

UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN SIMÓN
FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
DEPARTAMENTO DE POST GRADO

PROGRAMA DE EDUCACIÓN INTERCULTURAL BILINGÜE
PARA LOS PAÍSES ANDINOS
PROEIB Andes

LA CONTINUIDAD DE LA LENGUA AYMARA EN COCHABAMBA

UN ESTUDIO DE CASO CON CUATRO FAMILIAS INMIGRANTES AYMARAS DE CH'APICH'APINI

Delia Gutierrez Villca

**Tesis presentada a la Universidad Mayor de San Simón,
en cumplimiento parcial de los requisitos para la
obtención del título de Magister en Educación
Intercultural Bilingüe.**

Asesora de tesis: Dra. Inge Sichra

Cochabamba, Bolivia

2011

La presente tesis CONTINUIDAD DE LA LENGUA AYMARA EN LA CIUDAD DE
COCHABAMBA fue aprobada el
.....

Asesor

Tribunal

Tribunal

Tribunal

Jefe del Departamento de Post-Grado Decano

Dedicatoria

*Taqpacha Aymara Markaru, wawanakaru, Tayka Awkinakaru, Awichanakaru
Achachilanakaru, wiñaya jiwasa yatiwi qamañpataki.*

Agradecimientos

A las familias del estudio de campo: Berrios Gutierrez (Aurelia, Eulogio, Wilson, Cris, Bertha, Ariel y Fabiola), Wanca Berrios (Emiliana, Ezequiel, Carlos, Wilma, Erik, José y Bladi), Berrios Choque (María, Eddy y Neyson) y Marca Berrios (Hilda, Milán, Henry, Heidi, Lorena, Patricia, Beatriz y Estefani), por brindarme apoyo incondicional y mucho cariño durante los días de estudio de campo.

A mis padres Anacleto Gutierrez Martínez y Francisca Villca Tapia por ser mis primeros maestros en el proceso de consolidación de aprendizaje de la lengua aymara y ser el libro abierto de conocimientos culturales aymaras.

A las autoridades y comunarios de la comunidad de Ch'apich'apini, Wariqalluni y K'ulta por sus testimonios y datos históricos proporcionados.

A mis hermanos Rosse Mary, Elvira, Candy, Guilder, Wilfredo, Alvaro y Lavinia por las sugerencias y observaciones precisas en el proceso de construcción de la tesis.

A Inge, asesora de la tesis, por su apoyo personalizado, paciencia, motivación e impulsos en los momentos de desaliento.

A Gloria y Paola por la paciencia, atención desprendida en la biblioteca “Luis Enrique López-Hurtado” del PROEIB Andes.

A Rosa y Genoveva, compañeras de estudio en la maestría, por su constante compañía y amistad y por permitirme compartir ideas, conocimientos y saberes durante la construcción de la tesis.

A los docentes de la VI versión de la Maestría: Fernando Prada, Vicente Limachi, Pedro Plaza, Jaqueline Roblin, José A. Arrueta, Alex Cuiza e Inge Sichra por compartir durante 20 meses sus sabidurías y experiencias.

A la cooperación Belga, un factor elemental para realizar estudios de superación.

Q'ala jumanakaru taqi chuymampi jfallalla! jfallalla! Waliki aka pachanxa sarnaqasiñani wiñaya wiñaya kikipaki mayjt'ataraki qamañataki.

Resumen

El traslado de personas de las comunidades hacia las ciudades cada vez va en aumento, ya casi no quedan habitantes en los pueblos originarios. Este hecho pone en alerta tanto a propios inmigrantes como a los que los reciben. En este sentido surge la presente investigación con la intención de involucrarse en los procesos, en particular, sociolingüísticos cochabambinos que influyen en la dinámica de la lengua aymara de las familias inmigrantes de la comunidad de Ch'apich'apini, perteneciente a la cuarta sección Provincia Inquisivi del Departamento de La Paz- Bolivia.

El estudio se organizó en tres grandes periodos. El primero estuvo dedicada a la construcción del proyecto de investigación, la segunda el trabajo de campo y la tercera lectura de los hallazgos, análisis, interpretación, categorización y redacción de la tesis. Se emprendió con la investigación con el objetivo de describir, analizar, interpretar y reflejar los procesos sociolingüísticos que permiten la continuidad, el mantenimiento y el desplazamiento del idioma aymara en las familias inmigrantes aymaras.

Se aplicó el enfoque de la investigación cualitativa y metodología etnográfica. El estudio de caso la componen cuatro familias de un núcleo familiar. Las técnicas empleadas fueron la observación participante, entrevistas a profundidad, historias de vida. Para el análisis se tomaron en cuenta los patrones emergentes.

De manera general podemos mencionar que la lengua aymara con cuatro familias inmigrantes aymaras, desde el lugar de residencia en la Zona sur del Cercado Cochabamba “Barrio Victoria Bajo”, evidencian el uso cotidiano del idioma originario. Cada familia de acuerdo a sus necesidades y espacios de vitalidad de la lengua aymara, hacen uso del lenguaje materno exclusivamente en el hogar, también en dominios donde están presentes otros aymara hablantes, demostrando de esta forma el desvanecimiento de complejos y prejuicios, principalmente en los adultos.

Para llevar al plano de la acción y no quedar simplemente en la mirada a la realidad sociolingüística aymara cochabambina, se presenta una propuesta basada en los resultados y conclusiones de la investigación realizada, para fomentar el uso de la lengua aymara a través de la práctica de la moseñada.

Palabras claves: continuidad de la lengua aymara, mantenimiento, desplazamiento, inmigrantes campo – ciudad.

Juk'aptawi

Jicha pachanxa walt'atawa jaqi sarnaqatapaxa, kawksarusa jaqi qullqi thaqhasa saraskakiwa, aski qamaña thaqhasisa, wawanaka kastilla aru suma jach'a markanakana yatiñpataki. Aka sarnaqawinakaxa qalltasiwi siwa jaya maratpacha, uka Revolución Agraria 1952 (Patzí 2008) satampi yatiqaña utanakana p'iqiñchapxatayna, janiwa kusakiti jiwasa yatiwixa sasa. Ukata sarxapxatayna markanakaru, qhuyanakampiru. 1980 maranakana irnaqirinakaxa yaqha kamachi apsupxarakitayna, qhuyanaka sit'antapxatayna, ukampixa jaqixa juk'ampi markanakaru aywipxitayna.

Jichhanakasa sapurupini jaqi mistu mantixa markatxa, uraqi jani walikiti, janiwa qullkisa sayañanxa kunamata uthayañamakiti sasa. Markanakipini taqi kunasa uthixa sasa ukarukipini p'iqi wayupxi, janipiniwa aylluna sayt'ayañamakiti. Nayra jutxirinakasa purintapxi awtuni, q'arakiptata, kastilla arumpi jallukhama, uka uñjasa mayninakaxa jutxapxi, kunapasa uywasa qallpasa sasa sarxakipinipxiwa.

Santa Cruz, La Paz Qhuchapampa uksanakaru jila sarxapxixa. Qhuchapampanxa waljakiwa aymara jilanakaxa. Taqi chiqana uthasipxi Cruce Taquiña, Qhillaqullu, Sacawa, Winto, Sut'i Qullu, Sipe Sipe, Zona sur uksanakana willita qamasipxi.

Mayni jilataxa, Antequera (2007) satäkaxa siwa, Qhuchapampanxa chikatata jaqitxa chikatpapiniwa aymarapxixa, Zona sur distrito nueve satäkana jila qamasipxi sasa. Ukhama uñjasa Cha'pini jaqinaka aywinuqaraki, Qhuchapamparu mantanipxi. Nayraqata inala mama takiri sarapxatayna Chapariru (Agustín, BVB, 18/10/2009), ukata yaqhipaki Ch'apiniruxa kutxatayna, mayninaka qhipaqxapxataynawa Qhuchapampa markana.

Jaqi aywiñaxa jach'a markanakaru walt'atapiniwa, aymara aru chhaqhañaru sari. Crystal (2001:48) jilataxa siwa "mä aru jiwxi ukaxa jutirinakaxa kunamatasata yatxapxani, ukata achachilanakana yatitpaxa chhaqxarakini, sapa maynina qamawitpasa chhaqxi" ukjaruraki "jiwasataxa jani kuna yatitampi, ina yaqha amuyupa arkasktanxa janipiniwa jiwasatanxa" (Bonfil Batalla 1981:39).

Ukhamasa jach'a markanxa aymaranakaxa amayusisa, jani amayusisa qhanaru apsupxarakiwa yatiwinakapxa. Ayllunakjama qutuchasipxi, uruchawinakansa kikipaskiwa, arusa arsutaski, jaqimpi qamasifñasa, uywirinakaru askatasifñasa uthaskarakiwa. Ukata iwixa awatisipxi, phullunaka sawt'asipxi, isintasipxi markana kikipaki, janiwa q'ala yatiwinakapaxa chhaqtaykapxarakitixa.

Aka luratampixa aptaña munapta, kunjamakisa aymara aruxa arst'asitaki, kawkinakana, khitinakampi, kunjamakisa wawanakaru yatiyatakixa, kawkina arst'asitaki, tapanakana sapa mayni kunjamaki, kuna arumpiraki jaqinakampi arst'asixa. Nayra sayañaru sarapxiti janicha, sarapxi ukaxa kunaru, ayllu aymara aruru ch'amantayiti janicha, ukanaka yatiña layku aka p'anqa irnaqatakixa.

Jach'a Amtawi

Pusi Ch'apich'apini tapanakana aka Qhuchapampa markana aymara arsutäpa lup'intaña.

Arkiri amtawinaka

- Jaqi arsurinaka, kawkinakana, kunurunaka kuntaki aymara arsupxixa ukanaka aptaña.
- Kunanakasa aymara aruruxa qamtayi ukanaka uñarpayaña.
- Tapanakampi ayllumpi arsurinakaxa kamsapkakisa.

Kunalayku

Q'ala arunaka ch'amantasitaspä kikpa puraki ukaxa, jani kuna ch'axwasa uthaspati, mayaki sartasisnaxa jani khitursa jisk'aptayasa. Jach'a markanakaru aylluta mantanirikaxa wali uñisita qamasipta, janiwa jiwasa yatiwinaka yatisxiti, jiwasa jiwatasxaktanwa, jani ukhamaxpa ukaxa sumäta sumäta ashkhiptayasnawa qamañaxa. Sapa mayni chiqa sutpampi yatiwipampi ch'amantayaspawa aka jach'a markaruxa.

Aka amtawimpixa yatipxasmawa kunjamakisa wawanakaru aru yatichatakixa, munasipxiti, khitinakasa juk'ampi amtatapxixa. Mayni jaqinakasa aymara ist'asaxa kamsapkakisa, askhiskiti aymara arsuñaxa. Ukanaka yatisaxa Jach'a irnaqirinakaxa "Ministerio de Educación, Consejo Educativo Aymara, PROEIB Andes, Alcaldía de Cochabamba" amuyt'apxaspawa arunaka irnaqatatpaxa, jiwasa ukhamaraki amuyt'asisnaya.

Qhuchapampana aymaranaka qamasirinakaxa qutuchasitapxiwa "Organización Territorial de Base" ukana, ukata janiwa ukanakaxa aruta amtasipxitixa, jupanakaxa umata, juri uma saratpata, thakinaka sit'araña ukanakataki llakisipxixa. Ukata jach'a irnaqirinakasa "Organizaciones sociales" sata ukaruki ist'aski jach'a irnaqirinakaxa, janiwa tapanakaru jak'achkapxitixa, janiwa yatkapxiti ayllunakata amuyutpaxa. Ukatxaya pusi tapanakampi pä phaxsi qamasa aymara arsuta aptasa, kunjamakisa arsurinakpaxa amuyt'apxi, ukhamata uñt'ayasisnaxa Qhuchapampankirinakampixa.

Ukata aka yatiwimpixa jutirinakasa achilanakpata, kunjamakisa qamasipxixa Qhuchapampanxa. Jiwasa aru kunjamakisa arsupxatayna amuyt'asispxaspawa. Ch'amanchasisxapxaspawa, qhipa nayra uñjasisa sarantaxapxaspawa, sapa mara askhicht'asa kuna pantxatasa, aymara aru jani chhaqañpataki, wiñaya thuru qamañpataki.

PAYIRI LAKI

Thaki wakiyaw

Aka yatxataña thaqawixa “cualitativa” satäxa aka amtaru qhananchani. Aka kasta thakixa punkunaka sit'arayi siwa, sapuru mä arsusirijama aylluru mantasa kuna yatiwisa uñjasa aptasknawa, sikt'asa jani kuna mayjt'ayañanakampi (Rodriguez et al.1999:24). Ukata jiwasampi jilanakampi amuypampi lup'iwinakaxa jilantayasknawa.

Sarantawi

Lurawixa sarantiwa uñarpawimpi sikt'anakampi, “etnografía” sata ukawa thaki qhananchitu. Aka sarantawixa waliki amparata irpituxa, janiwa nä sapaki atirixati. Sapuru uñjatanakampi arst'asiptxa, jupanaka laykupini kunanaksa qillqatachixa, chuyma manqharupini mantañjamaxa, jani kulirasisa jupanakpampini sapuru uthasisa.

Hammersley y Atkinson (1994:23) jilatanakaxa siwa, jani jiwasaxa jaqinakana qamatäpa mayjt'ayaña atisnati, qillqañaruki purintasnaxa ukata qhaysaru ch'amawa jiwasa uchxatatakispawa jani ch'amani. Ukalayku jilanakata yatiña munasaxa sayañanpapini jiqtasixa qamasisa jupanakampi yatisixa, sakiwa.

Ukata jilanakampi kullakanakampi arstasisa suma yatiraksnaya, jupanakapini yatipxi kawkhima qamasipxi ukanakxa, jiwasaki arstasisna ukaxa janirakiya, jupanakatpini mistuñpaxa q'ala yatiwinakpaxa.

Aka yatxataña thaxtawixa lurasiniwa pusi tapanakampi, sapa mayni tapaxa yuqani phuchaniwa, taqpachani ma pä tunka phisqanipxiwa. OTB “Barrio Victoria Bajo” säta ukana q'alpacha qamasipxi. Jupanaka jutapxi Ch'apich'apini markata, ma yuqa ma tawaqumpi jaqichasipxiwa aka pachpana, yaqha ayllu jaqinakampi. Ukata jiskkhanakaxa yatiña utaru sarapxi, jilirinakasti irnaqasipxiwa niya, qullqi apanuqasipxiwa. Mamanakasti utanaki sapuru manqa phayapxi, iwixa awatipxi, sawupxi. Tatanakasti sayt'ata utanaka utata jayana lurapxi.

Aka yatiwimpixa thaxtañani kunjamakisa uka tapanakaxa aymara aru arustatasipxi, kawkinakana, khitimpi amayt'apxañani.

KIMSIRI LAKI

Yaqha jilanakana amuyupa

Albó, Sichra, Suxo, Mamani, Apaza, Layme jilanakaxa kullakanakaxa jiwasa kikipaki amuyunakaxa, walxa uthi lurataxa ukhama aru arsutanakata jaya markanakana. Jupanakaxa sipxiwa, aru uñarpäña munasaxa ist'añawa arsurikaruxa, janiwa piqitaki apsuñäkiti, qamasiniñapiniwa, aski luraña munasaxa. Ukata janirakiwa kikipapura q'ala arst'antixa, sapa Aylluna mayjawa arsutäpaxa, janpiniwa kikipanktanti. Ukata sapxaraki aruxa janiwa ma jaqillankitixa, aruxa walxa jaqi uthi ukalaykurakiya uthixa, ukanpini jaqinakaxa kunanaksa arstapxixa, kuntaki munapchi ukataki aru mistixa, arumpipiniya kawkirusa iranxtanxa sasa jiliri jilanakaxa sapxixa.

Aruxa jiwasa chika sarnaqi siwa, aruru jiwasa kamichtanxa, aruxa jaqimpi arususñataki, amuytañataki, tuqirasiñataki, arupiniya qutuchayistuxa sasa jiliri jilanakaxa sapxiwa. Ukata pä aru jikisisanxa, jaqinakaxa machaqa arukaxa yatintapxi siya, ukata uta manqharu apantapxi ukana arsupxaraki, juk'ata juk'ata q'ala jisk'a jilanakaxa jilantata aruki arsuña munxapxi siya. Ukata aru chhaxruntapxaraki siya, mayniraki mayniraki arustatxapxi. Ukhamata arsaruxa chhaqhantayaña munxapxi siya, jach'a aruruki p'iqi apapxi, jiwasa arusti jisk'aptata, jani munata, ukhamasa jilirinakaxa sapuru arsuskapxapiniwa, ukhamatpini aruxa ch'amanchasixa, ukalaykurakiya jichakama qamt'asitakixa, ukhamaki yatita jilanakaxa sapxixa.

Yakha ayllu jaqimpi jaqichasiña ukaxa, aruxa chhaxtarakiwa sapxakiwa, jallukhamanaka Suxo (2007) jilataxa jiqxatataynaxa, ukata warminakapiniwa aru qamtayapxixa sakiwa.

Aymara jilanakanxa, mayja mayja amuyupaxa, qamañpasa. Gudenzzi (2005) jilataxa siwa, sapa aruxa ma amuyuniwa, qhipa nayra uñjasiñataki, jani kuna arusa kikipakiti, maya k'atawa sapa aymara aruxa. Ukata aymara arsusirinakaxa wali jila La Paz uksanakana qamasipxi. Ukata utharakiwa Oruro, Potosí Qhuchapampana siwa (Cerrón-Palomino y Carvajal 2009). Junt'u markanakansa waljanipxiwa siwa López (2006) jilaxa, ukata janipiniwa ch'amantatakiti, yaqha suyunsä Perú, Chile Argentina uksanakansa khuyakipiniwa aymara aru qamasi, sapxakiwa.

Cerrón Palomino (2000) Briggs (1993) jila kullakaxa sapxiwa, nayratpacha aymara mayja mayja arsusixa sapa aylluna, uthiwa siwa: taypi aymara (jak'aru, kawki), aynacha aymara (pata, taypi, aynacha) jallukhamana, ukata nayra nayrpini akhama siwa Briggs kullakaxa sapa uraqi ma kasta aymara aruninwa siya: Pakaxi, Karanga, Killakasa, Umasuyu, Kullawayá, Kanchi, Kana, Kulla, Lupaka, Kullawa, ubina, jallukhama nayraxa sutichatanxa.

Jicha pachanxa jaqi aywimuchxiwa markanakaru, aywinakaxa qallantaraki siya. Uka yatiña utanaka apantapxi ayllunakaru, ukana yatichapxatayna mayja, aylluru uñisiyapxi, markanakaru piqí apayapxi, ukata yapxatasiraki khuyata jaqinakaru ansxapxatayna, juk'ampi jaqi sarxarakitayna markanakaru. Ukata suyu kamachirinakaxa janiwa amtasipxiti ayllunakatxa ukatjamakiwa jaqi wakitata willirxi, ukata uraqinakasa qaritaxiwa, janiwa suma phuquyxiti.

Markanakaru sarasaxa, yaqha aylluta jaqinakampiraki jaqichasipxi siya, q'ala ch'alint'asxi taqi kuna, ukhamasa apnaqapxapiniwa jiwasa yatiwi, ch'uñu manq'apxi, ayllu manqhanjama uruchäsipxaraki siya Patzi (2008) jilataxa. Ukata wawanaka markana yuriwayt'irinaka janiwa aru munxapxiti siya, tayka awkixa janiña arpampi wawanakampixa arsusipxiti.

Ukata markana qamasisanxa aylluru sarapxaraki, muq'iyapxi yaqha aru yatitäpa, yaqha isimpi kuna, mayninakasti sumt'ayapxi siya. Bonfil Batalla (1995) jilataxa siwa: sapa ayllu katuskakiwa kuna mayja yatiwinakaxa, jani ch'axwa aptasa ayllu manqhanxa sumata mantaskaspawa jani qhitiru ulaqasa, jani ukhamani ukaxa jani walkiti sakiwa. Ukhamá Mallkunakaxa awatipxi aylluparuxa, arurusa ukhamaraki, walikiwa warminakaxa uta manqhana arst'asipxixa, jallukhamata wiñaya qamaskaniwa siwa.

Aymara marka jichakama qamasi ukaxa jiwasalaykuwa, jiwasaxa taqikunanitanwa, yatisktanwa kunjama amuyt'asiña, irnaqasiña, lakisiña, arsusiña, uraqinaka, sawunaka. (Choque 1992), nayratpachaxa jaqi ayllunakana uthana apnaqsiñaxa, markanakana p'iqinchirinaka uthanwa (Qhapaqa, Apu Mallku, Mallku, Jilaqata), manq'asa wakita uthana, thaya markana, junt'u markana. Ukata aymara markatakixa taqikunawa chacha warmi purapa thamnaqi: uraqi warmi, qullusti chacha, ukhamatpini kunasa jilantixa. Utharakistu thuqtasiña, kusisiña, uywirinakarusa askatasíñasa utharaki. Aymara markapini wali jaya maranixa. Ukatraki anchitkama qamasisktanxa wawanakaru sapurupini yatichtanxa kunjamatsa wali ch'amaniwa jiwasa yatiwixa, ukalaykuraki Inkanakarusa, Kastillanakarusa atipastanxa, patanakaru suninakaru sarasa (Condori 2004).

Jicha pachanxa juk'akiwa aymara aru piq'inchirinakaxa, qillqatanakasa janimaki utxiti, jichara qallantkapxi. Sucho (2007) jilataxa Lima markana aymarata yatxatanitayna, jupaxa siwa: utanaki arsuskapxi, warminakaraki arsupxi. Aymara aru chhaqtaña muni siwa. Aka maya k'atallakiwa kikapxi aka yatxatawimpixi. Chile markana utharaki Mamani (2005) aka jilataxa, kimsa kasta aymaranaka uthi: nayra aymara sapuru arsusirinaka, chikata aymara arsusirinaka, jani yatita aymaranakampi. Boliviano aymaranaka Chilina ch'amantayapxi siwa, jupalaykupiniwa arustatapxi sapxakiwa. Apaza (2010) sarakiwa aymara aruxa jaqi munatparu arsutawa, kunjamatixa jach'a kamachirinaka irnaqapxi aru akhamarujama sapa arsuri arustatapxi, sakiwa. Päya aru arsusaxa Perú, Bolivia markanakanxa arsupxi jani uthañpataki ch'axwanakaxa, jani kuna arusa patankañpataki manqhankañpatakisa, taqisa kikapxi.

PUSIRI LAKI

Akaxa payaru laksutawa, nayraqata arsusi kawkina qamapxi tapanakaxa, ukata kunjamakisa aymara arsupxi kawkinaraki.

Tapanaka yatxataña yatiwitxa Zona sur distrito 9 Cercado Cochabamba markata ukana uthasipxi. Ukanraki walxapxiwa jaqinakaxa, yaqha ayllunakata jutatanakawa. Ukana "Juntas Vecinales" ukhamaru qutuchasitapxi, ukata amtanakapaxa yatitapjamaru irnaqapxi, uruchawinakansa jupanakpura tantaphisisa taqi yatiwinaka arsupxi sakiwa (H. Municipalida Cochabamba 1997).

Zona sur uksanxa walxani aymaranakaxa qamasipxi, juk'arakiwa arsusirinakaxa Antequera (2007). Tapanaka qamasipxi "Barrio Victoria Bajo" ukanaxa wakitanawa aymaranakaxa, jupanakaraki taqi chaqata juti (Qaripuyu, Llallagua y Chayanta) uksankata jutatapxiwa, uka jilanakaxa jani umani, jani qhiti amtatampi. Jaqinakpaxa irnaqasipxi uta luraña yaqha jaqitaki, warminaka jamp'i allsusa alxasipxi, yaqhanakasti sawuntapxi, ukhama qamasipxi.

Barrio Victoria Bajo jaqinakaxa kimsa aru arsupxi, aymara, kastilla kichwampi. Ma yatichiri uta uthi, ukata jisk'anaka sarapxaraki PDA sata ukaru, padrinunaka uthi siwa ukanxa, wawanakaru waxt'apxi siwa kunanaksa, yatiqaña utaru sarañataki. Ukhamaki qamarasipxi markanchirinakaxa.

Aka yatxatawi thaqawixa tapanakaxa Ch'apich'apini markatapxiwa, Ch'apich'apinixa cuarta sección Provincia Inquisive La Paz markata ukana jiqqhatasiwa. Sutipaxa Hilaria (Cochabamba 11/10/09) kullakaxa akhamata uñatatixa siwa: walxa ch'apinaka uthi uka

manqhanxa ukataya ukhama sutichapxixa sakiwa. Nayra maranakaxa walxani qamasipxana Ch'apininxa, jichasti pisqa tapanakakiwa uthasipxi, ukatsa achilanakakiwa jisk'anakampi, waynanaka q'ala saramuchutawa. Ukhamata Qhuchapamparusa mantanxapxi wakita akankapxi, akata jani unujtañjamawa sapxakiwa.

Maya sarasa markaruxa janimakiwa waliki qatuqapxiti, tuqirasiña uthi siwa ukalayku jani sarañjamawa sapxakiwa jutxirinakaxa. Ayllu mallkusa chuyma ust'ata "ch'uqi aptasiriki jutapxi" sakiwa, niya sarxapxixa wiñataki sarxapxaya sasa sapa qutuchawina kulirasipxakiwa, ukhamasa jach'a markana qamasirinakaxa sarapxakipiniwa ch'uqi sat'tasirixa.

Pä tunka phisqanipxiwa aka yatxataña thaqawinxaxa, pusi tapanakana. Awkinakaxa utanaka lurantapxi ukata qullqi yant'asipxixa, tawaqunakampi waynanakampi kikparaki imaqaqipxi qullqilayku, taykanakasti utana manq'a phayampipxiwa ukata sawt'apxarakiwa, tullmasa k'anapxarakiwa, jisk'anakasti yatiña utaru sarapxi. Ma tapasti m'usq'anaka alxañataki lurapxi.

Uka pusi tapanakatxa pä tapakiwa aylluru sarixa mayninaka janiwa ancha sariti. Saririnakaxa ch'uqi sattasiri alltasiri sarapxi, mayninakarakisti anatariki, mayalla sapa marana t'iskuri sarapxi.

Taxpacha aymara aru Bolivia suyutxa uthiwa mä jilirinakaxa, jupanaka Consejo Educativo Aymara satapxiwa, machaqa Tayka Kamachimpixa ukhamarjama irnaqapxi. Sapxarakiwa qutuchawinakanxa, jiwasa aru arst'asiñaniwa kawkinsa sasa, Tayka Yatiña Utanakansa mantañpawa sasa, juk'ata juk'ata piq'imchapxarakiwa.

Arsu aphthapinaka

Akanxa aptatawa tapanakana arsutäpa, kunamakisa arsupxi, kawkinakana, khitinakampi, kamsapkakisa aymara aruta ukanakata arsuskaxa. Uthiwa pusi tapanaka BG, WB, BCH, MB, ukhama. BG tapanxa taykampi awkimpikiwa aymara arutxa jila arustatasipxixa, ukata warmi phuchanakampi, ukata khaysaruxa janipiniwa aymara yatiskapxiwa arustataña jani munjapxiti, mayni wayna siwa "que pasa chango me van a decir" sakiwa, jiwtagasiwa, p'inqasipxi jallukhamakiwa.

WB tapanxa taqini aymara yatipxi, ukhamaraki Qhuchapampana yatiña utaru saririnaka janiwa aymara arsuña munjapxiti, Ch'apiniru sarasasti mitanakpampi arsuskapxarakiwa,

janiwa khayana jiwtaskapxiti, ipanakampisa aruntasipxiwa, jach'a markanakiwa jani munapxiti.

BCH tapanxa awkiki yatiski aymara aruxa, warmixa kichwaskiwa, kastillaki arustatapxi, wawarusa kastillaki yatichapxi, ukhamasa jisk'axa awichampi aymara yatintxkiwa. MB tapaxa, chacha warmi aymaraskiwa, warmikiwa taykpampi utaru jutasa arsusixa, ukata wawanaka jani yatipxiti, janipini istasipxisa.

Taqpacha tapanakatxa warminakakiwa suti munasipxi aymara aruruxa, chachanakasti janimakiwa, wawanakasti kikparaki. Jupanaka sapxiwa "akana ukhamaya" kastillakiwa arsuñjamaxa, ukakiwa kuna jaqisa arsusi sasa, aymara uthaspa ukaxa aymaraskapxiristaya sapxakiwa.

Arsusirinakaxa, arsusipxi kawkinakansa, marka masinakampi, thaqina, ala chaqana, yatiña utana, Testigos de Jehova sata utana. Kawkinsa arsuskapxakiwa jani jiwtaska aymara yatirinakampixa. Ukata mayjt'ayapxarakiwa, mayja arsupxi chhaxrunatapxiwa kastilla arumpixa.

OTB Barrio Victoria Bajonxa aymaranaka walxanipxiwa ukata aymara arpa mayja mayjarakiwa, ukhama amayupxi, jani kikpa arstanti sapxiwa, uma mayjapachaxa sapxakiwa.

Aka yatxataña thaqawixa tapanakaxa markparu sarapxarakiwa sapa satana, allsuna, q'ala iwixanaka aptasiña munapxi jani mayani, ukata jani llaki uthañpataki. Ukhama saripansti wawanaka aymara sumata yatintaskapxiya.

Tukuyxañatakisti akhamaki amaytxa:

Sapa mayni tapaxa ch'amanti kawkinxa jaqichasipxi uka yatiwinaka apnaqapxi. Ukata jaya mara yaqha markanxa qamañaxa aruxa mayjtxiwa janiwa ayllu kikapxiti. Yaqha ayllu jaqimpi jaqichasiña ukaxa aruxa jisk'aptxiwa janiwa arsusxiti, maynisa maynisa jilantata aruki arsxapxi. Uta manqhanxa kastilla aruxa manti, ukata aymarapini atipxixa warminakapini arustatapxixa. Wawanaka kastilla aruta arsuskapxiwa ukhamasa awkinakaxa jani kulirasipxiti, paypacha aru arsuskapxiwa munatparujama. Sapa aru arsupxi arsusirinakampipi. Taykanaka wawanakampi aymarata arsupxi, wawankasti kastillraki arsupxi.

Jallukhama pusi tapanakaxa mayja mayja aymara aru arsusipxixa. Aymara aruru munasipxakiwa, janipiniwa armt'apxati sapxakiwa, chiqapa arsupxi, ukasa mayjt'arakiwa. Tayka awkinakaxa chiqapa arsupxi, wawanakasti jani munxapxiti, allchhinakasti armt'añaru sarapxi. Tapata tapata mayjti, chacha warmitraki mayjti, maratjamaru mayjti, chaqata chaqata mayjtaraki. Fishman (1995) jilataxa siwa, chiqapa arsurinakaxa wali munasipxi aruruxa, ukjaru Castelló et al (2001) jilaxa yapantaraki, chiqapa arsurixa atitparujama arusi, ist'apxi, arsupxi uka yatiwikiwa, ukata kawkinakana arsupxi ukaxa ch'amantayañawa, ukata aruta arusiñaxa, chuymata mistutawa sakiwa. Ukhama tayka awkinakaxa aymara arutxa arsupxixa.

Tutkuyañatakixa tapanakxa mayja mayja arsupxi, sapa tapaxa maya k'ata arustatixa kunatakixa aymara munapxi ukhamjamaru. Aylluna mayanchasitapxanwa aka jach'a markansti williratawa yatiwinakaxa. Jichhara markata jutirinakaxa aymarata arsuskapxi, sapuru akankasaxa yatintapxi kastilla aru ukata jaytarpaña munapxi chhijllaña qalltapxi aymarani kastillaniti sasa, maranaka markana uthasasti mayanchasipxarakiwa kastilla aruru jutirinakata wawanakpa ukhama kutirpayapxi. Ukhama aparpayaña munapxi aru ukhamaraki ayllu armt'aña munapxi, iwijasa q'ala aptasinxaña munapxi jani aylluta llakisiñjataka.

PISQIRI LAKI

Tukuyawi

Aka lurawi tukuyxa kawkhimakisa aymara aru qamasi Qhuchapampa markanxa, ukata uñakipawiraki jiliri jilatanakata amuypampi amtanakampi kuna.

Qhuchapampana aymara aru qamatpata

Qhuchapampanaxa aymara aru arsusirinaka uthaskiwa, arsusipxaraki kawki chaqansa, kunurusa, kunanakatakisa, ukata janiraki arsurinaka kikpa arsupxiti, chhixllsupxiwa kawkina, khitimpi arsuñaja. Warminakawa chiqapa arsusirinakaxa, ukjaru juti chachanaka, ukjarusti wayna wawanaka jisk'anakampi, warminaka laykuraki aka qhipanaka arsupxixa.

Aymara aruxa arsusiwa wakita chaqanakana, juk'akipxiwa ukhamasa sumt'ayapxiwa jilantayapxiwa religión utana ukata ala pampanraki, aymarjama uñt'ayasiñataki layku, kullakanaka jilanaka jiqxataña laykusa. Utanxa urintiru arsusipxi, kunatakisa aymara arupini jilirinakatakixa, jisk'anakaxa kastilla arupini arsupxaraki.

Amuyta nayrt'irinakaxa sapxiwa ayllu arunakaxa utanakakiwa arsusi sasa, jichasti aka yatiwi thaxtañampixa janiwa ukhamakitixa. Arsusirinakaxa kawkinsa arsuskapxakiwa, khitinakampisa, p'inqasiñasa chhaxtxiwa. Maynikasa ukhama aymara arsupanxa arsupxaraki, ukhama arsusirinakaxa arsuskapxi.

Aymara ch'amantatawa

Aymara aru wiñayataki uthañpatakixa, sarañapiniwa aylluruxa, yaqha markana jilanaka kullakanaka qamirinakana utaru jutatpa, mayanchasiña uta jaq'ana, ala utana qamirinakampi. Ukata sawunaka lurañanaka, iwixa awatiñanakampi ukhamanakampi aru jilirinakampi ch'amantaskakiwa.

Waynanakasti aymara aru ist'askapxiwa, utana qutuchasipxi ukhaxa ma arsullaksa, chhaxruntasa pä aru apnaqasa arsuskapxarakiwa. Aka waynanakatakixa aymara aruxa yatiña utana, irnaqasiña utansa janiwa sumakiti. Jupanakatakixa ayllunakakiwa arustatañjamaxa. Ukhamata tumpa jisk'anakaxa janiwa arustataña atipxiti, amtasiña ch'amawa, jani sapuru arsupanxa.

Jisk'alalanakasti aymara aru arustatañpatakixa ayllu kusaski, ukana suma jani jiwtaasisa arsuskapxiwa, akansti jiwtaasipxiwa jani munapxiti. Ukataraki tayka awki sapuru arsupanxa walikirakiski. Ukhamasa suti jisk'anakaxa ch'alintapxapiniwa kastilla arumpi aymararuxa. Ukata mayni jisk'akaxa armt'añapini muni.

Amuyu nayrt'iri jilanakaxa sapxiwa, aru qamayañatakixa walispa: Kamachirinaka arsupxaspa, iglesia utana arsupxaspa, qutuchawinakana arsupxaspa, yatiña utana, ukata tapanaka jupanakaki amuyt'apxaspa amtanakapjamaru ukhamana aru aski uthasispaxa sapxakiwa.

Aka lurawimpixa sapxirista, ukhamaskiwa ukhamasa janipiniwa jach'a kamachirinaka aruruxa ch'amanchaniti. Khitixa suma arustati kawkinsa ukapiniwa chamantanixa aruruxa. Arsurikipiniwa yatixa kunama arsuñaxa. Iwixa awatiña, sawunaka, k'ananaka ukanaksa walikiwa, ukhamaraki t'iskunakasa, aylluru sarañasa, awki taykasa, mayanchasiñasa maya irnaqaruki, maya amuyuki yaqha mayja amuyunakxa jani ist'asa.

Kamsapkakisa aymara arutxa arsurinakpaxa

Sapa mayni amayuniwa, BG tapanxa sapxiwa walja amuyunaka: taykaxa siwa, kimsapini yatiñaxa ukapini aymarjamaxa walt'ayistanixa. Awkisti jani llakisiñati aruxa wiñataki

yatiqatakixa imataskiwa saraki, yuqasti akana kichwa arsuñjama sasa, aymara arsupanxa jaya mara jutxirinakaxa larjasipxiwa. Tawaqusti jani khitimpisa arusiñamati, ukhamasa arsuskañaya sakiwa, Tayka kamachisa uthisa sasa, jivasaki p'inqastanxa, ukata ayllu ukatakiya, uka jani chhaxkani ukaxa aymara wiñätaqi uthaskapiniya.

WB tapanxa, Taykaxa siwa "arsuskapxaniwa, yatiskapxiwa jupanakaxa", Awkisti "nätaqi kastillasa aymarasa kikapxiwa", yuqaraki "ñaju" saraki, imillasti "jiwtayastuwa" saki, jisk'akasti "nä armt'xa" jiski. Jallukhamaki aruta arst'asipxi. Mayni tapansti BCH satanxa, kastillaki sapuru arsuskapxi. Aylluru sarapxi ukaxa, ch'uqi aptasiri, anatt'asiri, tumpasiri ukaruki sarapxi. MB tapasti janipini sarxiti markaruxa. Akanakaki irnaqasipxi, wawanakasa jani ist'asipxiti aymarata jawsataxa.

Jani aymara arsuta ayllu markanchirinakaxa kulirt'asipxiwa, tuqinuqxapxakiwa purintirinakaruxa. Saririnakasti sapxaraki "jani arsuñaniti aymaraxa juk'ampi q'arakiptatanwa, uñaqasa janq'ukaspasa kikapxi jivasakipinistana". Inaki kutiptañ muntanxa q'arakiptañ jiwasa jiwañkamas aymaraskañaniwa, sasaki sapxi jach'a markata saririnakaxa. Jallukhamasa jiliri irnaqirinaka iwxapxistuwa arst'asiñawa kawkinsa sapxakiwa. Jiwasa aruxa taqi chaqanjikiwa, patana mankhana sasa, jani chhaxkaspati.

Ch'apich'apinita aruskipasintanpuxa

Markaxa jawsaskipxapinistuya, ukhama sarasa sarasa kawkina qamtana ukanxa uthaytanaya. Ukata aylluna qamasirinakasa sapa kuti iwxaskapxi, aymara arsusiñatxa, ukapini ma juk'alla ch'amtayixa.

Qhuchapampa markanxa warminakapini aruxa walt'ayi, jupanakapini kawkirusa arpampini mantapxi, jani jiwtasisa. Warmilaykuraki chachanakasa, tawaqunaka, waynanaka arsupxixa. Jichhara Qhuchapamparu purisanxa, taqpachani tapanakaxa aymaraskapxana, kastilla uñt'apxarakini kichwasa. Akana llatunka jila mara qamxapxi, aru mayjt'xiwa, jisk'anakaxa kastillaki arustataña munxapxi. Awkimpi taykampi, jiliri warmi chachasita wawanakampi chachanakpampi ukanakaki sapuru arusipxi. Ukata pä jilirinakaxa yaqha tuquta jaqinakampi jaqichasipxi, ukasa ch'amaxiwa jisk'anakasa kastillaki yatintaskapxi.

Llatunka maranxa aymara aruxa jani walixiti, qullqi yanxasiña layku kastillakipiniwa arst'apxi. Jichha ukhamaki kunjamakanisa akata khiparuxa, aru chhaqxakiniwa, jutirinaka jani arsxapxiti, ukata wawanakparu janiwa aymarata arusisipxaniti, markatasa q'ala jutjkapxaraki, q'ala tukusita akankiripacha, janipini walkiti. Uka jach'a Tayka Kamachisa

kunjamaspa jiwastakixa Qhuchapampa markanxa? Jaqi walxasktanwa kamsapxakisa irnaqirinakaxa, jiwasa kunjamakisa amayustanxa? Kunjama qamasifñani yaqha jilanakampi mayja qamañpampi? Wakitaskiwa lup'intañaxa, amuyt'añasa. Aymara jaqinakaxa Qhuchapampana wakita qamastana chhaqtañarukiraki p'iqi waytanxa jani amayusisa.

SUXTIRI LAKI

Jani ukhamaki, jani kuna iwxani amuyutampi jaytaña laykuxa, wakiyaraktwa kunjamatasa aymara aru suti arsusiñatäki. Uñarpayampi sikt'anakampi, nayata Musiñumaki amayuta aymara arsuña walt'ayaspaxa. Tawaqunakampi yuqallanakampi, jani aka Qhuchapampana aymara arsusirinaka yattkirpacha sapxiwa: “qutuna wustpaki arsuskta” “tayka awkirakisa ajni jiwasar aymarata arsupxi” aka amtanakampi “musiñu” amtapta. Musiñuxa wakita jaqiru jawsixa, marka masi jaqinakasa musiñu istása kawkitasa purintapxakiwa.

Musiñu wakiyawixa puspacha tapanakaru qutuyani, ukata “Barrio Victoria Bajo” uthasirinakampiru, ukata q'ala Ayllu Katanchúqi Qhuchapampana qamasirinakataki. Musiñuxa Aylluna uñsti ukalaykuxa aymara arumpipini sarantixa, ukhamaraki akanxa aymara arumpi, thuqtasisa, sawutanaka q'iptasita jallukhama qutuchasiñani. Ukata jach'a uruchawinakanxa jisk'anakaru, tawaqunakaru, waynakaru, jilirinakampiru jiwasa aruxa arustatayxañani.

Musiñumpi, aymara arumpi, sawutanakampi amayuta aymara aruxa ukhamampi sarantayañaspa.

Índice

Dedicatoria	i
Agradecimientos	ii
Resumen	iii
Juk'aptawi	iv
Índice.....	xvi
Abreviaturas	xviii
Introducción	1
CAPÍTULO I	4
Planteamiento del problema	4
1.1. Identificación del problema.....	4
1.2. Objetivos	7
1.2.1. Objetivo general.....	7
1.2.2. Objetivos específicos.....	8
1.3. Justificación	8
CAPÍTULO II	11
Aspectos metodológicos.....	11
2.1. Tipo de investigación	11
2.2. Metodología utilizada.....	12
2.3. Estudio de caso	13
2.4. Técnicas de estudios.....	14
2.4.1. Observación participante	14
2.4.2. Entrevistas en profundidad	14
2.4.3. Historias de vida	15
2.5. Descripción de la selección de sujetos de investigación y unidades de análisis....	15
2.5.1. Los participantes del estudio	17
2.5.2. Unidades de análisis.....	18
2.6. Instrumentos	19
2.7. Procedimiento de recolección	20
2.8. Procesamiento de datos.....	20
2.9. Consideraciones éticas	22
2.10. Reflexión sobre el investigador frente a los sujetos de investigación	23
CAPÍTULO III	25
Fundamentación Teórica.....	25
3.1. Nociones de sociolingüística	25
3.1.1. Sociolingüística	25
3.1.2. Funciones del lenguaje.....	28
3.1.3. Contacto de lenguas y fenómenos.....	29
3.1.4. Bilingüismo.....	30
3.1.5. Bilingüismo en familias	31
3.1.6. Alternancia de códigos	32
3.1.7. Diglosia	34
3.1.8. Desplazamiento y lealtad lingüística	34
3.1.9. Mantenimiento y continuidad.....	36

3.1.10. Vitalidad lingüística	37
3.2. Situación de aymara hablantes	39
3.2.1. Aymara hablantes	39
3.2.2. Variedades de uso de la lengua aymara	40
3.2.3. Migración interna	41
3.2.4. Reproducción cultural	43
3.2.5. Control sociocultural	44
3.2.6. Pilares históricos de los aymaras	45
3.2.7. Territorialidad	47
3.3. Estudios en relación a la sociolingüística aymara	48
CAPÍTULO IV	50
Resultados	50
4.1. Contextualización del estudio	50
4.1.1. Zona sur de Cochabamba	50
4.1.1.1. Aspectos Culturales	51
4.1.1.2. Victoria Bajo	54
4.1.2. Ch'apich'apini	57
4.1.2.1. Datos históricos	62
4.1.2.2. Emigración a la ciudad	63
4.1.2.3. El residente	66
4.1.3. Las familias	68
4.1.3.1. La tierra todo t'axra, jani umani, janipiniwa kutkiristi yakha tuquru ansasa saraskiristwa	68
4.1.3.2. Familias de Ch'apich'apini	69
4.1.3.3. Actividades de cada familia	70
4.1.3.4. Relación con la comunidad por familia	71
4.2. Análisis de los datos	72
4.2.1. Tapanakana aymara arsutäpa [uso de la lengua aymara en las familias]	72
4.2.1.1. BG tapa [Familia BG]	73
4.2.1.2. WB tapa [familia WB]	83
4.2.1.3. BCH tapa [familia BCH]	87
4.2.1.4. MB tapa [familia MB]	88
4.2.2. Aymara arsutanaka [Modo de uso de la lengua aymara]	89
4.2.2.1. Uta [Casa]	90
4.2.2.2. En el barrio	104
4.2.2.3. En la zona	113
4.2.2.4. Cuando van a la comunidad	119
4.2.3. El uso del aymara en las cuatro familias	126
CAPÍTULO V	132
Conclusiones	132
CAPÍTULO VI	143
Propuesta	143
Bibliografía	160
Anexos	167

Abreviaturas

A	Ariel
AG	Anacleto Gutierrez
Au	Aurelia
AvBG	Avenida Blanco Galindo
B	Bertha
Bl	Bladi
BCH	Berrios Choque
BG	Berrios Gutierrez
BVB	Barrio Victoria Bajo
Ca	Carlos
CC	Cuaderno de campo
CEA	Consejo Educativo Aymara
Cris	Cristina
D	Delia
EC	Eufracio Calcina
Ed	Eddy
EM	Eloy Mosquera
Emi	Emiliana
Er	Erik
Est.	Estudiante
Eu	Eulogio
Ev.	Evento
Ez	Ezequiel
F	Fabiola
Fe	Félix
Hila.	Hilaria
IF	Ines Feliciano
J	Julia
JDF	Julia de Flores
JG	Joaquín Gutierrez
Js	José
M	María
MB	Marca Berrios
MF	Martin Flores
NN	Persona participante en el contexto de observación
Ob. BVB, 2/10/2009	Observación, lugar, fecha
OTB	Organización Territorial de Base
Pa	Pancho
PDA	Programa de Desarrollo de Área
Pf	Padre de familia
Pat.	Patricia
RF	René Flores
Sr.	Señor
Sra.	Señora

TJ	Testigos de Jehova
VI	Villa Israel
Vis.	Visita
W	Wilma
WB	Wanka Berrios
Las letras cursivas	Representan la escritura del idioma aymara.
Letras cursivas y negrita	Representan términos en aymara expresados en medio del texto oral castellano.
Letra cursiva, negrita y subrayada.	Representan la mezcla de aymara con castellano.
Las traducciones aproximadas de aymara al castellano.	Van entre corchetes, cuando la oración es corta va con su traducción al lado, de lo contrario en pie de página.

Introducción

Estamos presentes en las ciudades y caminamos junto a todo los habitantes de la ciudad, somos iguales, pero al mismo tiempo diferentes. ¿Quiénes somos? Algunos autores ya hicieron estudios en relación a nuestra presencia y publicaron en cantidades numéricas la presencia de aymaras en la ciudad de Cochabamba (en Cercado Cochabamba el 25% son aymaras, de ellos el 18% habla su idioma, el 52,18 % son quechua hablantes). ¿Qué hacemos o cómo intra e interactuamos en la ciudad a través de nuestros elementos culturales? Es el tema central que ahora vamos a revisar.

Ustedes podrán observar que hoy en día, es frecuente ver o escuchar en las calles, en los trufis o taxis de transporte urbano personas con vestimentas o idiomas diferentes, asimismo el flujo de personas, que se trasladan periódicamente a distintos puntos del país, ciudades y comunidades de origen.

En esta investigación presento a través de un estudio etnográfico un caso del dinamismo lingüístico con cuatro familias inmigrantes aymaras, procedentes de la comunidad de Ch'apich'apini y Wariqalluni del Ayllu Katanch'uqi, cuarta sección provincia Inquisivi del departamento de La Paz. Este estudio se realizó principalmente en la ciudad de Cochabamba y en la comunidad de origen.

Ch'apich'apini está situada entre las ciudades de Cochabamba, Oruro y La Paz, se encuentra en la cabecera del valle y río Qhuriri, fronterizo con la Provincia Ayopaya de Cochabamba. Ch'apich'apini es una comunidad con uso cotidiano del idioma aymara, con conocimiento del castellano y quechua. La base económica se funda principalmente en la agricultura, ganadería y minería. Entre las expresiones culturales más practicadas hasta nuestros días son: Moseñada, Anata, Machaqa Mara, Q'illpa.

En Ch'apich'apini al año 1970 existían 13 familias completas viviendo en la comunidad, hasta el 2009 sólo cuenta con cinco familias incompletas. La población está compuesta, en su mayoría por personas adultas mayores y niños, los demás viven en las ciudades de Cochabamba, Oruro y La Paz, manteniendo desde las ciudades vínculo directo con la comunidad.

Las familias foco del estudio de campo habitan en la OTB "Barrio Victoria Bajo", ubicada en la zona sur del Municipio Cercado de Cochabamba, sobre la carretera a Santiváñez. En el sector del Sindicato Agrario Mejillones y Chaquimayu, Distrito 9 – Comuna ITOCTA,

compuesta por personas que vienen de Qaripuyu, Llallagua y Chayanta pertenecientes al departamento de Potosí. También de Ch'apich'apini, Inquisivi, La Paz, Oruro y Capinota, provincia cochabambina, cada familia con uso y conocimiento de diferentes lenguas.

Respecto al tema de estudio “La continuidad de la lengua aymara”, existen autores que hicieron estudios en el departamento de Cochabamba, la mayoría en relación a la lengua quechua. En este caso, apuntamos al uso de la lengua aymara con cuatro familias inmigrantes aymaras en Cercado. Identificamos cuántos coexisten en la ciudad, dónde viven, cómo ponen en práctica la lengua materna en los diferentes ámbitos de recurrencia cotidiana, cuáles son las experiencias vividas por cada miembro familiar con el uso de la lengua aymara en los diferentes rubros laborales, educativas, instituciones públicas, las calles y en los centros de comercio (la cancha).

La masiva emigración campo - ciudad, la existencia de un número elevado de aymaras en Cercado Cochabamba, la práctica de elementos culturales de manera informal, la actitud de los hijos de los inmigrantes y de las demás personas del contexto (autoridades, hablantes de otro idioma) frente al uso de la lengua aymara en la ciudad y las posibles consecuencias a futuro en relación a la vitalidad del idioma aymara, fueron las razones que me llevaron a hacer la investigación. Para que, a partir de una reflexión en base a datos obtenidos in situ de presencia de la lengua aymara y con agentes lingüísticos originarios, se puedan encausar acciones de revitalización y continuidad de prácticas culturales, en especial la lengua, en cualquier lugar donde se encuentren los aymaras, para transmitir de generación en generación la historia aymara, sus formas de vida, lenguaje, conocimientos y saberes.

La investigación comprende cinco capítulos. El capítulo uno abarca el planteamiento del problema, la presentación de los objetivos de la investigación y la justificación del problema escogido. Continúa con el capítulo dos, las características metodológicas del estudio (tipo de investigación, metodología utilizada, muestra, instrumentos, procedimiento de recolección, consideraciones éticas). También contiene una reflexión sobre el investigador frente a los sujetos de investigación. El capítulo tres presenta la aproximación teórica y conceptual que guió el desarrollo de la tesis en sus distintas etapas. Concluye con una mirada reflexiva a estudios empíricos revisados y que sirvieron de base para la investigación, tanto en el diseño como en lo temático o en lo geográfico. El capítulo cuarto presenta y analiza el resultado del trabajo de campo; es decir, de la

investigación empírica. Comprende dos partes: una primera parte dedicada a la contextualización del estudio (referencias históricas, descripción sociopolítica, cultural, etc.). La segunda parte es el análisis de los datos, la identificación y sustentación de hallazgos y resultados, apoyándose en la información presentada en la fundamentación teórica orientado por los objetivos correspondientes. El penúltimo capítulo de la tesis cierra la presentación de la investigación propiamente dicha y se elaboran las conclusiones pertinentes a partir de los hallazgos identificados en el capítulo de resultados y en función de las preguntas y/u objetivos de investigación. En esta presentación se recurre también a la información teórica y conceptual expuesta, se dan pistas respecto de nuevas interrogantes e hipótesis, con vistas a orientar la realización de nuevos estudios sobre el tema.

La tesis concluye con un capítulo de índole propositivo, se trata de recomendaciones y propuestas que emergen de los hallazgos de la investigación.

CAPÍTULO I

Planteamiento del problema

1.1. Identificación del problema

La universalización de la educación a partir de la Revolución Agraria del año 1952 con la implementación del Código de la Educación Boliviana de 1955 y la Relocalización de Minas en la década de los años 1980 con el gobierno de Víctor Paz Estensoro, fueron los factores que promovieron masivamente el desplazamiento de personas de un lugar a otro dentro el territorio boliviano. El primero, porque “todo currículo escolar está orientado a crear un imaginario negativo hacia los indígenas del área rural y otro positivo hacia las ciudades” (Patzí 2008:210). El segundo, porque los asentamientos en la zona sur de Cochabamba evidencian la presencia masiva de mineros relocalizados:

Villa Israel, también está conformada por mineros de San José, Siglo XX, los lotes fraccionados son 600, habiéndose modificado el fraccionamiento sobre planos de 40 lotes. Este presenta una característica muy peculiar, todo el barrio está estructurado organizativamente a través de una Iglesia Evangélica, cuenta también con su establecimiento educativo "Israel", donde no permiten vecinos Católicos, así como nada ajeno a su culto. (H. Municipalidad 1997:27)

Las políticas gubernamentales implementadas como el capitalismo y la escuela inserta en las comunidades de origen, inculcan a los escolares y a través de ellos a la comunidad entera la concepción de: el campo es atraso y la ciudad es éxito (Patzí 2008:210) (superación educativa, económica, social), generan en los comunarios la emigración hacia las ciudades, entre ellos La Paz, Santa Cruz y Cochabamba.

El imaginario educativo, económico y social creado en la población rural respecto a campo y ciudad “aquí (en el campo) no enseñan bien” (Carlos, Ch’apich’apini, 10/01/2010), las oportunidades de trabajo en la ciudad con remuneración económica mejor que en la comunidad, las tierras parceladas insuficientes en la comunidad (AG, Cochabamba, 03/08/2009) y la necesidad de aprender castellano (Pablo, BVB, 29/04/2010) inciden fuertemente en las decisiones de emigrar.

El fenómeno de la emigración afecta a gran parte de las comunidades bolivianas, porque cada vez hay menos gente en la comunidad el cual imposibilita representatividad ante las autoridades del Municipio correspondiente y Nacional para gestionar atención, tal es el caso de la comunidad de Ch’apich’apini. En los años 80 en la comunidad vivían alrededor de 80 personas, a partir de esa época la emigración fue más intensa. Varios salieron de la

comunidad hacia el Trópico de Cochabamba en busca de ingresos económicos (Agustin, BVB, 18/10/2009) de los cuales sólo algunos retornaron. Después de un tiempo los que se quedaron en la ciudad volvieron a la comunidad con algunos bienes económicos (autos) (Romualdo, Wariqalluni, 23/05/2010) y aprendizaje del castellano como muestra de superación. Esta situación fue atractiva para los comunarios los cuales decidieron emigrar a las ciudades (Oruro y Cochabamba) de manera gradual. Primero los varones adultos comenzaron a buscar trabajo en la ciudad, plazas escolares para los hijos y lote de terreno para construir su casa. Una vez alcanzados tales objetivos, logrando sólo escuela y sin lote, no dudaron en trasladarse. Hoy los inmigrantes ch'apinenses se encuentran en diferentes distritos de la ciudad de Cochabamba como en las provincias de Quillacollo, Sacaba, Vinto, Sut'i Qullu y Sipe Sipe (Indagaciones propias 2009-2010).

Los estudios de Antequera (2007) en la zona sur demuestran que los asentamientos de inmigrantes escapan de las manos de las autoridades municipales. No cuentan con servicios básicos (agua, alcantarillado, salud, seguridad social) tampoco cuentan con empleos estables, cada familia genera su propio ingreso a través del trabajo en albañilería y comercio ambulante de algunos productos, como la venta de tostados por las mujeres de Barrio Victoria Bajo. A pesar de tal situación, están decididos a permanecer en la ciudad para que las generaciones siguientes cuenten con una profesión que les facilite un mejor ingreso. La confianza está puesta en las escuelas, es la única institución que cuenta con credibilidad de los padres inmigrantes.

Cochabamba es considerada como región quechua por la vigencia del uso masivo del quechua frente al aymara. Por ende, desde el gobierno se prioriza practicar y enseñar quechua en las unidades educativas y emplear quechua en las oficinas (Nueva Constitución Política del Estado 2008:8), por lo que en las escuelas y colegios prevalece la enseñanza del quechua, obviando la presencia de estudiantes aymaras.

En Cochabamba, los inmigrantes aymaras forman el 25% del total de la población de Cercado, de ellos existen 18,49% hablantes aymaras. Estas cifras dejan ver que hay menos hablantes del idioma aymara en relación a los que se identifican como aymaras, es una señal que el idioma materno (aymara), conforme pasan los días, pierde usuarios (Antequera 2007:117).

Patzi (2008) en su estudio de los inmigrantes de Santiago Llallagüeños de la Provincia Aroma en La Paz, muestra que los pobladores de esa comunidad gradualmente emigran

a las ciudades. Establece que el 36% de las familias ya no viven en la comunidad. De los que viven en la ciudad, hablan aymara sólo los migrantes y los hijos de estos migrantes ya no usan el idioma materno, “hay diferencias culturales entre la generación de migrantes y los hijos”.

El Censo Nacional de Población y Vivienda del año 2001 revela que el 62% de la población vive en áreas urbanas. Lo que quiere decir que la mayoría de la población comunitaria se asienta en las ciudades, tal cual lo evidencian los estudios de Antequera, Patzi y Sichra (2009:519), ésta última anuncia que “El alto porcentaje de población indígena en el área Andes no está circunscrito a las zonas rurales. Sobresale en este sentido Bolivia, donde (...) 59,6 % de población autoidentificada como aimara (761.617) vive en el área urbana”.

Los datos presentados son muestra de que la migración campo-ciudad crece a pasos agigantados, y el mayor problema es que la lengua materna corre el peligro de desaparecer, porque la mayor parte de la población indígena boliviana se encuentra asentada en las ciudades, y vivir en la ciudad supone cambiar de usos y consumos, principalmente usar el idioma castellano, por el sistema urbano establecido en función a la mayoría poblacional y la existencia de habitantes diversos (quechuas, aymaras, guaranis, amazónicos y extranjeros).

La vida en la ciudad supone cambios y ajustes en los hábitos y costumbres familiares, debido a la concentración de varios inmigrantes de diferentes regiones del territorio boliviano y el contacto con los propios habitantes ciudadanos. La existencia de diversidad cultural en la ciudad tiende a homogenizar usos y consumos culturales, primordialmente la lengua.

Al respecto de la desaparición de las lenguas, Crystal (2001:48) señala “al morir una lengua la transmisión de una lengua se rompe, hay una pérdida grave del conocimiento heredado (...). Para cada uno de los hablantes es una pérdida significativa porque su historia personal se desvanece” y “sin historia no se es y con historia falsa, ajena, se es otro pero no uno mismo” (Bonfil Batalla 1981:39).

En la escuela, según el profesor, presentan dificultades los hijos de inmigrantes recientes aymaras y sus madres. Las madres de familia monolingües aymaras no logran comprender las recomendaciones y consejos de profesores emitidos en castellano, a

pesar de los esfuerzos y temen que si los hijos no aprenden rápidamente el castellano perderán el año escolar (Au, Cochabamba 12/06/09).

A pesar de las contracorrientes cotidianas, existen en el inconsciente colectivo expresiones culturales que se manifiestan en su forma de organización, en sus fiestas tradicionales, en el idioma, modo de convivencia, en sus ritos. Las familias vienen a la ciudad con sus prácticas culturales y las ejercen de acuerdo a sus posibilidades: crianza de animales (oveja, chivo, puercos, palomas, conejos), producción de haba, arveja, papa en pequeñísimas parcelas y, lo más importante, mantienen el uso de la lengua aunque en el entorno familiar y entre amigos cercanos, en convivencias comunitarias y eventos especiales (carnavales, Todos Santos). Realizan rituales (q'uwa) en honor a la Pachamama, Wara wara, Achachilanakaru, Awichanakaru. Hacen uso de su vestimenta propia (awayu, ch'ulu, wiskhu, t'isnu, faja, bolsas elaborados por ellos mismos) (H. Municipalidad de Cochabamba, 1997:59).

Es a este último párrafo al que se quiere prestar atención con la investigación, para rescatar del ejercicio lingüístico aymara las habilidades, bondades, contenidos, pensamientos y valores que permiten la continuidad y el mantenimiento de la cultura aymara. Para que sea base de futuros emprendimientos en relación a las culturas del Abya Yala: Aymara, Quechua, Mazahua, Maya, Guaraní, Mapuche y todo el que lo crea interesante.

Considerando que la lengua es un elemento constitutivo de una cultura y por su valor de permanencia en la ciudad de Cochabamba a pesar de la indiferencias y por la existencia numerosa de aymaras en la ciudad de Cochabamba, en este trabajo se pretende explorar ¿Cómo se procede con las interacciones lingüísticas aymaras dentro una familia de una generación a otra? ¿Cuáles son las prácticas lingüísticas de cada miembro familiar en la realidad que les toca vivir? ¿Qué relaciones tienen con la comunidad de origen? ¿Como la relación de los miembros de la familia con la comunidad de origen apoya en el mantenimiento de la lengua?

1.2. Objetivos

1.2.1. Objetivo general

Analizar la continuidad del aymara en las familias inmigrante de Ch'apich'apini de La Paz en la ciudad de Cochabamba.

1.2.2. Objetivos específicos

- Describir los agentes, espacios, tiempos y propósitos de uso de las lenguas aymara de la familia emigrante (de la comunidad de Ch'apini) en la ciudad de Cochabamba.
- Identificar los elementos que repercuten en el mantenimiento de la lengua aymara.
- Reflejar las percepciones de los integrantes de la familia y comunidad respecto del uso del idioma aymara.

1.3. Justificación

El desarrollo igualitario de todas las lenguas bolivianas podría mejorar las relaciones entre individuos en una sociedad con diversidad cultural. Los emigrantes originarios, al sentirse aceptados, atendidos y tomados en cuenta tal y como son, con toda su identidad cultural se verían estimulados a desarrollar sus conocimientos y saberes para aportar a la interacción social y complementar a la diversidad cultural desde su particularidad.

La investigación etnográfica de un estudio de caso brindará datos relevantes en relación a la lengua aymara, por ejemplo el proceso de transmisión generacional, el valor atribuido a la lengua, los impulsores principales de la lengua en una familia, la lengua practicada por los miembros de la familia, por obligación o voluntad propia, las reacciones causadas en los interlocutores de distinta lengua y las situaciones de vida que permiten el mantenimiento de la lengua. Con lo anterior, considero que estos aspectos podrían aportar para el mejor desarrollo de algunas estrategias a ser tomados en cuenta por el Ministerio de Educación en relación a las lenguas, por el Consejo Educativo Aymara, por el PROEIB Andes, por la honorable Alcaldía Municipal de Cochabamba y por todo los implicados en el ámbito educativo.

El Consejo Educativo Aymara es un instrumento que permite formar sus recursos humanos para luego plantear la autodeterminación del pueblo aimara. Entonces el objetivo principal está planteado en el nivel político. La EIB es más que una propuesta educativa o pedagógica; ése es el objetivo que estamos persiguiendo se cumpla. La EIB abre la posibilidad de una educación propia; esto plantea por consecuencia una lucha de poderes. A través de la EIB como instrumento de liberación, más adelante nos permitiremos detentar el poder, con el sólo afán de construir una sociedad más justa y equitativa (López 2009:37)

Generalmente para tomar decisiones sobre el qué hacer a través de la lengua, se presta más atención a las disposiciones nacidas en las organizaciones sociales, restando el valor a las acciones, sentimientos, pensamientos, usos y prácticas culturales con el idioma materno de las familias emigrantes, sin darnos cuenta que las familias mantienen a toda

costa sus formas de organización y reproducción cultural basada en el “ayllu”¹ que nada tienen que ver con las organizaciones sindicales. Sí son parte de estas organizaciones a través de las Juntas Vecinales, pero solo para alcanzar servicios básicos (agua, alcantarillado, mantenimiento de calles) principalmente de la Municipalidad y de otras Organizaciones No Gubernamentales. No obstante, nada tienen que ver con el desarrollo formal de los saberes, historia propia y proyecciones familiares. Porque las instituciones cooperantes prestan más atención a temáticas de género, salud, planificación familiar originados por ellos y no por demanda de los propios vecinos.

A través de la convivencia y acompañamiento a los miembros de una familia, se detectarían las estrategias lingüísticas empleadas en las acciones cotidianas en la ciudad como también en la comunidad de origen², además del valor y las expectativas sobre el uso de la lengua.

Los resultados obtenidos pondrían en alerta: en primer lugar a las familias aymaras, porque mientras ellas se ocupan en mejorar su oralidad castellana, no reflexionan detenidamente sobre la pérdida del idioma, sin darse cuenta que el desarrollo de sus conocimientos podría darles beneficios y fortalecerlos para mejorar sus relaciones en la realidad social citadina. En segundo lugar, las autoridades podrían meditar y brindar atención coherente a las familias inmigrantes. En tercer lugar el trabajo responde a políticas del gobierno actual como también del Consejo Educativo Aymara CEA.

Asimismo, contribuye al avance de las ideas en el campo de la Educación Intercultural Bilingüe que impulsa el PROEIB Andes desde su sede en la Universidad Mayor de San Simón Cochabamba, ya que la investigación pone a conocimiento de los hermanos maya, amuzgo, mixe, mapuche, quechua, guaraní, wixarica, mazahua, tsotsil, zapoteco y nahuatl los elementos de reflexión para construir una interculturalidad más humana antihomogenizante.

Principalmente, la investigación es una manera de contribuir a la comunidad e inmigrantes ch’apinenses como de otras regiones originarias. Para que en ese proceso de intento de insertarse en el sistema capitalista cuenten con un documento que refleja las cotidianas acciones dentro sus familias como fuera de ellas, lejos de la comunidad. Una memoria

¹ El ayllu es una organización muy amplia que considera a los abuelos, tíos, primos, sobrinos, las deidades (Huacas y Sallqa), que ocupa un territorio o Marka (Achahui y Pardo 2001:109).

² En caso de que algún miembro de la familia asiste a la comunidad de origen

escrita desde su particularidad les recuerde a las generaciones de cómo sus progenitores y ancestros proceden y procedieron con las prácticas culturales propias y por qué lo hicieron de una manera y no de otra.

Por último, una comunidad fortalecida cultural y lingüísticamente incidirá en la escuela de manera indirecta, por lo tanto para políticas educativas no es necesario hacer una tesis en la escuela.

CAPÍTULO II

Aspectos metodológicos

En este apartado, abordaré el tipo de investigación, la metodología utilizada, muestra, los sujetos de investigación, instrumentos, procedimiento de recolección de datos, consideraciones éticas y una reflexión en cuanto a los participantes de la investigación.

2.1. Tipo de investigación

La investigación es de tipo cualitativo de carácter descriptivo, explicativo e interpretativo en relación a la dinámica de los usos de la lengua aymara en la ciudad de Cochabamba en cuatro familias inmigrantes aymaras.

Es cualitativa en el sentido que se presta mayor atención al contexto de los acontecimientos lingüísticos, donde se centran las observaciones e indagaciones. Se observa y describe el contexto natural tal como es, sin reconstruir, modificar o estimular las reacciones de los actores sociales. El investigador “participa, abiertamente o de manera encubierta, de la vida cotidiana de personas durante un tiempo relativamente extenso, viendo lo que pasa, escuchando lo que se dice, preguntando cosas; o sea, recogiendo todo tipo de datos accesibles para poder arrojar luz sobre los temas” que se eligieron estudiar (Hammersley y Atkinson 1994:15). La investigación cualitativa engloba toda esa gran diversidad de “enfoques y corrientes de investigación: estudio de campo, investigación naturalista, etnografía” (Rodríguez et al.1999:24). Para los que se establece que la investigación “no parte de un objeto acotado, sino que procesa la construcción de un objeto” (De Tezanos 2004:20)

Se enfatiza en lo cualitativo porque este tipo de investigaciones “más sensibles al estudio de la naturaleza, calidades y características de un fenómeno” (Barragán et al. 2001:9). Corresponde en un estudio sociolingüístico prestar más atención a la naturaleza de la emisión del idioma, cómo y porqué sucede de una manera y no de otra el uso de la lengua.

Tiene carácter descriptivo porque a partir de la observación se presenta a detalle fenómenos sociales y culturales, se intenta explicar el mismo a través de la exploración del contexto en el que acontece el evento. Esta exploración supone interacción entre investigador e investigado en un lugar donde se produce el conocimiento, suceso que llega a ser central, y el resultado de la investigación es considerado como una

construcción, una interpretación, una versión de las cosas. Se investiga un modelo social donde la posición y contexto cultural del investigador son tomadas en cuenta como parte del mundo social, no como una entidad libre y exenta (Op cit. 11).

La investigación cualitativa a través de la etnografía, “busca descubrir el sentido o significado que los actores sociales dan a su realidad” (Sichra 2006:18). A través de técnicas investigativas como la observación, entrevistas, conversaciones espontáneas e indagaciones se intenta descubrir formas particulares del foco de estudio, en un espacio, tiempo y forma determinados, considerando formas de vida local que rodea a la temática de investigación: expresiones culturales, actividades particulares, procedencia, cantidad de habitantes, relaciones institucionales, funciones y obligaciones de los actores sociales.

2.2. Metodología utilizada

En el trabajo se empleó primordialmente la observación mientras se convivía como un miembro más de las familias, durante dos meses en gestiones diferentes (octubre 2009 y mayo 2010). Adopté la metodología etnográfica por su carácter descriptivo y además porque:

El transcurso de la investigación no depende solo de la voluntad del etnógrafo, sino con su interacción con personas que, como él, interpretan de algún modo la realidad. Más que ninguna otra forma de investigación social, en etnografía dependemos de nuestros informantes: nos interesamos por sus visiones del mundo, tratamos de comprender el sentido de sus prácticas, intentamos seguir sus pasos y su ritmo de la construcción de su sociedad y su cultura. No abordamos esta tarea en blanco: llevamos una idea del proceso. Pero esta idea debe permitir desplazamientos insospechados de nuestra atención y prever vueltas atrás en el método. (Velasco y Díaz de Rada, 1997: 91-93)

La etnografía permite un análisis de prácticas culturales por su carácter abierto, pues no pone límites, porque apela a la creatividad del etnógrafo para recabar información y hacer su interpretación a través de la observación, entrevistas, conversaciones e historias de vida.

La exploración del proyecto de investigación, estuvo sujeta exclusivamente a la observación participante porque “los fenómenos examinados son seres humanos animados y conscientes, con los que el investigador ha de interactuar necesariamente” (Goetz y LeCompte 1988:79).

Hammersley y Atkinson (1994:23) sostienen que la tarea de la etnografía consiste en realizar descripciones culturales; no imposiciones de simples categorías y arbitrariedad

del investigador sobre una realidad compleja. En ese sentido “la centralidad del significado tiene como consecuencia que el comportamiento de las personas sólo pueda ser entendido dentro un contexto”.

En palabras propias, la metodología etnográfica por su carácter flexible abierto a la creatividad del investigador propicia autonomía investigativa. El investigador puede comparar y contrastar pensamientos y construir interpretaciones a través de los acontecimientos experimentados en carne propia, siendo un elemento más de los sucesos cotidianos.

2.3. Estudio de caso

El estudio de caso admite tener observaciones de agentes y situaciones comunicativas de menor cantidad repetidas veces con suficiencia hasta llegar a una “saturación informativa” (Rodríguez, Gil y García 1999:75) porque “la nueva información no aporta nada nuevo” (Ibid).

Estudiamos un caso cuando tiene un interés muy especial en sí mismo. Buscamos el detalle de la interacción con sus contextos. El estudio de casos es el estudio de la particularidad y de la complejidad de un caso singular, para llegar a comprender su actividad en circunstancias importantes (Stake 1998: 11)

Por lo anterior, en esta investigación se exploró a detalle cuál es el suceso con la lengua aymara en la ciudad de Cochabamba, observaciones a personas hablantes y detectar algunos modos empleadas por las familias para mantener viva la lengua. De esta manera, el estudio de caso tomando en cuenta la adecuación de “la selección de la información de acuerdo con las necesidades teóricas del estudio” (Rodríguez, Gil y García 1999:75), es un proceso merecedor de ser tomado en cuenta pues “la única exigencia es que posea algún límite físico o social que le confiera entidad” (Op.cit: 92). Además, se caracteriza esencialmente por ser: “particularista, descriptivo, heurístico e inductivo” (Merrian 1988 citado en Rodríguez, Gil y García 1999:92). El estudio de caso se asocia “por su parte, a la generación, [...] la construcción y la subjetividad” (Goetz y LeCompte 1988:71), como también viabiliza un “proceso de indagación que se caracteriza por el examen detallado, comprehensivo, sistemático y en profundidad” (García Jiménez 1991: 67).

En este sentido, se tomó como muestra a cuatro familias de un mismo tronco familiar (es decir que las cuatro familias son parientes de sangre y por ende cada integrante lleva un mismo apellido como materno o paterno), por las relaciones profundas “cara a cara” de todos los días y porque en esos dominios familiares, los acontecimientos son

trascendentales, porque toda acción responde a objetivos de la familia en conjunto, por el mismo hecho de que son familiares y tienen unidad emocional como biológicamente, que permite el desenvolvimiento en plenitud de sus integrantes.

2.4. Técnicas de estudios

La investigación implicó observación participante, entrevistas a profundidad, historias de vida y conversaciones espontáneas.

2.4.1. Observación participante

En la investigación de tipo social, es imposible mantenerse inerte, de uno u otro modo se interviene en los acontecimientos, además la presencia sola es motivo de variar la naturalidad de los sujetos de investigación. Por esta razón, es casi obligatorio tomar en cuenta las técnicas como la observación participante. Porque además en la misma medida que se observa, somos observados, es una situación recíproca. Por un lado, mientras el investigador pone interés en una situación como los usos de la lengua materna en los inmigrantes con incógnitas mantenidas en la mente como ¿qué dice? ¿Qué está hablando?, los investigados se estarán preguntando ¿Por qué pregunta mucho? ¿Qué está escribiendo? (María, BVB, 3/05/2010)

En la investigación participativa a) se combina la participación con la investigación, superando de esta forma los procedimientos tradicionales de conocimiento llegando a la unión de teoría y práctica; b) se acentúa el compromiso político desde una posición crítica emancipadora; c) se potencia el carácter educativo de la investigación y la necesidad de devolver lo investigado a la población, como medio de empoderamiento, y d) todo ello desde una perspectiva comunitaria. (Rodríguez et al. 1999:56)

En esta perspectiva, se empleó la observación participativa como técnica de estudio y recojo de datos, desde la condición de ser un miembro más de la muestra, en este caso, miembro de las familias foco, asumiendo la participación en todas las actividades posibles. A la vez, dándole sentido a la observación, en la medida que se determinó aspectos como qué, a quién/es, cómo, cuándo y dónde se observa, cuándo se registran las observaciones, qué observaciones se registran. De esta manera, el estar guiado por un tema de interés, diferencia de otras prácticas más o menos cotidianas de observación (Rodríguez et al.1999:150).

2.4.2. Entrevistas en profundidad

La convivencia con los participantes de la investigación y más aún si es estudio de caso, significa estar cotidianamente en contacto en reiteradas veces y por ende conversar a

menudo. Estas conversaciones rutinarias, nada parecidas a una entrevista formal de preguntas y respuestas, son denominadas entrevistas en profundidad. Al respecto, Taylor y Bodgan (1997:101) sustentan:

Las entrevistas en profundidad siguen el modelo de una conversación entre iguales, y no de un intercambio formal de preguntas y respuestas. (...) el rol implica no solo obtener respuestas, sino también aprender qué preguntas hacer y cómo hacerlas.

Por otro lado, Taylor y Bodgan afirman que la entrevista en profundidad y la observación participante tienen mucho en común, pues en ambos casos “se avanza lentamente”, se inicia con preguntas no dirigidas de otras temáticas (podrían ser coyunturales de las noticias o sucesos del barrio) de interés del entrevistado, a manera de identificar formas de elaborar preguntas y aprender lo que es importante para el entrevistado antes de abordar las preguntas del tema en cuestión. De las entrevistas a profundidad pueden desprenderse las historias de vida.

2.4.3. Historias de vida

A través de la historia de vida según E.W. Burgers (en Taylor y Bodgan 1997:102) “se revela como de ninguna otra manera la vida interior de una persona, sus luchas morales, sus éxitos y fracasos en el esfuerzo por realizar su destino en un mundo que con demasiada frecuencia no coincide con ella en sus esperanzas e ideales”. Estos relatos, por sus características, aportan de gran manera en el proceso de interpretación de los datos, además consolidan algunos registros de observaciones que no se sostienen por si solos en la argumentación.

La historia de vida es una forma de introducir también los aspectos de la entrevista. En el trabajo de campo se hizo estratégico solicitar la historia de vida. Sólo al decir “contame tu historia de vida” el participante liberó todas sus experiencias positivas y negativas, y en el momento en que ya no encuentra qué contar, introdujo las preguntas de interés de la investigación. En la investigación funcionó en la segunda etapa de convivencia, cuando contaba con la confianza de los entrevistados.

2.5. Descripción de la selección de sujetos de investigación y unidades de análisis

De acuerdo con Hammersley y Atkinson (1994:59-60), la metodología etnográfica supone tres grandes dimensiones a la hora de tomar la muestra para la investigación: El tiempo, la gente y el contexto. Conforme transcurre el tiempo, las relaciones o dinámicas sociales como lingüísticas suelen cambiar, la gente modifica sus formas de interacción y no es la

misma en todos los contextos. “Se debe decidir dónde y cuándo observar, con quien conversar, así como qué información registrar y cómo hacerlo” (Op cit.: 59). En el proceso no solo se toma lo que es relevante, sino también los datos disponibles, por ello es importante establecer los criterios de selección de la muestra.

Tomando en cuenta la versión de Hammersley y Atkinson (1994), en la investigación seleccioné a cuatro familias inmigrantes aymaras de la comunidad de Ch’apich’apini cuarta sección de la Provincia Inquisivi del departamento de La Paz – Bolivia, relacionados con los criterios claramente establecidos más adelante.

De las familias aymaras presentes en la ciudad de Cochabamba identificados por Albó en 1995, Antequera en 2007 y personalmente en 2009, elegí a cuatro familias ch’apinenses, miembros de un solo núcleo familiar, especialmente a aquellos que respondían a los siguientes criterios:

- Hablantes de la lengua aymara
- Cantidad de generaciones (abuelos, padres y nietos)
- Número de miembros en cada generación, al menos tres miembros por cada generación
- Dispersión en las edades
- Inmigración reciente
- Predisposición de la familia a colaborar con la investigación

Los miembros de las familias participantes de la investigación responden a las siguientes características generales:

- Son cuatro familias que participan en la investigación, todas son parte del mismo tronco familiar (BG, WB, BCH y MB).
- Las familias son de origen aymara, la familia BCH la componen aymara-quechua y la familia MB aymara-aymara pero de diferentes regiones, Orinoca de Oruro y Ch’apich’apini de La Paz, respectivamente.
- Existe presencia de la lengua aymara en las cuatro familias.
- Son de tres generaciones: padres considerados como los adultos, los hijos comprendido por jóvenes y adolescentes y por último los nietos, niños.
- La edad de las familias se dispersa entre 2 a 53 años de edad.
- La familia madre (BG) la componen siete miembros, de ésta se ramifican tres familias. La familia mayor (WB) contiene siete miembros, la siguiente (BCH) tres y

la última familia (MB) es de ocho integrantes. En total, son veinticinco personalidades que forman parte de la investigación.

- La familia BG, completa, radica en la ciudad hace siete años. La familia WB hace dos años, el siguiente BCH, como familia, hace tres años y la última familia MB hace cuatro años.
- Los miembros de la familia madre BG y la familia BCH tienen actividades diversificadas en distintas ramas del área urbana (los varones en albañilería y las mujeres como operarias de algunas empresas y trabajos domésticos por ejemplo atención de tiendas). Los de la familia WB y MB comparten unidad de actividades, es decir que toda la familia se dedica a un tipo de ocupación familiar.
- Todos viven en la zona sur, procuran mantener prácticas comunitarias: sembradíos, tenencia de animales (oveja, gallinas), producción artística (tejidos en lana de oveja), empleo de idioma materno en las relaciones vecinales y en la asistencia a grupos sociales (religioso).
- Los habitantes del barrio de residencia de las familias de la muestra son trilingües aymara, quechua y castellano.
- Mantienen relación con la comunidad de origen de distintas maneras.

2.5.1. Los participantes del estudio

Fam ilia	Suti Nombre	Parentesc o de 1er grado	Parentesc o (ego abuelos)	Mara edad	Genera ción	Lengua materna	Procedencia	Irnaqa actividad
BG	Aurelia	Tayka/ madre	Awicha/ abuela	53	Adulta	Aymara	Ch'apich'apini	Cocina, teje camas, tullmas y pasteas ovejas
	Eulogio	Awki/ padre	Achila/ abuelo	53	Adulto	Aymara	Ch'apich'apini	Construye casas lejos de casa
	Wilson	Yuqa/ hijo	Yuqa	22	Joven	Aymara	Ch'apich'apini	Elabora tortas, pasteles en Quillacollo
	Cris	Pucha/ hija	Pucha/ hija	19	Joven	Aymara	Ch'apich'apini	Estudia en colegio y asiste al PDA
	Bertha	Pucha/ hija	Pucha/ hija	17	Joven	Aymara	Ch'apich'apini	Vende en la tienda manaco y estudia en colegio
	Arielo	Yuqa/ hijo	Yuqa/ hijo	15	Adolesc ente	Aymara	Ch'apich'apini	Estudia en colegio
	Fabi	Chanaku/ hija menor	Chanaku/ hija menor	10	Niña	Aymara	Ch'apich'apini	Estudia y pasteas ovejas a veces
WB	Imi	Tayka/ madre	Pucha/ hija	30	Adulta	Aymara	Ch'apich'apini	Cocina, teje tullmas
	Ezequil	Awki/ padre	Tullqa/ yerno	37	Adulto	Aymara	Wariqalluni	Albañil
	Carlo	Taynisa/ hijo mayor	Allchhi/niet o	13	Adolesc ente	Aymara	Ch'apich'apini	Estudia en la escuela
	Wilma	Pucha/ hija	Allchhi	10	Niña	Aymara	Ch'apich'apini	Estudia y pasteas ovejas a veces
	Eriko	Yuqalla/ hijo menor	Allchhi	8	Niño	Aymara	Ch'apich'apini	Estudia en la escuela

	Josi	Yuqalla/ hijo menor	Allchhi	5	Niño	Aymara	Ch'apich'apini	Estudia en la escuela
	Bladi	Yuqalla/ hijo ultimo	Allchhi	3	Niño	Aymara	Ch'apich'apini	Juega
BC H	Eddy	Awki/ padre	Yuqa	28	Adulto	Aymara	Ch'apich'apini	Construye casas lejos de casa y es taxista
	Maria	Tayka/ madre	Nuxch'a	26	Adulta	Quechua	Waylluma-Potosi	Cocina, borda y teje
	Neyson	K'ata Yuqalla	Allchhi	2	Niño	Aymara/ castellan	Victoria Bajo	Juega
MB	Milano	Awki/ padre	Tullqa	42	Adulto	Aymara	Orinoca-Oruro	Produce mermelada
	Hilda	Tayka/ madre	Pucha/ hija	26	Adulta	Aymara	Ch'apich'apini	Produce mermelada
	Jenry	Taynisa/ hijo mayor	Allchhi	15	Adolescente	Castellano	Zona sur – Cochabamba	Estudia y ayuda en la producción de mermelada
	Heidi	Pucha/ hija	Allchhi	11	Niña	Castellano	Zona sur – Cochabamba	Estudia y ayuda en la producción de mermelada
	Lorena	Pucha/ hija	Allchhi	11	Niña	Aymara castellano	Ch'apich'apini	Estudia y ayuda en la producción de mermelada
	Beatriz	Pucha/ hija	Allchhi	9	Niña	Castellano	Zona sur – Cochabamba	Estudia y ayuda a sus padres
	Patricia	Pucha/ hija	Allchhi	5	Niña	Castellano	Victoria Bajo	Estudia y Juega
	Estefani	Chanaku/ hija menor	Allchhi	3	Niña	Castellano	Victoria Bajo	Juega

2.5.2. Unidades de análisis

Rodríguez et al (1999:98) menciona que:

Cuando se opta por un diseño de estudio de caso, ya sea único o múltiple, el mismo puede implicar más de una unidad de análisis. Cuando deseamos analizar una realidad, el estudio de la misma puede considerar a esta realidad como una totalidad única, de forma global. O también puede llegar a ser importante el considerarla como constituida por una serie de unidades cuya peculiar caracterización exige un tratamiento diferenciado.

El caso objeto de estudio puede ser una familia, y el análisis se puede centrar en el comportamiento de usos lingüísticos de los miembros de esa familia por generaciones (adultos mayores, adultos, jóvenes, adolescentes y niños). Tal como Martínez (2000:27) ratifica “cualquier grupo humano que constituya una entidad cuyas relaciones estén reguladas por la costumbre o por ciertos derechos y obligaciones reciprocas”.

Con la intención de describir (quién habla, a quién, dónde, cuándo y con qué fin (Fishman 1995:35) en el presente estudio se toma como unidades de análisis espacios de interacción lingüística, situaciones comunicativas en aymara y tiempos de uso de la lengua aymara, durante los sucesos cotidianos de cuatro familias aun culturalmente homogéneas. En vista de que “los miembros de un grupo étnico, cultural o situacional

comparten una estructura lógica o de razonamiento que, por lo general, no es explícita, pero que se manifiesta en diferentes aspectos de su vida” (Martínez 2000:28), se establece de manera general los dominios donde hacen presencia rutinaria e interacción lingüística los hablantes aymaras.

ESPACIOS	SITUACIÓN COMUNICATIVA EN AYMARA	TIEMPO
Hogar (patio, cocina, dormitorio, corral de animales)	Conversaciones nietos con abuelos	En la hora de los desayunos, cenas y los días domingos, porque son los únicos momentos en que la familia está reunida. Las tardes de los días lunes a viernes. Visitas, fiestas, en la wathiya ³
	Plática padres e hijos	
	Plática entre niñas/os	
	Plática entre mayores (mayores de 18 años)	
	Con visitas	
Vecindario (tienda, la cancha de fulbito, la pampa de pastoreo, aguatero)	Plática de las/os mayores de la familia con las/os vecinas/os	Durante el trayecto al mercado u otros lugares del centro de la ciudad Durante las concentraciones del vecindario para reuniones
	Plática de las/os niñas/os de la familia con sus pares del vecindario	Durante el juego de la pelota, de la cachina, de las llantas y escondidas
	Interacción lingüísticas mayores con niños	Desayunos y domingos
Iglesia	Interacción lingüística con los feligreses de la iglesia religiosa	Los días domingos
La cancha (mercado)	Relación lingüística de los miembros que asisten al mercado con las señoras/es del venteras/os	Los días miércoles y sábado
Comunidad Durante el pastoreo de animales, en el trabajo de la chacra.	Relación lingüística con los comuneros	Durante las conversaciones surgidas en el momento

De acuerdo a la modalidad etnográfica, convivencia con los participantes de investigación, el estudio estaba abierto para hacerlo en la ciudad de Cochabamba como en cualquier lugar de interacción lingüística. En este sentido, acompañé a las familias cuando fueron a la comunidad, por lo que también obtuve datos de las relaciones comunicativas en la comunidad.

2.6. Instrumentos

Para el registro de la información usé el diario de campo, siendo éste el instrumento donde plasmé la información tal como lo recogí de manera directa. Posteriormente, sistematicé la información en el cuaderno de campo (ordenador), instrumento que permitió posteriormente el análisis y la interpretación de la información.

³ La wathiya consiste en hacer cocer papa, carne, oca bajo la tierra, calentada previamente.

Para la recolección de datos utilicé las guías de observación y de entrevista que se aplicaron a los integrantes de la familia, como a las personas involucradas con las familias aymaras. Estos instrumentos fueron elaborados de manera no estructurada, simplemente contienen algunas preguntas orientadoras, por ejemplo, para la observación: ¿Quién habla? ¿Con quién habla? ¿Dónde habla? ¿Cómo habla? ¿Con qué propósito habla? ¿Cuál la temática de habla? Las preguntas de la entrevista fueron producto de la observación en relación al uso y desuso del idioma aymara. Para complementar la información, utilicé cámara fotográfica y reportera.

2.7. Procedimiento de recolección

Para ejecutar el trabajo de campo, procedí de la siguiente manera:

Primero. Realicé los contactos con la familia aymara extensa y a través de ella, con personas con quienes la familia tiene relación cercana. Así obtuve el consentimiento de la exploración.

Segundo. Generé ambiente de confianza con la familia durante unos días, antes de iniciar con la convivencia, con la temática de conversación de los familiares donde están, qué hacen, quienes van a la comunidad, cuándo, como una especie de reconocimiento e informarse de los rumbos de cada familiar.

Tercero. Conviví con las familias, con el propósito de registrar los usos lingüísticos aymaras in situ, de los miembros de las familias.

Cuarto. Acompañé a los miembros de las familias a los espacios de mayor concurrencia en la ciudad así como a la comunidad de origen.

Quinto. Una estrategia relevante para la investigación fue que, aparte de las semanas estipuladas, fui de visita a la familia los fines de semana y días festivos por la cercanía.

En esta perspectiva del trabajo de campo, la investigación y correspondiente recolección de datos se inició desde el primer día de contacto con la familia. En esta investigación de carácter etnográfico, por ser holística, se hace difícil desintegrar las situaciones de observaciones en pasos.

2.8. Procesamiento de datos

Los datos fueron procesados conforme los siguientes pasos:

1ro. Transcripción de datos: de audio, fotografías, videos y diario de campo.

2do. Lectura a detalle de todos los datos transcritos más de 5 veces.

3ro. Los datos que confluían fueron los que formaron las categorías. La construcción de las tablas lingüísticas (a través de las preguntas orientadoras qué idioma, quién, dónde, cuando, por qué, para qué) en base a la observación y entrevistas tuvieron un rol primordial para la conformación de las categorías (ejemplos en anexos).

4to. Redacción en bruto del texto, es decir, simplemente describí los sucesos incluyendo evidencias, iniciando por la categoría más extensa en relación al uso del idioma aymara.

5to. Revisión de la fundamentación teórica, e inclusión de subtítulos emergentes de la investigación.

6to. Análisis e interpretación de la descripción, en base a datos de la observación, entrevistas, historias de vida, conversaciones espontáneas, fotografías, imágenes y teoría relacionada.

7mo. Elaboración de conclusiones y propuesta en base a los resultados arribados.

El proceso de descripción y lectura de los sucesos lingüísticos de las familias, hicieron que recordara y analizara las experiencias lingüísticas por las que atravesé en mi infancia. Ha sido una oportunidad de identificar responsables, por qué y cómo lograron separarme de la familia aymara. A pesar de la intensión de apartarme de los aymaras no se consumó los objetivos de la escuela (eliminar la lengua aymara en Delia).

La madre P. (trabajaba en la escuela) me ha dicho –no les hables en aymara a tus hijas, tienes que hablarles en castellano, porque ellas no van a poder estudiar- por eso yo, ya no les he hablado en aymara (Francisca, Cochabamba 01/02/2011).

Mi pregunta de vida siempre fue ¿Quién soy? De niña cuando vivía en Kami (Provincia Ayopaya de Cochabamba, ubicado en el cerro Kami colindante con el cerro Chachakumani de la Provincia Inquisivi La Paz, el que en sus faldas cobija a Ch'apich'apini) tuve algunas interrogantes a causa de la variedad de mi uso lingüístico, que en su momento no fueron aclaradas para mi comprensión.

Recuerdos lingüísticos:

Alrededor de mis 8 años, en un juego entre niños y niñas la señora Donata⁴ lanzó unas carcajadas fuertes ¡uqi, ja ja ja uqi ja ja ja, qué es uqi pues, no se dice uqi se dice plomo! (Donata, década de los ochenta)

⁴ Era la vecina en Kami.

En mi niñez experimenté sucesos lingüísticos que me llenaron de dudas sin respuestas. El trabajo con trinitarios me ayudó a empezar con la indagación sobre ¿Quién soy? La Maestría⁵ me ayudó a identificarme como lo que soy y siempre lo fui. Siempre viví como aymara, pero sin saber que era aymara. La investigación etnográfica principalmente la convivencia con familias aymaras, pude consolidar quién soy. Esta reflexión a través del estudio junto con algunos miembros de mi pueblo, la convivencia con compañeros de estudio, el análisis y la orientación de personas del centro académico contribuyeron de gran manera primordialmente en mi ser como aymara, el cual me libera de todo tipo de prejuicios y complejos, pero no del todo, porque al pueblo aymara no la hago yo sola. Mi pueblo aún demuestra, a través de sus actos cotidianos, escepticismo ante la lengua aymara.

2.9. Consideraciones éticas

En el mundo andino se considera que todo ser tiene vida (humano, animal, plantas, objetos, espíritus) como señala Mazorco (2008), y por ello todos ellos, es decir todo ocupante terrenal, espacial y deidades merece los mismos tratos, nadie goza de jerarquías. En este sentido, durante la convivencia con la familia, se aplicó todas las capacidades de relaciones humanísticas (empatía, sensibilidad, escucha, paciencia) y naturales (participación de las actividades cotidianas: pelar papa para el almuerzo, lavar los platos, pastear las ovejas, tejer tullmas, ir a la reunión escolar) en los espacios y tiempos donde se permitió mi presencia.

El problema surge cuando se presenta la hora de justificar mi presencia en el ámbito familiar durante un mes. Ellos cuestionaron por qué y para qué deseo convivir con ellos, tal como sucedió en Valle Sacta⁶ (05/2009). En una charla familiar con hermanos y padres míos resolvimos ir con el objetivo de aprender la lengua para el futuro laboral. Sin embargo, me pareció incómodo, poco responsable y, además, no es una razón muy fuerte. En todo caso, me dirían que vaya a la comunidad, que allá sería más efectivo. En ese sentido, llegué a la conclusión de decirles lo que realmente busco (observar quienes,

⁵ Este término lo concibo como: investigación cultural, análisis de experiencias propias, lecturas de otras experiencias.

⁶ El trabajo de campo en Valle Sacta ubicado en el Trópico de Cochabamba se realizó el mes de mayo de la gestión 2009. Allí fuimos tres participantes de la VI versión de la Maestría en EIB a realizar el trabajo de campo con los estudiantes de Ciencia de la Educación. Varios de los estudiantes observados esperaban un taller o charlas, pero no un acompañamiento y observación, entonces surgían las preguntas ¿qué van hacer? ¿se caminan no más? ¿a qué han venido? Algunos estudiantes al no obtener respuestas claras y concisas mostraron molestias, porque pensaron que fuimos con otras intenciones investigativas.

donde, cuando y cómo hablan aymara), con una previa reflexión respecto de la lengua aymara.

Con la intención de no generar ningún tipo de estímulo favorable a la investigación, se tuvo que cuidar muchos aspectos, por ejemplo en cuanto a lo económico. Obtuve fotografías a los integrantes de la familia, ellos me pidieron que las revelara. A la hora de devolverles las fotos, no supe si cobrarles o no el costo del revelado. Decidí cobrarles el mismo precio que me costó revelarlas para no entorpecer ni estimular el comportamiento natural. Además, si se presentaría esta situación en otro momento y tiempo, este trabajo se cobraría.

2.10. Reflexión sobre el investigador frente a los sujetos de investigación

No es nada agradable ser observador y entrevistador como agente investigador. Obtener datos con fines académicos provoca un constante autocuestionamiento ¿qué estoy haciendo? ¿Para qué? El único consuelo para apaciguar las sospechas de algunos miembros era mostrarles lo que hacía (los escritos en el cuaderno de campo, mostrarles las fotografías a través del ordenador, mostrarles las transcripciones en el ordenador). Pero, aun así, no creí satisfacer las silenciosas molestias que sus ojos delataban. Sentí la necesidad de mostrarles lo que escribí en el libro, explicarles dónde y ante quiénes será publicado y para qué. Además, les prometí que cuando el libro esté terminado, les entregaría un ejemplar para que vieran qué es lo que se escribió de la vida cotidiana durante el estudio de campo.

Aún no contenta con la explicación verbal, les mostré el primer borrador de la descripción de los resultados. Frente a lo cual, Emi dijo “*walikiski ya nanaka kuna ukhama luraña atxapxa*”⁷ (Emi 12/11/2010). Escuchar la lectura de evidencias les generó risas “*ja ja ja ja ukhamati parli ja ja ja*” (Ibid). Aurelia dijo “*jaya ukhamapiniski ya*” (Aurelia 12/11/2010) ratificando los datos obtenidos. Les causó gracia y sorpresa que aparezcan escritos sus propios usos lingüísticos. Fue entonces cuando por fin sentí no estar cometiendo atropellos indecentes a espaldas de la familia, quedando aclarado que se escribieron aspectos con los cuales están de acuerdo. Las más interesadas en tener en sus manos

⁷ Está bien, nosotros qué vamos a poder hacer así.

“el libro de historia de vida”⁸ fueron Wilma y Fabiola, porque en cada visita preguntaban por él.

En la comunidad también se generó tensiones con los entrevistados, pues se entendió la conversación con el Dirigente y otros comunarios como una excusa para “obtener terrenos” o algo relacionado con la tierra, a pesar de haber aclarado en términos contextualizados que sólo se trataba de una investigación del uso de la lengua aymara en la ciudad de Cochabamba con inmigrantes ch’apinenses.

La investigación indudablemente es una herramienta muy poderosa para la reflexión sobre los actos cotidianos y de casos específicos poco o nada explorados. Pero tiene un costo, el de la intromisión en vidas privadas.

“A veces el desempeño de un rol familiar en un escenario representa algunas ventajas: se obtiene el acceso con mayor facilidad; el observador tiene algo que hacer; las personas no se inhiben en su presencia; algunos datos se pueden obtener con menos dificultad” (Taylor y Bodgan 1996:54). Es un aspecto que favoreció mi condición de observadora participante, sin embargo es importante tener en cuenta que el egocentrismo podría distorsionar la naturalidad de los observados. Ya no podría tener una confiabilidad que se espera.

⁸ Se puso ese nombre al escrito de la tesis, porque pensé que no entenderían el término tesis.

CAPÍTULO III

Fundamentación Teórica

La investigación trata sobre el uso de la lengua aymara por familias inmigrantes de Ch'apich'apini, Provincia Inquisivi del departamento de La Paz, en la ciudad de Cochabamba.

La dinámica social, cultural y lingüística convoca a realizar estudios y reflexiones para comprender nuestra situación como aymaras. En este sentido, atribuyendo mayor atención a la lengua aymara ch'apinense, realizo un estudio de tipo sociolingüístico, con la finalidad de analizar los procesos de dinamización de la lengua aymara en las familias.

A través de los estudios sociolingüísticos generados en los años sesenta, realizados por Fishman, Hymes, Romaine, Hudson, Lomas, Fasold, Appel y Muysken⁹, y los aportes basados en datos más cercanos a nuestra realidad de Albó, Sichra, Sucho, Mamani, Apaza Ignacio, Layme y otros, intento comprender y explicar la presencia, persistencia y continuidad de la lengua aymara, las relaciones con los factores sociales en el proceso de adaptación familiar en la ciudad de Cochabamba con usuarios mayoritariamente castellano y quechua.

3.1. Nociones de sociolingüística

3.1.1. Sociolingüística

La sociolingüística data de tiempos contemporáneos, “El término sociolingüística fue utilizado por primera vez por H. Currie, en 1952, en un artículo publicado en el Southern Speech Journal; en él se define la sociolingüística como la disciplina que estudia las relaciones entre lengua y sociedad” (Areiza et al 2004:2). Tal definición se presenta después con más precisión en los siguientes términos: “la preocupación de la sociolingüística es el hecho lingüístico en relación con el grupo social o el grupo de individuos que lo utiliza” (Op.cit.:5).

Por su parte, Fishman explica que: “El propósito de los Currie era buscar una unión interdisciplinar de la lingüística y la sociología pues defendían la tesis de que el habla humana es, sobre todo, un acto social dentro de un contexto también social” (Fishman 1995:12). Lo que Fishman quiere decir es que la lengua es parte de la sociedad, se estudia la lengua como un factor para comprender las actitudes o estructura social. Areiza

⁹ No quiero decir que solo son ellos, sino que hay muchos más.

et al. (2004) explican que, a través de los factores sociales, se intenta comprender lo lingüístico.

Según Labov: “language as it is used in everyday life by members of the social order”¹⁰ [la lengua tal como se usa diariamente dentro de un orden social]¹¹ Este autor afirma que la lingüística hay que verla en los discursos cotidianos -cuando el hablante usa el idioma, para conversar con el hijo, para regañarlo, cuando bromea con sus amigos o cuando dialoga con el vecino. Ver cómo varía con la influencia de ciertos factores: edad, sexo, cultura, política, cultura, tiempo y espacios. ¿Qué origina que una persona diga ahisito y otro diga ahí? ¿Por qué Erik¹² dice t’axsando y Fabiola¹³ dice lavando? ¿A causa de qué y por qué varían los usos lingüísticos en los grupos y ámbitos sociales? La relación que pudieran tener los factores sociales y culturales en la variación del uso particular de la lengua, empleada diariamente por unas u otras personas, es lo que Labov llama sociolingüística.

Fasold (1996:17), por su parte, opina que lo esencial de la sociolingüística “depende de dos hechos relacionados con el lenguaje a menudo ignorados por la lingüística. En primer lugar, la lengua varía -los hablantes pueden decir lo mismo de diversas formas-. (...) en segundo lugar, el lenguaje sirve a sus usuarios para cumplir un objetivo tan importante como el más obvio (...)” por ejemplo conversar. Una concepción similar a la de Labov, cuando menciona que el uso de la lengua tiene variaciones y que cumple objetivos del hablante.

La sociolingüística está relacionada también con otras ciencias, a través de las cuales se podrían explicar los fenómenos lingüísticos como las actitudes, percepciones, historia y organizaciones, tal como señala Yule:

La sociolingüística trata de las relaciones entre el lenguaje y la sociedad. Está en estrecho contacto con la antropología, a través de la investigación de la lengua y la cultura, y con la sociología, por el papel crucial que el lenguaje tiene en la organización de grupos e instituciones sociales. También está relacionada con la psicología social, especialmente en lo que se refiere a cómo se expresan las actitudes y las percepciones y cómo se identifican los comportamientos integradores o marginadores en un grupo. (Yule 1998: 272)

¹⁰ (Labov 1972:xiii) <http://books.google.com.bo/books?id=hD0PNMu8CfQC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>. Fecha de consulta: 17/09/2010.

¹¹ Traducción en Fishman (1995:14)

¹² Miembro de la familia WB, del estudio de campo.

¹³ Miembro de la familia BG, del estudio de campo.

La sociolingüística hace un seguimiento etnográfico y analítico de los fenómenos lingüísticos en personas y grupos de personas. Con la intención de describir más que explicar ¿qué es lo que influye en el hablante para que emitan ciertos términos y no otros? ¿cómo lo usan? y ¿para qué lo usan?

Fueron los estudios antropológicos los que brindaron atención a la lengua desde hace mucho tiempo atrás, pero de manera distinta a la sociolingüística, que desde los años sesenta ha “prestado gran atención a ese aspecto de la lengua que se puede observar directamente” (Sichra 2003:40), además de que “puede aportar mucha luz en la comprensión de la naturaleza del lenguaje y de la sociedad” (Hudson 1982:13), y aportar de gran manera en la planificación lingüística.

La sociolingüística realiza estudios, por lo general, con ciertos grupos sociales que comparten normas y/o características lingüísticas similares, no idénticas. Estos grupos se los llama “comunidad lingüística” (Areiza et al 2004:7) que significa según el mismo autor “tener algo en común (...) comunidad implica la participación de un conjunto de personas en la construcción de algo dentro de un espacio temporal y geográfico” (ibíd). Estas comunidades lingüísticas poseen una lengua. La sociolingüística pone especial empeño en estudiar, dentro de las comunidades lingüísticas, a las “comunidades de habla”, que son grupos mucho más pequeños que comparten por la cercanía geográfica de sus miembros y por la comunicación frecuente o cotidiana y los intereses comunes una variedad de la lengua, ciertas formas comunicativas, ciertos valores. Los estudios sociolingüísticos conducen a la comprensión de cómo funciona la lengua en un determinado contexto social cuando se produce el ‘*acto de habla*’ (Hymes) (Duranti 1992:256), con la finalidad de ver el paisaje completo, porque cada integrante de la sociedad es diferente del otro, y el tiempo modifica las formas de hablar.

Entonces ¿la sociolingüística sería la indicada especialmente para los pueblos eminentemente orales? De acuerdo como indican los autores, esta ciencia estudia el idioma en el preciso instante cuando se lo emite y cómo la sociedad utiliza la herramienta del idioma. Se adecuaba al estudio de las lenguas como el aymara que en estos momentos su fuerte es la oralidad, por ejemplo de los hablantes de aymara en Victoria Bajo, que tienen uso oral, variado y con funciones diversificadas en cada familia. Sin embargo, también tiene relevancia para el estudio de la práctica social de la escritura.

3.1.2 Funciones del lenguaje

La capacidad humana de comunicarse mediante un sistema de signos sonoros articulados que pueden transmitir las actitudes del hablante, con diferentes objetivos y propósitos es lo que se llama el lenguaje. Al respecto Halliday (1994:33) “El lenguaje se considera como la codificación de un ‘potencial de conducta’ en un ‘potencial de significado’, es decir, como un medio de expresar lo que el organismo humano ‘puede hacer’, en interacción con otros organismos humanos, transformándolo en lo que puede significar”. Al mismo tiempo argumenta que algunas funciones del lenguaje se deben cumplir en todas las culturas humanas, a las cuales denomina funciones de tipo sumamente general donde el lenguaje tiene que interpretar toda nuestra experiencia (acontecimientos, acciones...), algunas relaciones lógicas, expresar nuestra participación, como hablantes, en la situación del discurso (deseos, sentimientos, actitudes y juicios); tiene que ser capaz de estar organizado como discurso pertinente, y no sólo como palabras y oraciones de un libro de gramática o de un diccionario.

Luisa Martín Rojo (1995: 38-40), citado en Lomas (1999:197) presenta una serie de funciones socioculturales en las siguientes líneas:

- Función identificadora
- Función delimitadora
- Función de confrontación o exclusión
- Función privatizadora
- Función liberadora

La primera permite distinguirse de otros individuos, la segunda permite reconocer y delimitar su grupo social. La tercera se refiere al hablante que no participa de un dialecto social y se sentirá excluido cuando sus hablantes lo utilicen. La cuarta hace referencia a la creación de unidades léxicas para referirse a aquellas realidades que son relevantes para el grupo. Y la última hace alusión a las variedades que permiten la conformación y organización de creencias y valores, tomando como base los propios, sin proyectar sobre ellas prejuicios (Lomas 1999:197-198).

Pit Corder (1992:23) con una mirada psicológica, manifiesta que “la primera forma de aproximarnos a la lengua es viéndola como un fenómeno de la persona en particular. Tiene que ver con la descripción y explicación de la lengua como un aspecto de la conducta humana. (...); conducta que tiene como función principal la comunicación”. La utilidad de dicha conducta se la refiere como función social, ya que “no tiene ningún

sentido adquirir lo que se considera como una clase de conducta muy compleja, a menos que sea útil para el individuo y para la sociedad a la que pertenece”.

Cada realidad lingüística manifiesta diversidad de funciones, es una muestra que el uso de la lengua es un complemento primordial de cada ser humano: “(...) no es un elemento de la propia cultura, sino la base de todas las actividades culturales” nos dice Bloch y Trager (1942: 5) citado en Crystal (2001:54). Por eso, las funciones de la lengua se diversifican y se particularizan. Es así que “Cuanto más importantes y múltiples son las funciones que cumple una lengua para la gran mayoría de los individuos de la comunidad, tanto mayor es su vitalidad” (Sichra 2003:40). Sin embargo, el contacto entre hablantes, una de ellas en desventaja frente a la otra (como el aymara frente al castellano), podría frenar las funciones lingüísticas del grupo afectado.

3.1.3. Contacto de lenguas y fenómenos

La lengua aymara ch’apinense en Victoria Bajo está en contacto con variaciones de la lengua aymara, quechua y castellano. Dicho contacto genera ciertos fenómenos en el uso de la lengua aymara por las familias inmigrantes ch’apinenses, los cuales son claramente identificados, particularmente, por los pobladores en Ch’apich’apini. Por ejemplo, una comunaria decía: “*Eriku chaxru arsuski*” [Erik habla mezclado] (MF, Ch’apich’apini, 7/05/2010). Es decir que los visitantes urbanos a la comunidad hablan mezclado aymara con castellano, en especial los niños y adolescentes.

El contacto de lenguas, “según el caso, obedece a una serie de factores sociales, afectivos, psicológicos, económicos, políticos, migratorios, fronterizos, educativos, mas mediáticos, etc.” (Areiza et al 2004:112). Por ejemplo, el caso específico de la OTB Victoria Bajo, se debe a la inmigración de pobladores originarios aymaras y quechuas de distintos puntos del territorio boliviano, que conviven con los *lugareños* y se relacionan con otros en el centro de la ciudad por motivos de trabajo, negocio, religión y educación.

En el contacto entre hablantes de diferentes lenguas, “al principio, cada uno de los grupos en contacto procura mantener su integridad lingüística y cultural debido al sentimiento de lealtad con su lengua y su cultura” (Ibid), No obstante, en el caso específico de algunas familias de Victoria Bajo, si bien mantienen el idioma originario, están predispuestos para el aprendizaje, primordialmente, del castellano. Este es uno de los principales motivos de inmigración a la ciudad, porque en la comunidad predomina el monolingüismo (aymara)

(Pablo, BVB, 04/2010), a pesar de que los profesores estimulan el uso del castellano en la escuela.

El contacto de lenguas se refiere al encuentro y convivencia de hablantes con distinta lengua, en un mismo ámbito o comunidad social, cultural o geográfica. Y que esta coexistencia de alguna manera influye en la forma de uso de las lenguas, lo que significa que “el contacto de lenguas conduce inevitablemente al bilingüismo” (Appel y Muysken 1996:10).

3.1.4. Bilingüismo

El bilingüismo no es fácilmente definible, al hacerlo “ha de plantearse seriamente un problema que es central en las ciencias sociales” (Op.cit.: 12). “(...) el bilingüismo es un asunto privado: hace referencia a la biografía individual y a los contornos concretos en que determinados individuos viven” (Ninyoles 1972:30). Además “se han propuesto definiciones muy diversas del bilingüismo que van desde el pleno dominio simultáneo y alternante de dos lenguas hasta cualquier grado de conocimiento de una segunda lengua que se añada al dominio espontáneo que cualquier individuo posee de su primera lengua” (Siguán y Mackey 1989:17). Estos autores proponen “llamar bilingüe a la persona que, además de su primera lengua, tiene una competencia parecida en otra lengua y que es capaz de usar una u otra en cualquier circunstancia con parecida eficacia” (Ibid). Asimismo “cualquiera que emplee dos o más lenguas en alternancia es bilingüe” (Op.cit:11).

El bilingüismo no necesariamente se refiere a un hecho específico, sino es un fenómeno diversificado. Con ciertas escalas y maneras conforme en dónde, cuándo, cómo, cuáles y cuantas lenguas están en contacto. Siguan y Mackey (1989:29) mencionan que “una manera complementaria de identificar variedades de bilingüismo consiste en examinar las distintas formas de llegar a ser bilingüe”.

Continuando con Siguan y Mackey (Op.cit.:30) las formas de ser bilingüe son como sigue: La primera es cuando se adquiere la segunda lengua al mismo tiempo que la primera, durante la primera infancia o después de ella, etapa en la cual llegan a alcanzar un bilingüismo casi perfecto. Otra forma es cuando se aprende la segunda lengua en la escuela, caso frecuente en niños de familias inmigradas, la primera lengua seguirá siendo su lengua personal y cotidiana, mientras que la segunda será para contactos más

formales y de funciones sociales de alto nivel. La tercera forma de bilingüismo ocurre generalmente con el inmigrante adulto, se adquiere de forma espontánea, por contacto directo y sostenido con una segunda lengua, suficiente para la comunicación. Una cuarta manera es el modo académico en el propio país, tal como se aprenden las lenguas extranjeras, este tipo de bilingüismo favorece las estructuras lingüísticas y no la competencia comunicativa.

3.1.5. Bilingüismo en familias

El estudio de campo realizado se refiere a familias inmigrantes en proceso de aprendizaje de una segunda lengua (el castellano) con el objetivo de estabilizarse social y económicamente en el sistema urbano. Por ello, cabe puntualizar las peculiaridades de la introducción en la familia de un idioma distinto al materno en contextos urbanos.

Es en efecto, en el seno de la familia donde se fraguan las fidelidades lingüísticas, y es también en la familia donde se producen los cambios de lengua. Y es también en la familia, (...) donde se adquieren los bilingüismos más profundos. (Siguan y Mackey 1989:56)

La familia brinda confianza a sus integrantes. Sólo en el ámbito familiar, cada miembro puede poner en práctica sus aprendizajes lingüísticos antes de hacerlo fuera de ella. Sin temor a ser criticado. La familia admite errores y aciertos, conoce el origen, los objetivos y proyecciones familiares, vela por la estabilidad y superación familiar de manera conjunta. Por ende puede adecuar metodologías para la forma de aprendizaje de cada miembro, que orienten las interacciones lingüísticas externas e internas al hogar. La familia “Es uno de los lugares por antonomasia de la acumulación de capital bajo sus diferentes especies y de su transmisión entre las generaciones: salvaguarda su unidad para la transmisión y por la transmisión, a fin de poder transmitir y porque está en condiciones de hacerlo” (Bourdieu 1997:133).

Siguan y Mackey (1989) describen distintos tipos de familias bilingües. La que se acercan al caso de las familias ch’apinences es la siguiente:

La familia es monolingüe, pero la lengua que se utiliza en la familia es distinta de la lengua o de las lenguas de la sociedad exterior. El calificar la familia de monolingüe no implica que sus miembros no conozcan la lengua del exterior: lo que caracteriza a esta situación es que no la utilizan en sus relaciones familiares. A pesar de lo cual la lengua exterior penetra en el interior de la familia de muy diversas maneras: visitas, amigos, radio, televisión. También, como el caso anterior, si en el exterior se usan varias lenguas la mayor penetración será la de la lengua dominante. (Op.cit.:58)

Harding y Riley (1998:65) señalan cinco tipos de familias bilingües, una de ellas se refiere al siguiente:

Padres	Los padres tienen el mismo idioma nativo
Comunidad	El idioma dominante no es el de los padres.
Estrategia	Los padres hablan a sus hijos en su propio idioma.

Los autores aclaran que no todas las familias son bilingües en el mismo sentido, sino cada una construye su propio bilingüismo. Tal como sucede en las familias del estudio de campo. Son similares en algunos aspectos, pero en el tema lingüístico cada familia construye un bilingüismo particular. Un bilingüismo que funcione en el proceso de adaptación y estabilización en el sistema urbano.

Siguiendo con Siguán y Mackey, señalan que en el ámbito familiar cada miembro elige el idioma de interacción intrafamiliar debido a la influencia de los contactos fuera del hogar:

(...) habrá unos miembros que usarán exclusiva o preferentemente la antigua lengua y otros la nueva, y otros utilizarán la nueva o la vieja según a quien se dirijan. Así, los hermanos pueden hablar entre sí en la lengua exterior y en la antigua con sus padres. Otros padres hablan también la lengua nueva y usan la antigua sólo para dirigirse a los abuelos, etc. La penetración de la nueva lengua acostumbra a ocurrir más bien a través del hombre, en la medida en que éste trabaja fuera del hogar, y más bien a través de los jóvenes en la medida en que tienen mayores contactos interlingüísticos. También este tipo de familias es muy abundante en las situaciones de inmigración. (Siguán y Mackey 1989:58)

Cada miembro familiar, caso de los inmigrantes, por razones propias, hace uso de diferentes lenguas dentro la familia, con preferencia el idioma oficial de educación, si los intereses son educativos, caso familias del estudio de campo. El interés de estas familias (aymaras) circula alrededor de una educación que les brinde fuentes de empleo en el futuro. Entonces, hacen énfasis en el aprendizaje del castellano más que del quechua, porque los estudios superiores son a través del castellano, asimismo las relaciones de empleo en la ciudad se hacen en castellano.

3.1.6. Alternancia de códigos

El cambio de códigos o “la alternancia en el uso de los códigos (...) (es el) resultado de la mezcla de dos lenguas en iguales proporciones en determinados contextos conversacionales y de la habilidad para manipular los dos códigos” (Areiza Et.al. 2004:113). Según Grosjean (1982:145) la alternancia de códigos es el “cambio de lengua, [es decir] el uso alternado de dos o más lenguas en la misma expresión o conversación” (citado en Sichra 2003:293). “Tal alternancia puede abarcar desde mezclar una palabra, hasta alternar a mitad de oración y en bloques de habla mayores” (Hoffman 1991 citado

en Baker 1997: 120). Las alternancias pueden darse de acuerdo a ciertos intereses y realidades de los usuarios, Baker menciona que los propósitos de la alternancia varían con la edad y cambian con el aumento de la edad y la experiencia. Presenta las formas de alternancia de la siguiente manera:

- 1) Para dar fuerza a un argumento,
- 2) Porque no se conoce todavía una palabra en las dos lenguas
- 3) Por la facilidad y eficacia de la expresión,
- 4) Para repetir con el objeto de clarificar,
- 5) Para expresar el estatus y la identidad del grupo, para ser aceptado por un grupo,
- 6) Para citar a alguien,
- 7) Para interpolar algo en la conversación,
- 8) Para excluir a alguien de un episodio de la conversación,
- 9) Para cruzar límites sociales o étnicos, y
- 10) Para calmar la tensión en la conversación

El uso alternado de las lenguas no cuesta, “la alternancia puede ocurrir en cualquier situación, incluso entre hablantes con diferente capacidad de segunda lengua” (Sichra 2003: 297), “El individuo bilingüe pasa rápidamente y en apariencia sin esfuerzo de un sistema lingüístico a otro en función de los cambios en las circunstancias ambientales” (Siguán y Mackey 1989:19). Por lo general, el usuario no se detiene a pensar de hacer alternancia o no de códigos, simplemente emplea por exigencia de los oyentes o voluntad propia.

Por su parte, Sichra (2003:295) basada en los hallazgos del estudio del quechua en dos comunidades cochabambinas, Pojo y Cocapata, considera la alternancia de códigos “como una estrategia de la comunicación utilizada por los hablantes en determinadas situaciones sociales como parte de la acción verbal”. Entre las alternancias identificadas por la autora están: alternancia conversacional cuando aporta indicios de identidad; alternancia metafórica cuando tiene que ver con el contenido y alternancia correctiva cuando el hablante realiza una modificación dentro del esquema preestablecido de uso del lenguaje. Se usan estratégicamente códigos de las lenguas en contacto por distintas razones: por necesidad, por atracción o simplemente por gusto. De acuerdo como lo quiera el usuario para sus fines o funciones (Appel y Muysken 1996:177).

De lo anterior puedo concluir que la alternancia se genera por una diversidad de requerimientos, se genera alternancia de acuerdo a la circunstancia, como estrategia o como herramienta útil en el momento necesario para alcanzar objetivos de tipo personal.

3.1.7. Diglosia

De acuerdo a los estudios sociolingüísticos, se postula que el contacto de lenguas origina la alternancia de códigos. También se sostiene que la alternancia de códigos se genera por exigencia de los oyentes o voluntad propia. Por otra parte, existe, por diferentes razones, la necesidad de arrimarse a un tipo de lenguaje. A este uso discriminado de las variedades lingüísticas Charles Ferguson (1959) lo denomina diglosia (citado por Areiza et al. 2004:80). Suzanne Romaine (1996:64) señala: “Ocurre con frecuencia que cada lengua o variedad de las presentes en una comunidad multilingüe se especializa en una determinada función y sirve para propósitos específicos. Esta situación recibe el nombre de diglosia”.

En la misma línea de Romaine, Mamani y Chávez (2001:31) concluyen que “La diglosia es una categoría sociolingüística que se refiere a aquella situación social conflictiva en la que una o más variedades lingüísticas se ven subordinadas a las funciones que cumple en una sociedad determinada”. Es decir que cuanto más funciones cumpla un determinado lenguaje mayor será su prestigio, superpuesto a las variedades que cuentan con menos funciones. Caso del castellano de Cochabamba, ocupa todos los espacios institucionales públicos y privados, dejando espacio en el plano informal y familiar, en particular, al aymara. Se confirma de esta manera lo que Ninyoles (1972:36) argumentó, que la diglosia “tiene que ver con la sociedad y con la historia, y no solo con los limitados ambientes que parecen fundamentar nuestra observación inmediata”.

El término diglosia se explica a partir de nueve puntos según Ferguson: “la función, el prestigio, la tradición literaria, la adquisición, la estandarización, la estabilidad, la gramática, el léxico y la fonología” citado en Fishman (1995:72). La diglosia se refiere a la existencia de dos lenguas o más que cohabitan en un mismo territorio, una de ellas que se llama Alta goza de los nueve puntos que menciona Ferguson. La denominada como Baja tiene sus funciones pero en ámbitos e interlocutores reducidos debido a la sociolingüística predominante. La diglosia está íntimamente relacionada con las funciones atribuidas a una sola lengua cuando existen otras en el mismo ámbito.

3.1.8. Desplazamiento y lealtad lingüística

Cuando los intercambios lingüísticos en un grupo de hablantes dejan de hacerse en lengua A y pasan a hacerse en la lengua B. Si la mayoría de los hablantes reemplaza su

uso de lengua A por otra lengua B, estamos ante un proceso de desplazamiento lingüístico. Estos procesos “ofrecen a menudo tipos característicos de cambios, como la simplificación de estructuras gramaticales complejas, cambios que suelen resultar del uso decreciente de la lengua en ciertos contextos, con la correspondiente pérdida de opciones estilísticas” (Romaine 1996:73).

Por ejemplo, un inmigrante de una población de habla aymara, que tiene como lengua materna el aymara y conoce algunos términos del castellano, llega a Cochabamba; con el paso del tiempo, aprenderá y ampliará el castellano, y poco a poco, sus conversaciones con otros hablantes empezarán a ser en castellano. Posiblemente lleguen a ser totalmente en castellano en todos los ámbitos incluyendo el ámbito familiar, en ese caso, el desplazamiento lingüístico será completo. Romaine (1996:73): “La incapacidad de las minorías para impedir la intromisión de otras lenguas en el ámbito doméstico ha sido a menudo decisiva para el desplazamiento de la suya”. En un ámbito como Cochabamba, es difícil para los inmigrantes de comunidades originarias, como los aymaras ch’apinenses, frenar la penetración del idioma castellano en los hogares, porque las relaciones sociales se realizan en castellano, ejemplo es la educación de y en castellano.

El desplazamiento lingüístico también puede ser parcial, es decir puede que la lengua originaria conforme a sus funciones se conserve en otros contextos. Tal cual sucede con las familias foco (BG y WB) del estudio de campo. A pesar de que el castellano haya ingresado al hogar a través de algunos agentes familiares, la lengua aymara aún mantiene sus dominios, principalmente en la comunidad, allí los usuarios le atribuyen más funciones al aymara que al castellano. Lo que significa que el uso de cierta lengua tiene su espacio y dominio de acuerdo a las políticas sociolingüísticas asumidas por los hablantes.

Estas políticas asumidas pueden ser a raíz de la estructura social que pone en conflictos lingüísticos al hablante, en este caso, un hablante inmigrante con idioma diferente al nuevo lugar de residencia. Según Castelló et al (2001:9) se encuentra entre dos opciones a) asimilar la nueva lengua o b) lealtad a la lengua materna. “Dos posiciones que con todo son asimétricas, ya que en la asimilación nos encontramos con un grupo monolingüe, mientras que la lealtad a la lengua minorizada implica bilingüismo” (Ibid).

¿Qué es lealtad lingüística? Es una noción acuñada por Weinreich (1954). Según Fishman (1995:169) la lealtad lingüística es uno de los comportamientos afectivos de

actitud hacia la lengua. Por su parte Chirinos (2000:8) comenta “la idea de lealtad implica idea de voluntad (de ser leal o de no serlo)”, en todo caso la lealtad lingüística es una actitud de tipo positivo en relación a una lengua, “que implica la adhesión a una lengua a efectos de su mantenimiento, entonces las actitudes relevantes en los procesos de sustitución y normalización lingüística estarán referidas a la lealtad lingüística respecto a la lengua en retroceso” (Castelló 2001:8).

La lealtad lingüística en contextos urbanos supone usar dos idiomas la materna y la nueva, a pesar de ir contracorriente, adecuando cada lengua a dominios correspondientes, donde gocen de funcionalidad. Ser leal lingüísticamente supone cuán competente se es en la lengua, es decir si: entiende, habla, lee y escribe la lengua, los cuales podrían brindar más posibilidades de ser leal. No obstante, la lengua tiene diferentes funciones como la comunicativa e integrativa (Ninyoles 1971), por tanto también se diferencia la lealtad instrumental que hace alusión al grado de uso social de una determinada lengua (dónde, con quiénes, cuándo) y, por otra parte, la lealtad valorativa que habla de la lengua y no necesariamente en la lengua (Castelló et al 2001).

3.1.9. Mantenimiento y continuidad

La lengua mantiene vitalidad en la medida que está presente en distintos ámbitos, cuando se emplea en las “instituciones del Gobierno, la iglesia, organizaciones culturales” (Appel y Muysken 1996:58). Particularmente si la lengua es de la religión, caso de la lengua alemán estudiado por Kloss (1966) en Pensilvania, esto también sirve de ímpetu, para el mantenimiento de la lengua.

Siguiendo con el aporte de Appel y Muysken, la educación también es muy importante en relación al mantenimiento lingüístico. “Si la escuela favorece la competencia lingüística de los niños en la lengua minoritaria, y si aprenden a leer y a escribir en ella, se contribuirá a su mantenimiento” (Ibid).

Es cierto lo que Kloss, Appel y Muysken argumentan, que las instituciones contribuyen en el mantenimiento del uso de la lengua, pero no como lo haría la familia. La familia, en tanto considere que la lengua es propia y predisponga a verla como un lugar de confianza influye de gran manera en el sustento y reproducción lingüística, así como “asume (...) un papel determinante en el mantenimiento del orden social, en la reproducción, no solo biológica sino social, es decir en la reproducción de la estructura del espacio social y de

las relaciones sociales” (Bourdieu 1997:133) de igual manera asume de algún modo el uso cotidiano de la lengua materna.

La continuidad de la lengua tiene una estrecha relación con el uso cotidiano del idioma. Lo cotidiano significa el desarrollo de todas las actividades singulares: en el trabajo, en la familia o entre amigos. En la familia, lo cotidiano son las actividades hogareñas, discusiones, organización para algún trabajo, fiestas o paseos, solucionar problemas. Estas prácticas familiares permiten relaciones donde se “trama la continuidad de la cultura, el ejercicio del lenguaje, la permanencia del grupo como entidad delimitada y contrastante” (Bonfil Batalla 1981:25). Lo cotidiano se presenta como la base fundamental para el mantenimiento y desenvolvimiento único, singular y congruente con la proyección familiar. “La vida cotidiana se presenta como una realidad interpretada por los hombres y que para ellos tiene el significado subjetivo de un mundo coherente” (Berger y Luckmann 2001:36).

En tanto se conserve los espacios de autonomía como la familia y los ayllus en los andes como mecanismos de resistencia, será la cultura propia el sustento de la identidad y la base indispensable de la continuidad tanto lingüística como de los otros elementos culturales (Bonfil Batalla 1990:192).

3.1.10. Vitalidad lingüística

De acuerdo a algunos autores, la vitalidad lingüística se concibe como: “medida del uso visible y real del lenguaje” (Bouchard-Ryan et al. (1982:4) citado en Sichra (2003:40). Mounin (1979:89) citado en Lagos (2005:24) sostiene “vitalidad lingüística se refiere al...uso real de la variedad por parte de una comunidad de hablantes nativos”. En este sentido, el uso efectivo de la lengua como instrumento de comunicación es símbolo de vitalidad, porque se la puede escuchar a través de sus hablantes en cualquier espacio propicio, caso de los inmigrantes de las ciudades, los cuales se encuentran en contacto con otros hablantes de diferentes lenguas. En este caso existe la necesidad de elegir un idioma para cada ámbito comunicativo, lo cual no quiere decir que no exista vitalidad, sino elección de idioma por ámbito comunicativo. Cuantificar la vitalidad de una lengua se hace compleja, pero existe algunos factores que definen la vitalidad lingüística:

- a) La exclusividad de una lengua como instrumento de comunicación en determinados ‘ámbitos’, es decir, contextos institucionales en los cuales el uso de una variedad lingüística es reconocida por los hablantes como más apropiado que el uso de otra variedad.

- b) Las necesidades personales de los hablantes.
- c) Las características sociopolíticas de la relación entre los grupos dominantes y dominados-y sobre todo las consecuencias psicosociales en estos últimos-cuyas lenguas están en contacto.
- d) El status del grupo, y la lengua que habla, en el marco de la sociedad global.
- e) La importancia demográfica del grupo dentro de la sociedad mayor.
- f) El apoyo institucional, ya sea propio o externo, con el que cuenta la lengua para efectos de su reproducción y desarrollo.
- g) El grado de estandarización.
- h) Los procesos migratorios.
- i) Los procesos de industrialización y los cambios económicos. (Ibid)

De la misma manera, como existen factores que podrían definir la vitalidad lingüística, también existen otros que la afectan, entre ellos están:

Vitalidad		
Factores de estatus	Factores demográficos	Soporte institucional y factores de control
• Estatus económico • Estatus social • Estatus socio-historico • Estatus de la lengua - Internacionalmente - Dentro de la comunidad	• De distribución - Concentración en territorio nacional - Proporción • De número - Absoluto - Tasa de nacimientos - Mezcla de matrimonios - Inmigración - Emigración	• Formal - Medios de comunicación - Educación - Servicios gubernamentales • Informal - Industria - Religión - Cultura - Política

Fuente: Viladot i Presas (2008:142)

En consecuencia, una lengua tiene vitalidad en la medida que no genera tensiones en el ámbito donde se la usa, sino es valorada. Cuando el hablante expresa su idioma espontáneamente y sin prejuicios ni por obligación, cuando existen hablantes profesionales, estudiantes, autoridades, líderes; con una cantidad proporcional a la población de hablantes de una ciudad y, por supuesto, cuando hay apoyo institucional para el desarrollo, cuando son parte de sus propias decisiones políticas y económicas, cuando tienen una tradición enraizada, una historia propia e inclusive si la lengua es internacional, se define que goza de vitalidad (Viladot i Presas 2008:133).

De acuerdo con las concepciones de vitalidad de Mounin (1979:89), la lengua aymara en Bolivia podría considerarse que no goza de vitalidad, principalmente en la ciudad de Cochabamba, porque no está en la educación formal, porque no recibe atención de parte de las instituciones públicas ni privadas, porque los propios y extraños reconocen al uso

de la lengua aymara como inadecuada en otro contexto extrafamiliar, porque el 25% de aymaras en Cochabamba sólo es considerada como presencia, porque no existe apoyo institucional para su reproducción y desarrollo.

3.2. Situación de aymara hablantes

3.2.1. Aymara hablantes

Si las personas son inteligibles entre sí, sí tienen distintas formas de pensar y vivir, es en gran parte gracias a la práctica de la lengua. “Cada lengua constituye un cierto modelo de universo, un sistema semiótico de comprensión del mundo, y si poseemos 4.000 diferentes maneras de describir el mundo, eso nos hace ricos” (Vjaceslav Ivanov citado en Crystal 2001:50).

La lengua aymara, al igual que cualquier lengua en el mundo, “posee términos léxicos y categorías gramaticales que están en consonancia con ciertas categorías conceptuales capaces de organizar el mundo referencial. (...) reveladores de lo que suele llamarse «cosmovisión andina»” (Godenzzi 2005:9), cuyo uso persiste principalmente en espacios geográficos muy altos como estrategia de resistencia y mantenimiento.

Los recientes estudios demuestran que los aymara hablantes están no solo en las cumbres y altiplanos bolivianos, sino casi en todo el territorio nacional, también en el exterior:

Territorialmente, yendo de mayor a menor extensión, el aimara es hablado en 15 provincias del departamento de La Paz (Murillo, Omasuyus, Pacajes, Camacho, Muñecas, Larecaja, Franz Tamayo, Ingavi, Loayza, Inquisivi, Los Andes, Aroma, Manco Cápac, G. Villarroel y J. M. Pando), en 12 provincias de Oruro (El Cercado, Carangas, Sajama, Litoral, Ladislao Cabrera, Atahualpa, Mejillones, Saucarí, T. Barrón, Sud Carangas, Nor Carangas y San Pedro de Totora), y en la Provincia de Daniel Campos de Potosí. También se la habla en las provincias de Ayopaya y Tapacarí, en el departamento de Cochabamba, sin contar los bolsones de inmigrantes aimaras, en los departamentos de Beni y de Santa Cruz mayormente. Desde el punto de vista demográfico, según los resultados del censo de 2001, de un total de 8.261.554, los aimara –hablantes suman 1.525.3, es decir el 18.5% de la población boliviana. De ella, sólo 262.977, o sea el 7.1%, se considera monolingüe (Cerrón-Palomino y Carvajal 2009:169).

De igual manera, López (2006:31) en base al Censo 2001, en lo referente a las ciudades del Oriente y Amazonía bolivianos, subraya la presencia importante de varones en la ciudad de Trinidad, capital del departamento de Beni, “1.117 aimaras hablantes varones frente a sólo 637 mujeres que hablan este idioma”. En Cobija, capital del departamento de Pando, “hay 969 hombres y 483 mujeres aimaras”. También refleja presencia de aymara

hablantes en las ciudades plurilingües más pobladas: Cochabamba, El Alto, La Paz, Oruro, Potosí, Santa Cruz, Sucre, Tarija y Viacha.

Los aymara hablantes componen una quinta parte de la demografía boliviana, hay una presencia histórica y cultural a lo largo y ancho de casi todo el territorio boliviano; a pesar de ello, continua dominada social y culturalmente, cediendo cada vez más espacios al castellano y al quechua. Continua “en condiciones de opresión respecto del castellano, como resultado de la herencia colonial que la república no logró cancelar” (Cerrón-Palomino y Carvajal 2009:170).

3.2.2. Variedades de uso de la lengua aymara

La lengua aymara se habló y se habla desde “Guamanga, principio del obispado del Cuzco, hasta casi Chile o Tucumán” Ramirez ([1906] 1957:297) citado en Cerrón Palomino (2000:57). La lengua aymara, igual que cualquier lengua, contiene variedades, las cuales están clasificadas de acuerdo a Cerrón Palomino (op.cit:67) de la siguiente manera:

Familia	Aimara				
Lenguas	Aimara central		Aimara sureño		
Dialectos	Jacaru	Cauqui	Norteño	Intermedio	Sureño

Las variedades de la lengua aymara también se distinguen geográficamente, es así que hay aymara peruano, aymara boliviano y aymara chileno (Cerron Palomino 2000:67). Del mismo modo que existe variedad internacional del aymara, también hay variedad del aymara a nivel nacional, definidos por territorio y estados aymara que constituían también variantes del idioma aymara:

Pacasa o Pacaje	Al sur del Lago Titicaca a lo largo de ambas riberas del Río Desaguadero (Bolivia)
Caranga o Caranca	Al sur del Río Desaguadro hasta el Lago Coipasa (Bolivia)
Charca	Al noroeste del Lago Poopó cerca de Chuquisaca (Bolivia)
Quillaca o Quillaga	A suroeste del Lago Poopo (Bolivia)
Omasuyo	Al este del Lago Titicaca (Bolivia)
Collahuaya	Provincias de Muñecas y Cauplican (ahora Franz Tamayo) (Bolivia)
Canchi	Valle de Vilcanota entre Combapata y Tinta (departamento del Cuzco, Perú)
Cana	Entre Tinta y Ayaviri (departamento de Puno, Perú)

Colla	En las planicies de los ríos Pucara y Ramis hasta la ciudad de Puno
Lupaca	En las orillas del suroeste del Lago Titicaca entre Puno y el Río Desaguadero
Collagua	Al norte de Arequipa (Perú) en el curso superior del Río Colca
Ubina	Al este de Arequipa en el drenaje superior del Río Tambo (departamento de Moquegua, Perú)

Fuente: Briggs (1993:7)

Briggs (op.cit.:388) en su obra: El idioma aymara, variantes regionales y sociales, clasifica dos grupos principales: “(1) el grupo norteño, localizado a orillas o cerca del Lago Titicaca, que comprende Huancané, Juli, Socca y La Paz (tanto la ciudad como el departamento) y (2) el grupo sureño, ubicado a mayor distancia del lago en los departamentos de Oruro y Potosí, que comprende Jopoqueri, Corque, Salinas, Calacala y Morocomarca”. Las formas fonológicas y significados en algunos casos del aymara sureño (Bolivia), donde se habla tanto el quechua como el aymara, son idénticos, por ejemplo: kinsa=tres, rura=hacer. Asimismo, existen diferentes términos en cada región con significados iguales: q’añu (Ch’apich’apini) = ch’ixlli (Qaripuyu)= sucio, Tatala (Qaripuyu) = Talaya (Challapata) = papá, qhara (Ch’apich’apini) = qhalt’i (Llallagua) = mañana (extraídos del estudio de campo, variantes en la OTB Barrio Victoria Bajo, ciudad de Cochabamba).

3.2.3. Migración interna

Entiendo por migración interna el cambio de residencia dentro de un mismo país, es decir al proceso de pasar de una provincia o comunidad para vivir en otro similar o ciudades. Este fenómeno responde a factores económicos, sociales y culturales. Generalmente se realiza debido a las desigualdades regionales que existen en el país. Normalmente se produce desde las regiones menos favorecidas hacia las más beneficiadas en términos de fuentes de trabajo, mejores niveles de ingreso, mejores condiciones educativas y otras expresiones de desarrollo.

En el caso boliviano, la migración interna es constante con dirección a las ciudades metropolitanas, desde varios puntos del país, especialmente de provincias y comunidades originarias. Las políticas implementadas por el gobierno de Víctor Paz Estensoro: Reforma Agraria (1952) y Relocalización de Minas D.S. 21060 por el año 1985, fueron los principales motivos del desplazamiento demográfico andino hacia tierras bajas y valles. El despido masivo de mineros como la parcelación de tierras conflictuaron la permanencia en los campamentos y comunidades de tierras altas, hasta que se decidieron emigrar a

lugares productibles y ciudades como el trópico de Cochabamba, Santa Cruz y provincias (San Julián, San Javier, San Ramón, Concepción, Puerto Suarez) y La Paz, éste último por ser el principal centro político y comercial que atrae el movimiento económico.

Otro de los factores decisivos que obliga emigrar a la población andina es la falta de políticas de desarrollo social, cultural, agrícola, lingüístico (Albó 1999:2). En los países Latinoamericanos como Bolivia “Prevalecen por mucho las necesidades laborales de sobrevivencia, pues los gobiernos no suelen tener políticas de desarrollo económico rural para esos pequeños productores, sean o no indígenas”. Por otro lado, el imaginario negativo hacia los indígenas del área rural y otro positivo hacia las ciudades” (Patzl 2008:210) creado por el sistema educativo universalizado a partir de la revolución de 1952 y los conflictos en la comunidad a causa de la tierra expulsa a jóvenes y gradualmente a familias completas hacia la ciudad. Fernández (2000:72) comenta al respecto:

No tenemos tierra como antes, “cuando yo era chico, sabemos cosechar harta papa, pero ahora ni el tiempo favorece para la producción”; “ya no hay tierras para nuestros hijos, por eso ellos se van a las ciudades y sólo los viejos nos hemos quedado”. Esta situación por demás desesperante, es la causa principal tanto de las incontables migraciones como de los conflictos al interior de la comunidad.

El Ministerio de Desarrollo Sostenible y Planificación de Bolivia (2000:45) sostiene que: “Los movimientos migratorios internos son un mecanismo de ajuste de la población a las oportunidades económicas y sociales que se presentan en departamentos o zonas”. Es decir, migran a las ciudades en busca de oportunidades de empleo, salud, servicios sociales o simplemente por atracción de la ciudad.

Este fenómeno visible en la ciudad de Cochabamba va en crecimiento. Caso de los aymara hablantes el incremento en el Cercado es de casi del 25%, de 30.012 a 39.294 hablantes comparando los censos de 1992 y 2001. La elección de Cochabamba por los inmigrantes se debe a que la misma se constituye un punto intermedio y lugar de paso entre el altiplano y las zonas productoras de coca en Chaparé. La gente se moviliza a esa región no sólo por el cultivo de coca, sino por el movimiento económico y comercial que se genera en la misma (Ledo 2002:132 citado en Antequera 2007:114)

Es la revolución del 52 y la relocalización de mineros los que determinan una serie de cambios estructurales e históricos, es a causa de ello “se reivindican muchos de los derechos de los campesinos, se producen grandes flujos migratorios y crecen ostensiblemente las ciudades entre ellas Cochabamba” (H. Municipalidad de Cochabamba

1997:59). Los dos hechos históricos suscitan asentamientos urbanos que definen un tipo de conducta, de visión de razonamiento frente a las nuevas formas de sobrevivencia. Así como también las “nuevas estructuras de comunicación, de cooperación, de intercambio, de idiomas, de relación con el espacio y el tiempo” (García Roca 2002:167).

Escapa de las manos de las autoridades municipales la atención a los nuevos asentamientos, dejando a los llegados “a su suerte”, tal como percibe Wilson del estudio de campo haciendo referencia a los gobernantes “ellos llevan otra cosa, eso es la problema, la gente ya esta dejada parece” (BVB 19/10/2009).

El solo trabajo de la ciudad no abastece el sustento familiar, están obligados a mantener vínculo directo con la comunidad de origen. Vienen a la ciudad de Cochabamba con la intención de permanecer, pero sin abandonar la comunidad, “gran parte de las familias originarias transitan entre la ciudad y el campo” (Fernández 2000:73).

3.2.4. Reproducción cultural

La inmigración no solo supone moverse física o geográficamente de un lugar a otro, también implica diversidad de fenómenos. Patzi (2008) menciona que los inmigrantes de comunidades originarias aymaras en La Paz contraen matrimonios con otros de origen aymara, quechua o guaraní. Asimismo, los hijos de los inmigrantes, practican los mismos ritos y ceremonias en el momento de pedir la mano de la novia y el consumo alimenticio se basa fundamentalmente en papa, chuño y ají amarillo. En la construcción de una casa o fiestas como el carnaval, San Juan, Todo Santos continúan igual que en la comunidad. Respecto a salud, las familias jóvenes recurren a sus padres o, a los “*yatiris*”. Los migrantes tienen un vínculo directo con la comunidad, por no romper relaciones porque puede recurrir a él, sobretodo en caso de necesidad (Patzi 2008:219).

Respecto de la lengua aymara, los hijos de los inmigrantes en la ciudad de La Paz ya no hablan el idioma como sus progenitores. Esto, según Patzi, se debe a que ya no hay comunicación con los hijos en el hogar, mucho menos en la calle u otros espacios públicos mediante el idioma nativo sino a través del castellano, aunque en la pareja se hablan normalmente en aymara. La reproducción cultural de los inmigrantes aymaras a la ciudad de La Paz, lo hacen más por cohesión moral que por obligación (Patzi 2008: 218-222).

3.2.5. Control sociocultural

El término control social según España et al (2005:31) es un concepto polisémico. Sin embargo, hay dos grandes tendencias de entendimiento del término: “por un lado, la que está anclada en la tradición estrictamente sociológica; y, por otro, aquella que emerge de los estudios e investigaciones relativos al control de los gobernantes por los gobernados”. En este sentido, refiriéndonos a las prácticas de control social en las comunidades, son ejecutadas con los inmigrantes de campo a la ciudad, por lo general retornan a las comunidades después de un lapso de tiempo con motivo de proveerse de productos para el sustento familiar. Estas familias que transitan entre la comunidad y la ciudad son reconocidas en la comunidad como residentes porque portan nuevas identidades producto de la translocalidad¹⁴ (Arratia et al. 2008:15).

Las familias residentes mantienen relación directa a causa de las tierras que poseen, aunque también por otras razones como festividades o deporte. En ese retorno a la comunidad, los inmigrantes van con algunos cambios, los más tangibles la vestimenta y lengua. Caso de la familia foco del trabajo de campo, en los cuales los cambios son notorios en los niños, adolescentes y jóvenes. Los elementos culturales que tienen mayor censura son los cambios estrictamente diferentes al de la comunidad y cuando se presume de esos cambios ante las personas mayores o autoridades de la comunidad de origen. Al respecto, Bonfil Batalla (1995:112) establece que:

Cada grupo étnico admite cambios en el contenido concreto de su cultura, sin que esos cambios alteren la continuidad del grupo como sistema social diferenciado con su propia identidad. La calidad de la identidad étnica como fenómeno primordial de la existencia social es el fundamento último (al margen de estructura y coyunturas) de las solidaridades y las disidencias que se manifiestan a través de las organizaciones políticas indígenas.

Las autoridades y personas mayores de comunidades originarias emplean normas reguladoras para los comportamientos de los inmigrantes que se consideran faltas para la comunidad, por ejemplo entre las normas de Ch’apich’apini para emigrantes están: hablar aymara en la comunidad, valorar saberes comunitarios frente a los foráneos. “En las culturas indígenas existen mecanismos de regulación de la conducta moral de los miembros de la comunidad. Estas normas no están escritas pero se practican por medio de la toma de decisiones colectivas” (Programa de formación de Líderes indígenas de la comunidad andina - PFLICAN 2005:100). Son estas prácticas sociales que las

¹⁴ Identidades construidas a base a lo propio y lo ajeno en los nuevos asentamientos. (Arratia et al 2008:15)

autoridades emplean para orientar la conducta social de los menores, los cuales se “fundamenta en el derecho consuetudinario, es decir, en el derecho a administrar la justicia desde conceptos morales elaborados por la cultura” (Ibid.).

España et al (2005:31) llaman control social a este tipo de comportamientos, al mencionar que:

La tradición sociológica enfatiza el control social como condicionamiento y limitación de la acción de un sujeto individual o colectivo por los grupos, las instituciones y la sociedad de la que es miembro, a través de procesos y mecanismos determinados socialmente. En este sentido, el control social ha sido abordado desde una doble dimensión: como control de la desviación, y como conjunto de procesos de influencia y de presión.

A través del control social, los comuneros intentan mantener intactos los usos, costumbres y consumo de elementos culturales propios de la comunidad. Luchando contracorriente para mantenerse diferentes y no iguales a los usos y costumbres de la ciudad. A lo que Bonfil Batalla (1990:191) en base a su estudio de “México profundo” llamaría mecanismos de resistencia cultural como estrategia para la permanencia de las culturas indias bajo tres procesos principales: el de resistencia (conservación de espacios de cultura propia), el de innovación (cambios internos en la cultura para ajustarse a nuevas formas de dominación) y el de apropiación (hace propios elementos culturales ajenos y crece el repertorio cultural sobre el cual se tiene control y decisión autónoma).

Otro aspecto resaltante en las culturas mesoamericanas es la resistencia lingüística, se cuenta con un crecimiento constante de hablantes de lenguas indígenas a pesar de la agresión brutal y sistemática. Bonfil Batalla (1990:200) intuye que uno de los factores que parece haber jugado un papel destacado es el “uso de la lengua materna en la vida doméstica y, en consecuencia, la importancia de la mujer como transmisora del idioma propio”.

3.2.6. Pilares históricos de los aymaras

Si la vitalidad de la cultura aymara persiste hasta nuestros tiempos, es gracias a la cosmovisión, formación, conocimientos, sistemas de organización, música y lengua, cultivados y mantenidos estratégicamente a través de procesos de resistencia histórica. De los cuales señalaremos algunos¹⁵.

¹⁵ Se apunta sólo algunos elementos históricos de los aymaras, para caracterizar brevemente la cultura aymara, porque es necesario contextualizar al lector de quienes fueron y son los aymaras, cuáles son los hitos históricos. Hablar ampliamente de los aymaras no es suficiente en esta tesis.

La principal base para los sistemas de organización y estructuración social de los aymaras es la tierra, como antiguamente lo fue, expresa Choque (1992:62): “la organización social aymara estaba asentada en base al ayllu y a la marka”. Desde mucho tiempo atrás “los aymaras aparecen ya organizados en diferentes estados regionales o señoríos (...) habían llegado a una evolución política con la organización de estados regionales” (Op.cit.:61), el cual se explica por las cuatro categorías de autoridades políticas:

- 1.QHAPAQ (jefe político de un Estado),
- 2.APU MALLKU (jefe político de una provincia o estado regional),
- 3.MALLKU (jefe político de una marka),
- 4.JILAQATA (jefe de un ayllu-jatha). (Ibid)

El sistema económico se funda en la tenencia, producción y aprovechamiento de la tierra, antiguamente en distintos pisos ecológicos.

Según Choque (1992:62) El espacio aymara es constituido por dos parcialidades complementarios, El *Urqusuyu* que simboliza al varón, donde se crían camélidos por su condición frígida y donde están asentadas las divinidades Achachilas o Apus. La parte *Umasuyu*, simboliza a la mujer, espacio de producción agrícola identificada como Pachamama, máxima expresión ideológica de la reproductividad vital para los andinos. “El espacio aymara, concebido así, no solamente es el espacio geográfico-ecológico, sino también el espacio en el que las divinidades Apu o Achachila y Pachamama se complementan como si fueran seres humanos: marido y mujer (*chaha - warmi*), para seguir reproduciéndose en interacción con el espacio físico” (Op.cit.:62).

Otro pilar histórico y vigente en el mundo aymara es la música. La música en base a instrumentos de viento (musiñu, lechewayu, zampoña, pinkillu, tarka, ch'utas, thuruma, julajula) es la expresión de unidad y profunda interacción con los “*Uywir*”¹⁶, con la producción agrícola y pecuaria. Es utilizada para pedir agua, para iniciar el proceso de producción, para festejar las buenas y malas cosechas, en los rituales y ceremonias como el proceso de “*jaqichasiña*”¹⁷ y “*ch'alla*”¹⁸, asimismo la música en la cultura aymara se considera como una actividad educativa, porque es ahí donde sobresalen valores como la reciprocidad, cooperación, “*iwxanaka*” [consejos].

¹⁶ Los que crían (la tierra, el agua, las montañas, ríos, lagos...)

¹⁷ Generación de nuevas familias a partir de la unión matrimonial de un varón y una mujer.

¹⁸ Ritual andino para festejar por los frutos obtenidos.

La expresión musical continua intacta en gran parte de los andes y valles como en el Ayllu Majasaya de Cochabamba, que hasta ahora conserva su identidad ancestral y considera a la música como el ritual más importante en su vida cotidiana (Condori 2004:16-18), asimismo la expresión musical, como la Moseñada, es un sistema de actividades con valores educativos que se manifiestan en épocas y fiestas, bajo las concepciones de: ayuda mutua y trabajo compartido y recíproco (CDIMA 2003:90).

El pueblo aymara ha logrado mantener su cultura, aunque con ciertas modificaciones, es una de las naciones más antiguas del mundo andino que resistió más de 500 años de dominación occidental. Su cosmovisión, sus prácticas lingüísticas, sociales, culturales, conocimientos e historias transmitidas de generación en generación están siempre presentes para el aymara y es respetada. Y es esta la razón por la cual han logrado sobrevivir durante la época inka colonial y republicana.

3.2.7. Territorialidad

El territorio que hoy se denomina Bolivia fue principalmente de dominio aymara¹⁹. En estos extensos territorios andinos, con diversidad ecológica (altiplano, valles y Amazonía), los aymaras convivían y aún conviven, ahora en territorios menos accesibles fríos, áridos y en montañas, como estrategia de sobrevivencia y resistencia al sometimiento de los quechuas y posteriormente de los españoles. Evitando de esta manera el alcance de la Hacienda y el pongüeaje tortuosamente aplicados en los valles (Condori 2004: 16-68).

La estrategia de trasladarse a lugares inaccesibles permitió históricamente la preservación de la cultura. Varias comunidades continúan organizadas en base al sistema territorial, por ejemplo el Ayllu Majasaya en el departamento de Cochabamba²⁰, en él se puede apreciar “la estructuración del uso del territorio intrínsecamente relacionado con la actividad socio habitacional y productivo” (Op.cit.:68). Asimismo se mantiene la concepción de familia que no sólo es padres e hijos sino también la propiedad que ésta tiene para su autoabastecimiento (Op. cit.: 77). Por lo que también hacen consumo de las

¹⁹ Los “documentos escritos del Archivo Nacional de Sucre, Bolivia, atestiguan que en los años 1560 la región de Sucre era todavía de habla aymara” (Nadon 1973) citado en Layme (1992:124). “Asimismo las toponimias encontradas y estudiadas por Bautista Saavedra (1931) y Luis Raul Durán (1975) nos muestran que Cochabamba, antiguamente, fue escenario aymara” (Ibid).

²⁰ “El Ayllu Majasaya Mujlli, hasta nuestros días mantiene casi intactas sus manifestaciones culturales. Se encuentra ubicado en la carretera asfaltada que une Cochabamba con Oruro, entre los kilómetros 120 y 140, en una superficie de 18.000 hs., aproximadamente, en el cantón Ch’alla de la provincia y municipio Tapacarí. (...) El clima que reina por esos lugares es frío por sus 4.200 metros sobre el nivel del mar”. (Condori 2004:16)

prácticas de interacción directa con todo lo que existe en la naturaleza (terrenal, espacial y espiritual) que se siente, se toca y se ve; considerado como “Uywiri”²¹, a los cuales se honra principalmente a mediados del mes de agosto por los pobladores de cada ayllu y marka.

Los aymaras considerados también como personas andinas “desde su realidad y su modo de vida, tiene su propia manera de conocer y de relacionarse con el mundo, los seres humanos, la naturaleza” (Bascopé s/a: 1). Por consiguiente su forma de comprender “el sentido de Tierra y Territorio, como espacios vitales del qué hacer humano” (Ibid).

La principal base para los sistemas de organización, estructuración social, cultural, política²² y económica de los aymaras es la tierra y territorio “asentada en base al ayllu y a la marka” (Choque 1992:62). “La tierra regula los cargos, servicios y obligaciones” (Fernández 2000:130), por ende el uso de un lenguaje.

La ocupación de un territorio es donde se afirma la identidad y el lenguaje, es allí donde se desarrollan las formas de expresión (Bascopé s/a: 5) y sistemas de organización. En los Ayllus bolivianos como Majasaya en el departamento de Cochabamba (Condori 2004:16), Marka yaku en el departamento de La Paz (Fernández 2000:115), Ayllu Laymi – Puraka en el departamento de Potosí (Op cit: 232) entre otros, el sentido y significado de territorialidad constituye la base para la construcción de identidades con elementos culturales singulares y contrastantes; los cuales repercuten en la interacción social de los originarios en el lugar donde migran.

3.3. Estudios en relación a la sociolingüística aymara

Los estudios del uso de la lengua aymara muestran cantidades de hablantes y ocupaciones geográficas. Son escasos los estudios sociolingüísticos, los cuales podrían proporcionar numerosas contribuciones positivas al estudio del lenguaje (Hudson 1982:9), en base a datos obtenidos en la naturaleza del idioma, porque “la sociolingüística se

²¹ El que cría, el que protege, cuida y alimenta.

²² Desde mucho tiempo atrás “los aymaras aparecen ya organizados en diferentes estados regionales o señoríos (...) habían llegado a una evolución política con la organización de estados regionales” (Choque 1992:61) el cual se explica por las cuatro categorías de autoridades políticas:

QHAPAQ (jefe político de un estado),

APU MALLKU (jefe político de una provincia o estado regional),

MALLKU (jefe político de una marka),

JILAQATA (jefe de un ayllu-jatha). (ibid)

concentra más fácilmente en la esfera de esa función expresiva del lenguaje” (Albó 1998:127).

Entre los estudios respecto de la dinámica de la lengua aymara, se tiene a Suxo (2007)²³. En este estudio se evidencian procesos sociolingüísticos que repercuten en el desplazamiento inminente en todas las generaciones dejando al dominio del hogar como el único espacio de resistencia y uso exclusivo del aymara para adultos. El objeto de estudio como los agentes lingüísticos en el estudio de Suxo en Lima son los más cercanos en algunos aspectos (familias inmigrantes del área rural, uso de la lengua aymara en la ciudad) al estudio sociolingüístico del aymara en Cochabamba. Por esta razón, aporta en gran manera a análisis de los resultados de la presente investigación.

En Mamani (2005)²⁴ se caracteriza tres tipos de usuarios denominados como aymaristas inveterados, esporádicos y no aymaras. La generación de redes sociales reservadas y el aislamiento geográfico son aspectos que dan continuidad a los aymara hablantes inveterados y éstos a la vez causan usuarios esporádicos, en tanto que los no-aymaras por su condición citadina estimulan la desvalorización del aymara en sus padres. La influencia de los aymaras denominados allegados (bolivianos) se considera un elemento importante para el mantenimiento de la lengua aymara por su condición de “aymaristas legítimos” y presencia en el altiplano, debido a la existencia de una mayor cantidad de aymara hablantes que en la pre-cordillera chilena.

El estudio de Apaza (2010)²⁵ expone que “el bilingüismo es la situación de la mayor parte de los habitantes que utilizan más o menos, en vida cotidiana, la lengua de origen, pero en muchos otros casos, la lengua oficial”. No obstante menciona que el bilingüismo también es un movimiento político basado en la ideología, caso Bolivia, Perú...que buscan desarrollar las lenguas nativas, con el propósito de hacer desaparecer los conflictos lingüísticos, políticos y sociales. Para que no sean consideradas, ninguna de las lenguas, como altas ni bajas.

²³ “La lucha por la sobrevivencia: el aimara en Lima, Procesos sociolingüísticos que inciden en la dinámica de la lengua materna de las familias migrantes aymaras en Lima metropolitana”.

²⁴ “Los Rostros del aymara en Chile: el caso de Parinacota”.

²⁵ Estudios de Lingüística y Sociolingüística Andina.

CAPÍTULO IV

Resultados

En este capítulo presento los resultados del estudio de campo divididos en dos partes, la primera es referente a la contextualización de la familia foco, el contexto de: residencia en la ciudad de Cochabamba y los espacios de interacción. La segunda parte muestra los hallazgos en relación al uso de la lengua aymara por los miembros de las familias foco en diferentes situaciones comunicativas. Éstas, a su vez descritas, analizadas e interpretadas en base a la triangulación de diferentes fuentes.

4.1. Contextualización del estudio

El estudio de campo está relacionado con la continuidad de la lengua aymara en la ciudad de Cochabamba por cuatro familias inmigrantes de la comunidad de Ch'apich'apini. En este sentido, cabe contextualizar a las familias, el lugar donde residen actualmente (Barrio Victoria Bajo) y la procedencia (Ch'apich'apini) con la cual mantienen un vínculo directo. Tanto los procesos sociales, económicos y políticos como el sistema comunitario ch'apinense explican el desuso y modo de uso de la lengua aymara en el campo y ciudad de los miembros de las familias foco.

4.1.1. Zona sur de Cochabamba

Las áreas rurales de Bolivia sólo retienen a abuelos y niños²⁶. La población adulta y juvenil ve a la ciudad como uno de los principales horizontes. Es así que las ciudades bolivianas, desde la Revolución de Reforma Agraria de 1952 y más aún con la relocalización de mineros en la década de los ochenta y noventa con el Gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada, tienen un crecimiento acelerado; entre ellas Cochabamba (H. Municipalidad Cochabamba 1997:59).

Los emigrantes que se trasladaron a las ciudades se instalaron mayormente en zonas periféricas. En el caso específico de la ciudad (Municipio) de Cochabamba, gran parte de los inmigrantes mineros y agricultores del altiplano y valles bolivianos se encuentran establecidos en la zona sur. Organizadas en Juntas Vecinales²⁷ y reconocidos como

²⁶ Basado en la investigación etnográfica de Ch'apich'apini y el Ayllu Katanch'uqi.

²⁷ La Ley 1551, ha permitido que cada organización - Sindicato Agrario o junta vecinal - sea reconocido como Organización Territorial de Base (OTB's) y representan a su jurisdicción bajo una nueva relación entre las representaciones y los agentes del Desarrollo (Municipio, ONG's) basados en la movilización social para satisfacer las demandas priorizadas. (H. Municipalidad Cochabamba 1997:44)

Organizaciones Territoriales de Base, éstos a su vez en Distritos²⁸ del Municipio de Cercado Cochabamba.

El Cercado Cochabamba está compuesto por catorce Distritos, seis Distritos (5,6,7,8,9 y 14) forman la zona sur. Se trata de una superficie de un 64% del total del Municipio y 43,87% del total de la población del Municipio de Cercado. No obstante, el Distrito 9 es el que cuenta con la mayor extensión que abarca el 46,57% del territorio Municipal. Asimismo, cuenta con más organizaciones por la dispersión de la población, por la presencia de sindicatos agrarios (La Maica , Azirumarca, Pukara Grande, Valle Hermoso) y por ser el Distrito que tiene mayor cantidad de asentamientos nuevos que se organizan en Juntas Vecinales (Antequera 2007:111).

La Jurisdicción Subcentral Pukara Grande Comprende 9 Sindicatos Agrarios: Mejillones, T'ajra, Buena Vista, San Marcos (...) Encañada, Tamborada B, Ch'aki Mayu, Itocta, y Calaminas con una población aproximada (hasta el año 1997) de 5,941 habitantes que conjuntamente a los asentamientos tenían una población de 9.785 Habitantes. Se observa una mayor cantidad de terrenos fraccionados con asentamientos con sucesivo reconocimiento por el Municipio como OTBs (H. Municipalidad Cochabamba 1997).

4.1.1.1. Aspectos Culturales

La zona sur constituye el producto histórico de un proceso que se remonta al periodo precolonial. Los nombres de las comunidades como Arrumani, Higuerani, Azirumarka, Pukara dan testimonio que estos valles de la zona fueron dominio de los señoríos aymaras como parte de un sistema de producción que permitía integrar los distintos pisos ecológicos de la región (H. Municipalidad Cochabamba 1997:58), asimismo afirman los estudios toponímicos como los de Bautista Saavedra (1931) y Luis Raúl Durán (1975) citado en Layme (1992:124). Posteriormente, la llegada de los incas desplazó a los aymaras hacia los territorios elevados (altiplano y montañas), convirtiéndose de esta manera, el valle cochabambino dominio de población quechua. Los usos y costumbres españoles practicados en la zona (lengua, educación...) se deben al proceso de colonización española posterior a los incas.

²⁸ Decreto 1465/94. A partir de este instrumento legal y las disposiciones contenidas en la Ley 1551 del 20 de abril de 1994, el Gobierno Municipal de Cochabamba aprueba la nueva Distritalización, designándose a este territorio como Distrito 9. (H. Municipalidad Cochabamba 1997:14)

Uno de los aspectos culturales actuales de la zona sur es la existencia masiva de aymaras. Se conoce a través de los estudios sociales en la zona sur, la presencia de aymaras concentrados principalmente en: San Miguel cerro verde, Wayra Q'asa, Alto Cochabamba, y barrios en Alalay Villa Pagador. (Datos del INE 1992, elaborado por Xavier Albó y Gróver Bustillos en 1995). Antequera (2007: 117) evidencia con datos más recientes la presencia pronunciada de aymaras en la zona sur.

Población por autoidentificación étnica en el Municipio de Cochabamba

	Total 15 años o mas	Aymara
Total Cercado	344,181	35,171
Zona Sur	141,500	21,199
% sobre el total del Municipio	41.11%	60,27%

Fuente: basado en Antequera (2007:117)

Más del cincuenta por ciento de los aymaras existentes en el Municipio de Cochabamba están ubicados en la zona sur (esto sin contar a los menores de 15 años) entre los distritos 9 y 14 (Villa Israel, Villa Victoria, Barrio Victoria Bajo, Pukara y Primero de Mayo).

Aymaras que viven en la zona sur

	Total 15 años o mas	Aymara
Zona Sur	141,500	14,98%
% Municipio	344,181	10,22%

Fuente: Antequera (2007:117)

En relación a la población total de Cercado, el 25,20% son aymaras, de ellos, el 14,98% coexiste en la zona sur y un 10,22% en otras zonas. De la población aymara, los que hablan el idioma son:

Hablantes del aymara en el Municipio de Cochabamba

	Total hablantes	Aymara
Total Municipio	515,041	39,578
Zona sur	231,229	25,001
% sobre el total Municipio	44,90%	63,17%

Fuente: basado en, Antequera (2007:117)

A nivel del Municipio de Cochabamba, existe 18,49% de hablantes aymaras, de ellos, 10,81% se encuentran en la zona sur, es decir más del cincuenta por ciento. Estas cifras también revelan que la cantidad de hablantes del idioma aymara es menos en relación a

los que se identifican como aymara, muestra de que el idioma pierde hablantes a través del tiempo.

Las transformaciones más importantes que se han operado históricamente, particularmente en el Distrito 9, se deben a varios factores como: el crecimiento urbano por los flujos migratorios, la presencia de la escuela, la integración plena al mercado por parte de los campesinos, la dotación de tierras de Reforma Agraria, la fuerte subordinación del campo a la ciudad, con todo lo que significa su sistema de valores, conceptos y normas (de dominio y de características occidentales) y la influencia de los medios de comunicación, dando lugar a una heterogeneidad cultural marcada. Pero fundamentalmente diferenciada entre asentamientos urbanos y comunidades campesinas en este último tiempo (H. Municipalidad Cochabamba 1997:59).

Haciendo referencia particularmente a los pobladores aymaras, a pesar de que se subsuman al sistema y lógica urbana, en las organizaciones de las Juntas Vecinales se perciben rasgos culturales. En distinto grado, pervive en el inconsciente colectivo una serie de rasgos culturales que se manifiestan en su forma de organización, en sus fiestas tradicionales, en el idioma, modo de convivencia, en sus ritos, en sus organizaciones familiares, etc.

Las fiestas que se destacan en la zona: la celebración del carnaval, que representa la challa de carnaval consistente en adornar, echar bebidas como una manera de dar la bienvenida a todas las adquisiciones nuevas y se agradece y pide a la PACHAMAMA fertilidad de la tierra y duración de los bienes. Todo Santos (espera con masitas y comida a las almas que vienen a visitar a sus seres queridos), San Juan (fogata y adorno de animales zarcillos de color y pintura).

Este tipo de ritos, vinculado con una forma de entender la relación del ser humano con la naturaleza y la sociedad, constituyen como en la colonia el blanco expreso de las iglesias tanto católicas como protestantes para atacar y eliminarlos, a través de una presencia agresiva y en franca disputa por el control político y religioso de la población, por parte de los 2 tipos de iglesia que desde hace unos 15 años tienen una creciente presencia en la zona. De manera particular, cabe destacar el caso del barrio Villa Israel, que se encuentra prácticamente controlada por la iglesia evangélica, llegando inclusive a extremos de discriminación y hasta exclusión frente a quienes no comulgan con sus ideas. (H. Municipalidad Cochabamba 1997:61)

En consecuencia estos datos culturales de la zona sur, en el interior de las OTBs (por contar con inmigrantes entre mineros y agricultores principalmente de los departamentos Potosí, Oruro y La Paz) presentan aspectos similares en relación a fiestas, ritos y el uso de las lenguas originarias. Los adjudicatarios de los barrios mantienen mutua relación

entre sí, por acontecimientos festivos y causas comunes como la obtención de beneficios sociales: servicios básicos, salud y educación. Caso específico de la OTB “Barrio Victoria Bajo”.

4.1.1.2. Victoria Bajo

La Organización Territorial de Base (OTB) Barrio Victoria Bajo (BVB), poblada hace más de quince años, está ubicada en la zona sur del Municipio Cercado de Cochabamba, sobre la carretera a Santiváñez. En el sector del Sindicato Agrario Mejillones y Chaquimayu, Distrito 9 – Comuna ITOCTA. El barrio limita al Norte con la OTB “Sindicato Agrario Mejillones”; al Sud con la OTB “Sindicato Agrario Chaquimayu”; al Este con lado Oeste de las manzanas; 507, 503, 479 y al Oeste, con la falta de tres metros para la protección de la Acequia de Riego. Cuenta con la Ordenanza Municipal 4014/2009, la misma gestionada por el Sr. Guillermo Rodríguez Terrazas y Daniel Palli, en calidad de Representantes (H. Concejo Municipal Cercado Cochabamba 2009:6).

Plano de OTB Barrio Victoria Bajo – Distrito 9



Fuente: H. Alcaldía Municipal de Cochabamba (2010)

La población de la OTB Victoria Bajo mayoritariamente está compuesta por personas que vienen de Qaripuyu, Llallagua y Chayanta pertenecientes al departamento de Potosí. También existen personas de Ch’apich’apini, Inquisivi, La Paz, Oruro y Capinota de la provincia cochabambina.

Los varones de la OTB se dedican por lo general al trabajo de albañil, otras familias a la artesanía (elaboración de cascos de tinkus, tejidos en telar, tullmas²⁹, polleras), las mujeres de Qaripuyu, Llallagua y Chayanta a la venta ambulante³⁰ de tostado (de arveja, trigo y maíz) elaborado por ellas mismas, en la *Cancha*³¹. Algunas familias se dedican a la costura y comercio. También, existen personas que trabajan en el magisterio y estudiantes universitarios.



Teodora de Qaripuyo, BVB, 11/07/2010.

Victoria Bajo se provee de agua a través del carro aguatero (con procedencia desconocida) por el valor de cinco bolivianos el turril, líquido elemental consumido en uno a dos días por las familias³². Por las condiciones geográficas (terrenos con bastante pendiente), el carro aguatero llega hasta los lugares accesibles y allí reparte el agua. Cada vecino debe trasladar agua en baldes o bidones hasta su casa, aunque algunos cuentan con mangueras para el traslado. Tienen pozos sépticos y construcciones de sanitarios con el apoyo del Programa de Desarrollo de Área (PDA) vinculado a una Iglesia Evangélica.

²⁹ Cordelillo que sirve para sujetar la trensa de las mujeres.

³⁰ En el centro de la ciudad

³¹ Mercado popular de Cochabamba, ubicado en las inmediaciones de las calles Punata, República, Lanza, San Martín, 25 de Mayo y Ayacucho.

³² Si en el día consumen un turril entre siete personas entonces al mes consumen 30 turriles, cada turril a 5 bolivianos por 30=150, esto significa que al mes una familia con siete miembros en agua invierte promedio 150 bolivianos.



Victoria Bajo, 11/07/2010.

La avenida principal del barrio está empedrada y las calles son de tierra. A la OTB Victoria Bajo se presta los servicios de transporte, la línea de micros A y 35, el trufi³³ y taxitrufi 111 y 135, su recorrido es: tomando desde la terminal de buses, luego por “un empedrado que empieza desde la avenida final Panamericana y que concluye en la entrada a Villa Israel”³⁴.

En la zona existe una Unidad Educativa que atiende el nivel primario. Los niños de tercer ciclo de primaria y secundaria asisten a las Unidades Educativas ubicadas en Villa Israel y/o Pucara, algunos jóvenes y señoritas optan por colegios nocturnos del centro de la ciudad, por motivos de trabajo en el día.

Entre las principales demandas de Victoria Bajo están: servicios básicos (agua, alcantarillado), servicios de salud, asistencia informativa sobre el sistema urbano municipal cochabambino a mujeres, varones y jóvenes: “*pichirinaka uthisa janti kunama mantañapacha*” [hay barrenderos nove? como se entra] (Au, BVB, 10/10/2009).

La interacción lingüística en el barrio según versiones iniciales de algunos pobladores: a diario es el quechua, pero “¡(...) puro aymara le dan!” (Rosmery, BVB, 18/05/10) en la casa, con conocidos, con familiares cuando llegan y en las fiestas de corte de cabello o llegadas del cuartel (Raúl, BVB, 19/05/10). “El castellano hablan con desconocidos” revela categóricamente Susana (BVB, 18/05/10). De las 30 entrevistas realizadas³⁵ durante la

³³ Buses pequeños que llevan más o menos 15 pasajeros, los taxitrufis llevan 5 pasajeros.

³⁴ En línea: <http://www.cedib.org/pdocumentos/zonasur/tomo7distrito9.pdf> fecha de consulta: 11/junio 2010.

³⁵ Con previo consentimiento de los pobladores de la OTB Victoria Bajo, realicé visitas a cada lote de terreno para hacer las entrevistas. La entrevista la hice con las personas que se encontraban en casa y los que disponían de tiempo.

última semana del mes de abril y primera de mayo del año 2010, un 73% de habitantes revela que habla aymara.

Idiomas hablados en Victoria Bajo

Idiomas	Hablantes
Aymara	3
Aymara, Castellano	7
Aymara, Quechua	3
Aymara, Quechua, Castellano	8
Aymara, Quechua, Castellano, Ingles	1
Castellano	1
Quechua	4
Quechua, Castellano	3
Total entrevistados	30

Lenguas habladas en Victoria Bajo	Cantidad de hablantes	Porcentaje %
Total aymara hablantes	22	73
Total quechua hablantes	19	63
Total castellano hablantes	20	67

Fuente: elaboración propia 2010.

De acuerdo a las entrevistas y observaciones en el interior de la OTB, se festejan el primer corte de cabello o umarruthukus, los matrimonios, la llegada del cuartel, en el que se refleja el reconocimiento social a la “mayoría de edad” (H. Municipalidad Cochabamba 1997:61).

En el mes de mayo 2010 se generó la Organización de Mujeres gestionada por el PDA y la Iglesia Evangélica. Estas instituciones también se encargan de la atención de niños menores a 6 años en forma de guardería, dirigen los padrinazgos de diferentes países a tres niños por familia, y administran las cuotas familiares por niño para la compra de implementos escolares para inicio de la gestión escolar (zapatos, polera, tenis...).

4.1.2. Ch’apich’apini

Ch’apich’apini viene del aymara que significa “lugar de espinas”. Hilaria oriunda de la estancia Wariqalluni expresa que todas las estancias llevan nombres de acuerdo a la naturaleza del contexto:

Por ejemplo Wariqalluni³⁶ viene de los Warisitos antes dice que vivían hartos wari gallitus en la oyadita. Tultuwani viene de los sapitos picaltultitos eso había hartito en

³⁶ Lugar de crianza de vicuña.

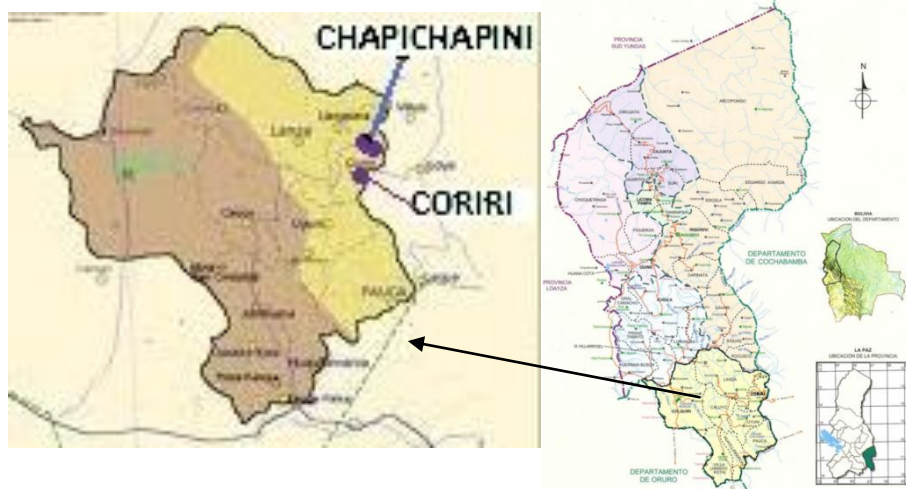
Tultuwani³⁷, Ch'apich'apini tambienps huuuuu harta espina había los qhiwallus³⁸, wajrawayus³⁹, ithapallus⁴⁰ por eso se llama así. Kult'a debe ser de las k'ulpas⁴¹ harto hay en K'ulta. (Hilaria, Cochabamba, 11/10/09)



Ch'apich'apini 7/01/2010.

Ch'apich'apini antiguamente era parte del Ayllu Katanch'uqi de Muhuza Marka. Actualmente pertenece a la cuarta sección Colquiri de la Provincia Inquisivi del Departamento de La Paz. Está situada en la cabecera del valle y río Qhuriri, fronterizo con la Provincia Ayopaya de Cochabamba. Dista de las ciudades: de Oruro con 100 km, de Cochabamba 190 km y con La Paz 320 km.

Mapa Colquiri – Cuarta sección – Provincia Inquisivi La Paz



Fuente: udape.gov.bo

³⁷ Lugar de crianza de sapitos picaltultos.

³⁸ Espinas de cactus.

³⁹ Espinas de arbustos.

⁴⁰ Plantas espinosas.

⁴¹ Bola de tierra seca

Las relaciones comerciales y sociales de la comunidad se enfatizan más con las ciudades de Oruro y Cochabamba que con La Paz, a pesar de que es jurisdicción de La Paz. Por la distancia del centro político, Ch'apich'apini queda aislada en cuanto a atenciones del Municipio Colquiri: “!janirakisa Inquisiwiru apantanipta! ¡Urururusa taqi kuna apantapta, Ururuta mayisinpmaya thakisa kunsal!” [Ustedes no traen (productos) a Inquisivi, llevan a Oruro, de ellos pidan (arreglo de caminos)] y Oruro “!jumanaka janiwa Ururunkaptaxa Lapazaru sarañmakapx! Ukhama sapchixa” [¡Ustedes no son de nuestra jurisdicción, les corresponde pedir a La Paz! Así dicen] (NN, Kaluyo 4/05/2010). La producción ch'apinense tiene como destino las ciudades de Oruro (la mayor cantidad) y Cochabamba, justamente porque son más cercanos.

La Profesora Elena de la Unidad Educativa “Parani”⁴² explica que la zona es tripartita, porque mantiene relaciones con los tres departamentos. La educación se atiende desde el departamento de La Paz, la producción agrícola y minera se destina a Oruro y hay emigración a Cochabamba. Pero ninguna de las autoridades políticas brinda atención correspondiente a las comunidades, especialmente en caminos, éstos por lo general se encuentran en mal estado, como revela la imagen:



Cami3n plantado en el camino a Ch'apich'apini, Saqani, 4/05/2010.

La soluci3n de los problemas o gestiones ante el Municipio de Colquiri o departamental, escapa de las manos de las autoridades de Ch'apich'apini. Son dos razones principales las que dificultan el desarrollo sociocultural, econ3mico y pol3tico a la poblaci3n de

⁴²Unidad Educativa “Parani” atiende a la poblaci3n educativa de Ch'apich'apini, Wariqalluni, K'uyuma, Q'awsilluma, Paqumiri...

Ch'apich'apini, el primero la emigración, no cuentan con la cantidad demográfica suficiente y representativa (MF, Ch'apich'apini 11/01/2010), segundo por la ubicación geográfica, fronteriza y caminos sin mantenimiento.

Ch'apich'apini en los años setenta albergaba alrededor de 80 habitantes entre niños, jóvenes y adultos congregados en cuatro familias extensas:

FAMILIAS EN CH'APICH'APINI (1960 - 1970)			
Familias	Hijo/a	Esposo/a	Hijos
Feliciano	Gumersindo	Vicencia	Albertina, Francisca
	Francisco	Matilde	Inés, Mercedes, Rosa
	Juan	Martha	Esperanza, Alejo,
	Pedro	Francisca	Flora, Eusebia, un hijo mas
	Pablo		Cuatro hijos
	Natalio		Marcelino,
Berrios	Celestino	Domitila	Eulogio , Nieves, Natalio, Agustín
	Epifanio	Rosa	Jacinto, Teodoro, Emma, Freddy
	Miguel	Sabina	Martin, Paulino, Mercedes, Benedicta, más un hijo
	Lorenzo	Rosa	Juana
Flores	Basilio		Felicidad, Rosa
	Valerio	Inés	Julio, Martin, un hijo mas
Gutiérrez Martínez	Octavio	Eusebia	Anacleto, Julio, Zenobia, Aurelia , Alfredo, Samuel, René y Margarita

Fuente: Exdirigente de Ch'apich'apini, Cochabamba 23/08/2010

FAMILIAS EN CH'APICH'APINI (1980 - 1990)			
Familias	Hijo/a	Esposo/a	Hijos
Feliciano	Francisca	Alberto	Eloy, Wilson,.....
	Albertina	Telésforo	Eloy,
	Marcelino	Julia	
	Alejo	Lupertina	Roxana,, Miguel, Juan Carlos...
	Rosa	Ángel	Hernán....
	Inés	Valerio	Julio,
	Esperanza		
Berrios Gutiérrez	Eulogio	Aurelia	Emiliana, Eddy, Hilda, Wilson, Cristina, Bertha, Ariel, Fabiola
Berrios	Teodoro	Nancy	
	Freddy, Mercedes	Martin,	
Flores	Martin		
Gutiérrez	Samuel, Margarita	René,	

Gutiérrez	Julio	Valentina	Zaida, Eddy, Raúl, Elmer y Ronald
Gutiérrez	Alfredo	Venica	Ramiro, José Luis, Deysi, Jenrry, Ovet, Melki, Avednego, David
Gutierrez	Anacleto	Francisca	Rosse Mary, Delia, Elvira, Candy (Guilder, Wilfrdo, Alvaro, Lavinia)

Fuente: Exdirigente de Ch'apich'apini, Cochabamba 23/08/2010

FAMILIAS EN CH'APICH'APINI (2009)			
Familias	Hijo/a	Esposo/a	Hijos
Feliciano	Rosa (57 a) ⁴³	Ángel (57a)	Viven con una nieta
		Lupertina (50 a)	Miguel (18 a), Juan Carlos (13 a)
	Francisca (61a)	Alberto (61 a)	Gabriel (19 a)
	Marcelino (70 a)	Julia (70 a)	
	Inés (70 a)		
	Isidora(60ª)		Vive con un nieto
Flores	Martin(38 a)		Godofredo (19 a), Juana (14a), Máxima (9 a), (6 hijos mas)

Fuente: Elaboración propia con base a la observación y entrevistas espontáneas 2010.

Como se puede ver, al 2009 en Ch'apich'apini viven alrededor de 30 personas, 9 que tienen mayor a 50 años, 3 personas alrededor de 40 años y 17 son entre niños y adolescentes. La población mayoritaria es de niños y abuelos (Ob. Ch'apich'apini 09/01/2010).

La economía de la comunidad se funda principalmente en la agricultura y ganado ovino. Por la condición geográfica (montañas) la producción es netamente a base de fuerza humana y animal.

Ch'apich'apini desde los años 2000 cuenta con medios de comunicación (celular, TV, radio). Por ser colindante a una zona agrominera, atrae el flujo de transporte de Oruro – Ch'ach'apini – Chicote grande. El tránsito de buses, taxis, trufis, volquetas y autos de carga es a diario.

La lengua principal de comunicación es el aymara, aunque en las reuniones y en educación también emplean castellano (Autoridades, estudiantes y profesores). Asimismo, tienen conocimiento del quechua señala Eloy⁴⁴:

⁴³ Edades aproximadas

⁴⁴ Residente orureño y Ch'apich'apini

D: qué lengua hablas, tío?

E: El aymara quechua,..... no lo aplico siempre el aymara....todos así somos, el español y el aymara le meto yo

D: por qué?

E: Porque la gente mayormente te entiende en aymara y otra parte tienes que explicarles en español (Eloy, Ch'apich'apini, 10/01/2010)

La lengua castellana se usa para comunicar cuestiones técnicas (explicar leyes) y no para la comunicación cotidiana. Pero, en educación es exclusivo el uso del castellano. Una profesora dijo: “los papás no quieren que les hablemos en aymara, por eso yo en castellano les hablo” (Pf. Parani, 23/05/2010). Por su parte un padre dice: “*wawanaka jani munxapxitixa (aymara) ukataya (kastillanu arsupxixa)*⁴⁵” (JG, K'ulta, 23/05/2010) y los jóvenes: “*arsuskaptwa (aymarxa), akanakakiya profesorampi parlasiña laykukiya kastillanu arsuptxa*⁴⁶” (Est. 23/05/2010).

Del anterior párrafo puedo interpretar que la educación aún es castellanizante, la escuela es la razón para que los niños y jóvenes aprendan y usen castellano. La escuela continúa creando imaginarios negativos hacia la cultura aymara, principalmente la lengua originaria.

4.1.2.1. Datos históricos

“*Naya Muhuzaru uñatatxa (...) ukatapiniya apsusintxa certifikaruxa*”⁴⁷ (Salome⁴⁸, Ch'apich'apini, 9/01/2010). Antiguamente la organización territorial a la cual pertenecía Ch'apich'apini era Mohoza Marka, compuesta de cuatro ayllu “Katanch'uqi” “Wilancha” “Qata” y “Qullana”. Las estancias Parani, Wariqalluni, Tultuwani, Juruma, K'ulta, K'uyuma, Q'awsillum, Paqumiri, Ch'apich'apini, Ch'axuwillki, Llanqira, Sank'ayuni y Llujchillujchini pertenecen al ayllu Katanch'uqi (AG, Cochabamba, 22/07/2009).

Cada ayllu en fiestas importantes como “*Machaqa mara*” y “*Anata*”⁴⁹ se desplazaba hasta Mohoza, llevando consigo música (*Musifñu*, *Phinkillu*) bailes y comida para realizar los rituales correspondientes de acuerdo a turno, por ayllu, para celebrar junto a otros ayllus las festividades regionales.

Los pobladores del ayllu Katanch'uqi a la cabeza sucesiva de los *Mallku* (corregidores) Telésforo Mosquera, Francisco Fernández, Anacleto Gutierrez Martínez, Pánfilo Qurani en

⁴⁵ Los hijos ya no quieren (aymara) por eso nomás (castellano hablan).

⁴⁶ Hablamos siempre aquí (aymara), para hablar con los profesores nomás castellano.

⁴⁷ Al ayllu he nacido, así siempre había sido antes.

⁴⁸ Wariqalluni, Achila.

⁴⁹ Anacleto, Cochabamba, 10/10/2009.

los años setenta, emprendieron gestiones por una nueva cantonización. La razón principal fue la lejanía, ya que las funciones sociales, culturales (alcalde) se debían hacer en Mohoza que queda aproximadamente a tres horas a pie desde Ch'apich'apini.

Lograron establecer el cantón en Qhuriri “por Ley Mención” (Eloy, Ch'apich'apini, 10/01/2010), se realizó las eventos festivos principales como del Anata en Qhuriri, sin embargo, no resultó. Este se encontraba en plena frontera con la Provincia Ayopaya de Cochabamba, los pobladores de Qhuriri no estaban de acuerdo, además había disputas electorales entre militantes de Juan Lechin Oquendo (mineros) y Victor Paz Estensoro (agricultores) en la década de los años 1950. Por lo tanto, gestionaron un nuevo lugar de cantonización cerca a la estancia Ch'apich'apini con el nombre de Machaqamarka. Este trámite no se concluyó, hasta hoy continúa en proceso por diversos factores como la emigración.

El fenómeno de la emigración afecta a la conclusión de los trámites, porque uno de los requisitos es la cantidad de pobladores, menciona Alfredo Gutiérrez, quien continuó con los tramites en algunos años de la década de los noventa “mil tiene que ser nos han dicho, ya estábamos llegando a ochocientos, poquito faltaba, de ahí lo he dejado” (Alfredo, Cochabamba, 30/10/09).

4.1.2.2. Emigración a la ciudad

La familia a la cual se acompañó se trasladó a la ciudad de Cochabamba de manera gradual. Al principio se vino el padre (Eulogio) junto con otros parientes por los años ochenta. Eulogio consiguió terreno en la ciudad de Cochabamba en la zona sur ahora llamada Barrio Victoria Bajo (BVB)⁵⁰ sobre la carretera a Santiváñez. Al mismo tiempo logró a mediados de año plazas para Wilson y Cristina⁵¹ en la escuela San Antonio ubicado en Pucara zona sur distrito Cercado II.

Eulogio trajo a los dos niños desde Ch'apich'apini, convenció a la madre de los niños, con el argumento de “*jiwasjamati akankaskapxani sarxañaya suma yatipxañpatakixa*”⁵² (Au, BVB, 7/11/09).

A los ocho añitos me he venido, a mediados del noventa y nueve, no he visto ni nacer a la Fabiola. Nos han agarrado, nos han bajado un año, la directora nos ha hecho dar examen y luego nos ha bajado, “tienen que bajar no pueden” diciendo. Hasta 2005 he

⁵⁰ Las calles están innominadas

⁵¹ Hijos de Eulogio y Aurelia

⁵² Hay que irse, acaso igual que nosotros van a estar, tienen que aprender bien.

estado en ese colegio hasta sexto. Era vacaciones, me he entrado a trabajar (Cris, BVB, 7/11/09).

Me he venido a los doce años, estaba en tercero básico, aquí he entrado a tercero básico también. Después, a los dos meses me he ido a pasear por todo lado ja ja ja ja.... me he perdido, he tomado trufi por todo lado, al otro lado también he tomado, igualito a Sacaba parece que me han llevado sin pagar pasaje, como era chiquitito, no pagaba pasaje, solo sabía que venía 35 aquí. Les extrañaba al Elmer, al Raúl, a Oruro se han ido ¿no ve? Ya no había con quiénes jugar en el campo (Wilson, BVB 19/10/09).

Cristina y Wilson llegaron a Cochabamba niños, su padre les dejó con su hermano Agustino y su familia mientras él trabajaba lejos. “Solos vivíamos con mi tío, llegábamos de la escuela directo a cuidar chanchos, monte era esto, esa vez puro espina, los chanchos eran más grandes que nosotros, mi papá se iba a trabajar lejos por cinco, por tres pesitos trabajaban antes, grave era, después mi papá le ha traído a la Hilda” (Cris, BVB, 7/11/09).

Con 17 años he venido aquí 2001. Dos años estaba mi papa, estaba aquí ya con la Cristina, el Wilson y la Hilda. Aquí había este cuarto de arriba sin puertas ni ventanas, así estaban viviendo. Directo a trabajar aquí, como mi tío Natalio estaba trabajando en la galletería, entonces ahí me ha llevado a trabajar (Eddy, BVB, 10/10/09).

Eddy, ahora padre de un niño de dos años, primero salió a la ciudad de Oruro, allí trabajó para un familiar con volqueta, después de un tiempo volvió a Ch’apich’apini, sus amigos le convencieron ingresar al colegio de Tultuwani, sin embargo, no pudo permanecer “ya sabía pues por eso no podía quedarme” (Eddy, BVB, 10/10/09). Al enterarse que su padre estaba en Cochabamba, se vino con él.

Ukata Bertampi, Arielumpi irpanxi, yasta yasta nayas mantantxtwa, sapña jani kamichañamas, yasta a la fuerzaya mantantxa. Achilanakasa q’ala jiwara ukata janiya khititsa llakisiña utjitixa, janixaya khayana walt’añjamakichixa, jilanakana wawanakpasa q’ala sarantata, jiwasa kunjama sigui akankaskañani sasa tiwma jutxi. Ch’amanwa yatiñtañaxa, hasta qulqiki p’istxi kunallatakisa hasta qulqikipiniya, ñaxa aburrisiñjamajichixaya, ukhamata ukhamata jichunjaptwa, jani unujtañjamaxiwa kawkirusa. (Aurelia, BVB, 7/11/09)

[(...) después les trajo a Bertha y Ariel, de esa manera me vine yo también, sola no sabía qué hacer, a la fuerza debía venirme. Los abuelos todos muertos ya no había de quién tener pena. Es que ya no hay cómo vivir en la comunidad. Los hijos de los hermanos todos se venían, “nosotros cómo vamos a continuar aquí” diciendo tu tío se vino. Era difícil acostumbrarse, el dinero todo el tiempo falta, todo es para dinero, es como para aburrirse. Poco a poco me acostumbré, ahora estoy como para no moverme a ningún lado]

Hasta el año 2003, la familia se vino a Cochabamba, sin embargo, Emiliana (Emi), la hija mayor de Aurelia, todavía permanecía en Ch’apich’apini. Emi tiene cinco hijos, cuatro son varones y una niña, el padre es Ezequiel oriundo de Wariqalluni. Carlos es el hijo mayor

de Emi tiene 14 años, él vino con sus abuelos a Cochabamba, mientras sus padres y hermanos permanecían en Ch'apich'apini.

Karlu jutxi tatñampi, khana suma estudxani sasa, ya sasa naya khitaniqta. Nã khayana yapu luraskirita jaqñampi, ukata llakisiñjamachi pã chaqaña uthañaxa, ukata jutjapjarakiraktwa, nã jutxtwa wawanakñampi jupa minaru sarxi, ukata kuntintukijaptwa juntupãna, kunjamasa uthasiskapstjaya juntuxa uñjasisa.

[(...) Carlos se vino con mi padre, “allá va a estudiar bien” diciendo, por eso le enviamos. Yo allá con mi esposo trabajábamos la tierra. Pero teníamos pena de vivir en dos lugares, después nos vinimos. Yo vine con mis hijos, él (esposo) se quedó en la mina. Después contentos nomás estuvimos juntos, como sea vamos a estar nomás juntos viéndonos] (Emi, BVB, 1/10/09)

La familia de Emi se completó en la ciudad de Cochabamba a principios del año 2008, Ezequiel se quedó en la mina por un año más. Actualmente todos viven en la zona de Victoria Bajo sobre la carretera a Santiváñez, zona sur de la ciudad de Cochabamba.

A la familia no le fue nada fácil establecerse en Victoria Bajo, tuvieron que pasar varias dificultades, especialmente los primeros en venirse (Eulogio, Cris y Wilson). Al respecto, la vecina más cercana que ayudó a la familia a instalarse en Victoria Bajo comenta:

Akanpiniya Cristinaxa qamasirina uka waynampi, Wilsunampi qamasirina jani khitisa nuwaskapxiri nuwaskapxiri ¡waaaaaaa! ¡waaaaaaaaaaaaa! sasa awisana tuqinirita ¡chahcha warmixama nuwaskapta! Sasa. Sunsirapiniya nuwt'asipxirixa, jisk'khanallakaki, Fabiola ukhamapikina Cristinaxa, panini iskuylaru sarapxiri kunamxa sarapchiri. Phaxsipini sarxana tatpaxa, ukata wichhumpi inqhasipxatayna wawanakaxa, tiwpa jutspa awira, jani jutirikiti, tatpa phaxsipini chhaqqhiri. Nãnakasa p'istata qamasipxirita, hasta tumatisa un pisupiniriwa hasta ukhama qamasipxirita.

[Aquí siempre vivía Cristina con Wilson. Saben pelear ¡waaaa! ¡waaaa! A veces los regañaba ¡marido y mujer parecen! Diciendo. Como la Fabiola así era Cristina. Los dos a la escuela iban, ¿cómo será, saben ir? Su padre se perdió un mes. Los niños un día se encendieron con paja, su tío no vino, a ver, su padre perdido. Nosotros también estábamos en crisis económica, el tomate un boliviano, así vivíamos] (Margarita, BVB, 17/10/2009).

Con relación a la lengua, según Margarita, los miembros de la familia foco presentaban la siguiente situación:

Iskuylanaya akana parlasipxaspaya, mamanakasa ati jani ati parlantxapxarakiya. Duña Aurelia yatintxi kastillanuxa, aymaraskanxa ukaki parlaskirina ducturampi parlaskirina jiwaki aymarata kastillanuxamaraki aymarataki parlaskirina. Ukata kuna suma aymaraxiwa duña Aureliaxa (...) suma parlxi jani suma parlirikanti. (Margarita, BVB, 17/10/2009)

[En la escuela sí, que no hablen (aymara), pero en la casa deben hablar. Doña Aurelia ya aprendió castellano, hablaba aymara puro, con el doctor hablaba mezclado aymara y castellano, ahora doña Aurelia habla muy bien aymara, no hablaba bien]

(Imina wawanakpa) jani pã mara qamxapchi, yatxapxi kastillanuxa, jani munxapxiti aymara arsuña, Wilma parlaskpachaya piru. Uka jisk'a Fabiolasa, primiru puririna jiwaki kant'tiri! kampuru saxaxa! sasa kant'asiri jachkiri. Jichaxa kuna, amtaskapinirita

¡kampuru sarxaxa! Jallukhama kant'asirina. Jichaxa kuna, intintiskpachawa ¿no?
(Margarita, BVB, 17/10/2009)

[Los hijos de Emi en dos años aprendieron castellano, y ya no quieren hablar aymara, pero Wilma aun debe hablar. La pequeña Fabiola a principio cantaba bonito, ¡me voy al campo! Decía, también lloraba. Ahora no se acuerdan del campo. Pero deben entender]

La familia llegó a Cochabamba con la lengua aymara consolidada en la totalidad de sus componentes, a excepción de los más pequeños como Bladi, venía recién nacido. Los miembros de la familia que tenían un tiempo radicando en Victoria Bajo les hacían pruebas a los recién llegados, dice Wilma: “el Carlos, a ver dime cómo se dice *qala* me ha dicho, después yo le he dicho, *qala* nomás pues, de ahí el j aja ja ja no sabes ¡piedra se dice! Así me ha dicho” (Wilma, BVB, 8/10/2009).

Conforme pasa el tiempo más se alejan del uso del idioma aymara los niños, adolescentes y jóvenes. Y los adultos cada vez aprenden más y usan castellano.

4.1.2.3. El residente

Los ch'apineños demandan atención de tierras a los residentes cochabambinos y orureños. La cantidad de habitantes permanentes en Ch'apich'apini no es suficiente para gestionar proyectos ante la Alcaldía y por ello dan a conocer⁵³ a los que se fueron que al menos cumplan con la función social, deportiva o festiva. Y no simplemente recurran a la comunidad para llevarse productos sin hacer nada a cambio por la tierra y territorio.

(...) no cumplen función social, solo vienen, dan partidas, hacen trabajar, se cosechan, se lo llevan. Ni pagan, ni aporte para que camine el dirigente, no aporta nada, es como un patrón. Por ejemplo, en Santa Cruz hacen trabajar unos 30, 40 trabajadores, no les pagan y a veces pagan comidita, ni ropa, ni tienen para comprarse ropa (...) entonces, eso dice, es un patrón, tienen que irse ¡ya! hay personas que necesitan. Hay que quitar del patrón y hay que parcializar (parcelar) ese terreno. (...) la ley ya cambia diferente ¿la comunidad por qué fracasa? porque todos se van, porque no necesitan el terreno. (MF, Ch'apich'apini, 12/01/2010)

Por un lado, Ch'apich'apini a través del Secretario General de la comunidad reivindica reciprocidad a los residentes con el territorio ch'apineño. Por otro lado, expresan que estando en la comunidad, los hijos no habrían conocido la escuela como lo hacen en la ciudad “*akana uthasa janiya wawanakarusa iskuyula uñt'añxamakaptita ciurarana ansasa kusaya jumanakuruxa tatmaxa yatichapmasa*”⁵⁴ (IF, Ch'apich'apini, 11/01/2010). Y no es

⁵³ Cuando visitan la comunidad.

⁵⁴ Quedarse aquí significa no conocer la educación, qué bueno que sus padres les lleven a la ciudad para hacerles estudiar.

que solo la emigración haya afectado a la organización comunitaria, sino también el fenómeno de las religiones según IF:

(Musiñu chhaqqxi) hermanuxapxarakisa ukataya chhaqxixa fistanaka lurapxirina uka manqhanakana ukata uraqisa q'ala tukusxaraki, (...) jaqinakasa jani maynisa aywimuchxi, jicha anchhicha nānakampi, ukata khaya Isirurampi, ukata Samumpi, Angilumpi inchhimpí Albertumpi, ukallaki akankaskapta Marcelinusa Paqumirinkaraki ukallata juta jutaskaraki juk'allakiskaptaya jaqi jani uthiti. Q'ala tukusita jani khitisa uthiti nayaki akana kumpnaqaskta nana mitña q'ala jiwaratawa. (IF, Ch'apich'apini, 11/01/2010)

[(Moseñada se perdió) porque ahora son hermanos, hacían fiestas allí abajo. Después las tierras se desgasta, (...) la gente se fue, ahora nosotros, la Isidora, Samo, Angel, Alberto esos nomás estamos aquí. El Marcelino está en Paqumiri a veces viene y va, poquitos somos, no hay gente. Todos se fueron, yo nomás camino por aquí, los de mi edad ya murieron].

Mientras se daba el fenómeno migratorio, los que se quedaron en la comunidad se convirtieron a hermanos (creyentes religiosos), se originó la individualización con incidencia en las prácticas del sistema comunitario. De tal manera, que los rituales y festividades importantes se fueron desplazando, porque ya no cuentan con gente suficiente para organizar las festividades u otras actividades comunitarias.

Los que migraron argumentan que no les era posible subsistir en la comunidad, los terrenos ya no eran suficientes, además, en la comunidad no hay escuelas superiores para los hijos.

Hablamos mal sin ver la ley jah él no tiene derecho residente es! Dicen ¿no? Yo me callo (...) me aguanto, a mí también me dicen residente. Si yo puedo volver a vivir aquí antes mamña tunka wakanaka annaqana nove? ¡futa! con diez ganados, ovejas burros ¡juta! jaqimpixa tañuta kijasipxi. Mamñaxa chhaqtawiyxixa, tienen todo, amplio libertad. Ma tunka wakasa uywasipaya. Pero, kuttanipxirista ukasti no hay pues, qhuchisa katusxirista jark'asxirista pastunakatasa, entonces más bien a ellos estamos dando lugar, (...) jupanaka istankitasa regasiskapxi munataparú. Kuttanipxirista ukasti hurallanaki jupanakarusa wawanakparusa wakt'aspaxa. Además yo con mis cuatro hijos estoy censado aquí. Jiwaxa jaqi masiru uñarpaytanwa ¡residente es! Pero Kuna ratu jaqi munapxixa jawsayaniyistu (...).(EM, Ch'apch'apini, 10/01/2010)

[Hablamos mal sin ver la ley jah él no tiene derecho residente es! Dicen ¿no? yo me callo (...) me aguanto, a mí también me dicen residente. Si yo puedo volver a vivir aquí... antes mi madre pasteaba diez vacas ¿nove? ¡futa! Con diez ganados, ovejas, burros ¡juta! Con la gente se denuncian de daño a chacras. Mi madre se fue, ahora tienen espacio y libertad, que tengan unas diez vacas. Pero, si volvemos no hay espacio, nos atajamos del pasto, mas bien les estamos dando lugar. Ellos ahora tienen riego a doquier, si volvemos nos peleamos del agua. Además yo con mis hijos estoy censado aquí. Nos miramos entre nosotros ¡residente es! Pero, cuando falta gente vengan nos dicen]

De la explicación de EM comprendo que el hecho de haberse ido a la ciudad es un bien para la comunidad, porque así los comunarios pueden pastar sus animales en pastizales

amplios y agua en abundancia para regar sin problemas. Ya que, cuantas más personas hay en la comunidad, existen más problemas y riñas. Además, las tierras no están del todo abandonadas, de cada grupo familiar (Flores, Berrios, Gutierrez y Feliciano) al menos existe una familia trabajando la tierra de sus padres, señala AG:

El terreno que aquí existe, es de mi padre, no es de nosotros (...) algunas personas aquí piensan mal. Piensan que yo tengo terreno y estoy haciendo abandono, no es así pues ¿no? (...) los hermanos nos hemos dividido pequeñitos, no alcanza ni abastece para nada y ése es el terreno como herencia de mi padre, no es de mí. Si me hubiese dado (otro terreno) el pueblo o la comuna, entonces en ese caso iba a hacer abandono. (AG, Ch'apich'apini, 10/01/2010)

A pesar de los conflictos que podría generar la migración con la comunidad, la familia foco de investigación se vino a Cochabamba en busca de mejores oportunidades en formación escolar y de ingresos económicos. Actualmente habitan en la OTB Victoria Bajo, del cual no se moverán para otro lugar a menos que obtengan tierras productibles en otras regiones menciona Eulogio “al campo yo no vuelvo ¡kutinitpaxa! Van a decir, contrariamente Aurelia señala que ellos tienen todo el derecho de volver a la comunidad porque no tienen ninguna “jucha” (maldades).

4.1.3. Las familias

4.1.3.1. La tierra todo t'axra, jani umani, janipiniwa kutkiristi yakha tuquru ansasa saraskiristwa⁵⁵

La familia Berríos se estableció en la OTB Victoria Bajo, sin embargo, continuamente va a Ch'apich'apini en épocas de cosecha, siembra y vacaciones escolares, con el objetivo de mantener los terrenos y animales o para sentar presencia ante los comunarios. Dice Aurelia:

Tiwma sariwa Ch'apiniru empadronasiri, janiwa sarkaña munkanti, kunatakiraki ukhama t'axra jani wali, kunaru saraña, ukata Edyxa sischixa, sarakmaya ukhamasa utxkapiniya manq'añatakixa sasa, ukata munkiri jani munkiri sarakiwa, Izikilumpi sarapxi, Eddyruya kasuxa. Nã avisa siskatwa Alfredurus, ukata jupa situ, kuna ukaxa kunarusa saraña kuna impurtitusti sirisa janti sischitu, ukata janiwa jumanakarusa awisxapsmati. (Ob. BVB, 9/10/2009)

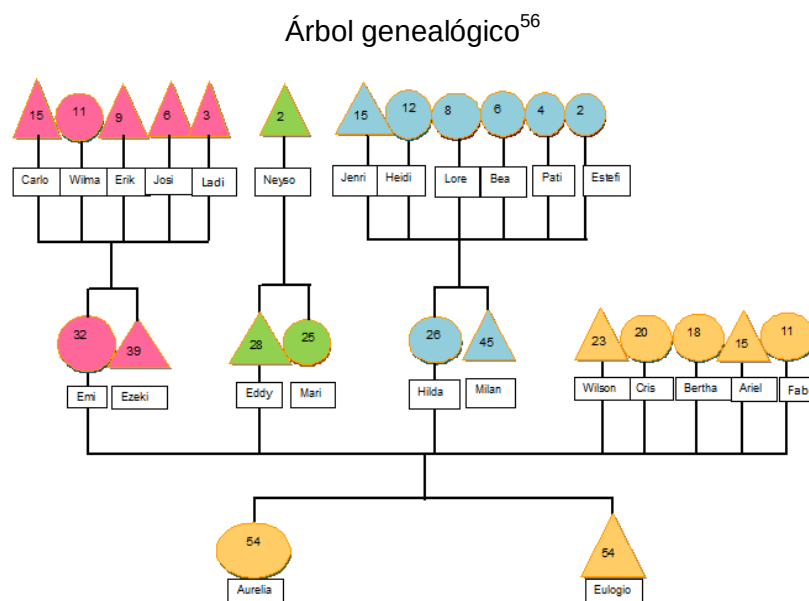
[Tu tío fue a empadronarse a Ch'apini, no quiso ir, ¡para qué por esa tierra dura! ¡a que voy a ir! decía. El Eddy le dijo que vaya nomas, aunque así, siempre hay para comer. Por esa razón fue con Ezequiel. Quise avisarle a Alfredo, pero él me dijo que no les importa, por eso ya no le hablé]

⁵⁵ [la tierra todo duro, sin agua, no vuelvo, puedo ir a otro lado] CC. Eulogio OTBVB 29/09/2009.

La comunidad les atrae simplemente porque aún trabajan la tierra, para sustentarse en la ciudad. A la comunidad van con frecuencia las mujeres adultas madres de familia (Aurelia, Emi, Hilda) recurren a ella para proveerse principalmente de papa, chuño, oca, lisa y trigo. Los adultos varones van estimulados por los relámpagos deportivos organizados anualmente por la comunidad.

4.1.3.2. Familias de Ch'apich'apini

La OTB Barrio Victoria Bajo es el lugar donde se asentaron los hermanos Berríos de Ch'apich'apini, gradualmente hace quince años. Las cuatro familias foco del estudio de campo son las que se originan de la unión matrimonial de Eulogio y Aurelia. La familia entera está compuesta por 25 miembros en tres generaciones, 12 varones y 13 mujeres. Cada familia, aunque vivan juntas las tres, tiene particularidades en distintos aspectos. A continuación presento el árbol genealógico de la familia completa.



Fuente: elaboración propia, Victoria Bajo 30/10/2009

La familia está compuesta por tres generaciones (abuelos, hijos y nietos), subdividida en cuatro familias: Berrios Gutiérrez (BG), Wanca Berrios (WB), Berrios Choque (BC) y Marka Berrios (MB). Todos ellos habitan en la Organización Territorial de Base Barrio Victoria Bajo de la zona sur de Cochabamba sobre la carretera a Santiváñez.

⁵⁶ La figura triangular representa a varones, las circunferencias a mujeres. Los colores indican la composición de las familias. El naranja simboliza a la familia BG, el celeste a la familia MB, el verde a la familia BCH y el rosado a la familia WB. Los números insertos en las figuras geométricas representan la edad.

Tres familias (BG, WB y BC) tienen domicilios adyacentes, comparten patio, visitas, vecinos y actividades dominicales. La familia MB vive a tres cuadras de distancia del núcleo familiar. Los hijos de esta última familia son los que con frecuencia acuden a la familia nuclear, al menos una vez a la semana por razones de tareas escolares y juegos.

4.1.3.3. Actividades de cada familia

La familia BG de siete componentes tiene actividades diferenciadas. El padre trabaja en la construcción de casas generalmente en el centro de la ciudad (en el estudio de campo Eulogio, junto con Ezequiel y Eddy construían la segunda planta de un edificio para un señor que trabaja en España). Dispone solo de los domingos para compartir con la familia y también con los vecinos. La madre tiene ocupaciones en el hogar y barrio (cocina, pastoreo de ovejas y tejidos aymara: camas, aguayos, tullmas, bolsones), asiste regularmente a las reuniones y prédicas con los Testigos de Jeova⁵⁷ (TJ) en Pukara y Villa Israel. Va al centro de la ciudad para hacer compras en la Cancha (mercado). El hijo mayor trabaja en la pastelería ubicada en Quillacollo. Respecto a las hijas, Cris trabaja con el Programa de Desarrollo de Área (PDA) en Victoria Bajo y estudia en el colegio (centro de la ciudad). La menor vende zapatos Manaco en una tienda cerca a la Plaza Principal 14 de Septiembre de Cochabamba, la joven está alejada de la familia por trabajo y estudio desde las 8:00 hasta las 22:15 horas. Trabaja de lunes a domingo (medio día) de 9:00 a 20:00 horas, luego a las 19:00 asiste al colegio ubicado frente a la terminal de buses de Cochabamba. Debe salir del trabajo una hora y cuarto antes de las 20 horas para ingresar a clases del colegio. A manera de saldar ese tiempo, trabaja los domingos hasta medio día. Los dos menores se dedican al estudio en la escuela de Villa Israel.



Eulogio, Villa Loreto, 12/10/2009.

⁵⁷ Grupo religioso.

La familia WB la componen siete miembros, el padre junto al suegro sale al trabajo de construcciones de edificios. La madre, por las mañanas, se dedica exclusivamente al preparado de alimentos, por las tardes comparte el trabajo con su madre (Aurelia) en el tejido de tullmas y organización de los hijos. Por su parte, los hijos por las mañanas asisten a una sola unidad educativa en Villa Israel de la OTB Villa Israel, colindante con Victoria Bajo. Al retornar al hogar juegan, hacen tareas escolares y colaboran a la madre con los oficios hogareños.

La familia BCH tiene tres miembros. El padre combina sus ocupaciones entre la construcción y taxista en el radio urbano de Cochabamba. La madre se queda en la casa con el cuidado del hijo, del chivo y chancho. Asimismo realiza bordados y tejidos de chompa a palillo. Esta familia se conformó en la ciudad de Cochabamba hace tres años. La esposa es quechua hablante oriunda de Waylluma Provincia Chayanta Norte Potosí y el esposo es de Ch'apich'apini Provincia Inquisivi de La Paz.

La organización familiar de la familia MB se instaura acorde a la producción de mermeladas. El padre es el encargado de la compra de materia prima (frutas, esencias, otros ingredientes), la madre se ocupa de la organización de labores de los hijos (en los tiempos libres de la escuela), la elaboración y venta de las mermeladas.

4.1.3.4. Relación con la comunidad por familia

De la familia BG son los padres los que mantienen relación con Ch'apich'apini a causa de los terrenos y producción de papa para consumo familiar. El padre es el encargado de cumplir la función social que le encomienda la comunidad y la madre de cuidar y recoger la producción. Los hijos hacen visitas ocasionales a manera de paseo y deporte. En la comunidad Ch'apich'apini les queda como familiar principal solo Samuel y familia, hermano de Aurelia. La familia BG radica en Cochabamba más de diez años.

En comparación a la anterior, la familia WB tiene dos años en Cochabamba, mantiene relación con la comunidad (Ch'apich'apini y Wariqalluni) con más frecuencia que la familia BG. Asimismo, aparte de los animales y terrenos en producción de diferentes productos, les quedan más familiares (abuelo, hermanos, tíos, primos) en el campo, con los cuales comparten el trabajo de la tierra y cuidado de animales; en cuanto los hijos (son menores a 15 años) salen de vacaciones escolares. A diferencia de la anterior familia, ésta viaja a

la comunidad en conjunto, en cambio los otros (BG) viajan por decisión más individual que familiar.

La relación con la comunidad de la familia BCH se percibe en los encuentros deportivos anuales, esta familia no cuenta con terrenos propios porque se conformó en la ciudad, pero colabora con su presencia, al menos una vez por año para disfrutar de la papa que producen sus padres (Aurelia y Eulogio). En cambio, sí se proveen de productos de la comunidad de la madre de habla quechua, la cual viene de Waylluma, provincia Chayanta de Potosí, lo que significa que mantienen relación con dos comunidades de diferente departamento y diferente idioma (La Paz aymara, Potosi quechua). Viven en Cochabamba más de tres años como familia (Ent. María, BVB, 7/10/2009).

Al igual que la familia del inmediato anterior, la familia MB se conformó en la ciudad. El padre procede de una comunidad de Oruro, también de habla aymara. Por razones de la familia, no pude compartir estadía con ellos, pero claramente demuestran una relación ocasional con sus comunidades de origen. La esposa viajó en una oportunidad a Ch'apich'apini acompañando a su madre, también el hijo mayor Henry a manera de paseo y aventura por su estrecha relación con Carlos, miembro de la familia WB. La familia MB radica en Cochabamba alrededor de diez años (Obs. BVB y Ch'apich'apini 2009/2010).

4.2. Análisis de los datos

En este apartado presento el comportamiento lingüístico aymara de cuatro familias ch'apineñas, en base a las observaciones y entrevistas obtenidas en los dos estudios de campo (ciudad y comunidad) en distintas fechas de la gestión 2009 y 2010.

4.2.1. Tapanakana aymara arsutäpa [uso de la lengua aymara en las familias]

¿Qué idiomas usan? Las lenguas que se perciben en las familias, de manera diferenciada, son el aymara, castellano y quechua. La investigación está orientada especialmente a la continuidad de la lengua aymara en cuatro familias inmigrantes presentadas anticipadamente. Describiré el uso de la lengua originaria (quién, dónde, con quiénes y para qué) y posteriormente, a través de evidencias, cómo lo usan.

4.2.1.1. BG tapa [Familia BG]

En la familia BG, en el hogar, entre adultos sobresale el uso de la lengua aymara, así como lo dijo Eulogio al inicio del estudio de campo: “¡hu! *akana taqpacha aymaraskaptwa*⁵⁸” (BVB, 29/10/2009) y con la aclaración de Aurelia: “*jach’akamakiya aymara parlasitaskixa niyasa*”⁵⁹ (BVB, 7/10/2009). Los niños y jóvenes emplean sobre todo castellano. El cuadro que presento a continuación muestra los espacios de continuidad de la lengua aymara con cada miembro familiar.

Uso de la lengua aymara por los miembros de la familia BG

Nombre	Edad	Parentesco	Actividad/ trabajo	Aymara		Donde						
				Entiende	Habla	Casa	Comunidad	Fuera de casa				
								Veci ndar io	Calle del barrio	Merca do Canch a	Esc uela	Otro
Aurelia	53	Madre	Cocina, teje, pastea oveja, hila, trensa tullma, asiste a los Testigos de Jeova	Si	Si	Si	Si	Si	Si	Si	Si	Pukara
Eulogio	53	Padre	Construye casas fuera del hogar	Si	Si	Si	Si	Si				
Wilson	24	Hijo	Trabaja en la pastelería en Quillcillo	Si								
Cris	20	Hija	Estudia y trabaja en el PDA, Victoria Bajo	Si	Si	Si	Si					
Bertha	18	Hija	Estudia y trabaja en tienda Manaco – Centro	Si			Poco					
Ariel	15	Hijo	Estudia	Si								
Fabiola	10	Hija	Estudia y pastea oveja	Si	Si	Si						

Fuente: elaboración propia, basado en el estudio de campo, 01/08/2010

Como se puede observar en la centralización de datos del cuadro anterior, Aurelia es la principal agente lingüística oral del aymara, seguida por Eulogio, Cris y Fabiola, mientras que Wilson, Bertha y Ariel se mantienen en el nivel de comprensión⁶⁰. Aurelia es la única que se vale del aymara en todos los espacios de presencia, en casi todas sus interacciones lingüísticas prima el aymara, rara vez emplea castellano para obtener información o aclaración de algún asunto en instituciones (escuela, religión). Platica en aymara con la totalidad de los miembros de la familia, aunque los jóvenes y niños no

⁵⁸ Todos hablamos aymara.

⁵⁹ Los adultos nomás estamos hablando aymara.

⁶⁰ En la ciudad.

correspondan de la misma manera. A continuación, algunos ejemplos de uso del aymara por Aurelia:

Au: Fabiola *sartma iskuylaru sarañmakiwa* (Ob. BVB, 30/09/2009)

[Fabiola levántate tienes que ir a la escuela]

Au: ¡*Apura sarma! Eriko apuraki jist'asma ist'asma!* (Ob.BVB, 30/09/2009)

[! anda rápido! Erik apúrate!escuchala escuchala!]

Au: ¡*Ansule sarakisa! ¡Sacale sañaya!* (Ob.BVB, 17/10/2009)

[¡Ansule dice! ¡Sacale hay que decir!]

Au: "*nätakixa primero aymarata yatichxaña akhama maya, paya, sumt'añasa ukata atipxakispawa, ukhama nä tantiyta, ukhamata walt'ayaspá*"⁶¹ (Aurelia, BVB, 7/10/2009)

Usa aymara para supervisar, pedir colaboración con los quehaceres de la casa, expresar afectos, regañar, reflexionar. Desde las primeras horas de la mañana habla en aymara, sin dejar de usar castellano en la medida de sus posibilidades. Advierte el buen uso del castellano en los infantes, en función a la política lingüística familiar asumida (hablarles solo en castellano a los niños para que aprender a hablar) por los padres de los nietos, esto a consecuencia de las experiencias negativas de los primeros días de escuela.

Considera que la mezcla de códigos o el monolingüismo (aymara) dificultan la comunicación inteligible con los castellanos hablantes, en el aprendizaje escolar y en la interacción citadina:

Estudio suma uñt'añani saya, castillanu parlxañjamaxichijaya, castillanu parliri jaqinakampi jani parlxañjamachitixaya aymara parlirixa, aymara cerradu janimakixaya walijamarakichitixa, kinspacha yatiña walichi sañamakiwa. (Ent. Aurelia, BVB, 7/10/2009)

[Por conocer bien el estudio, hay caso de hablar siempre castellano. Cuando hablamos aymara no se puede hablar con los castellanohablantes. Ser aymara cerrado no parece estar bien, los tres siempre hay que saber, digo yo]

Esos ch'itis no hablan siempre, *khallu khallusa Kastillanukiya parl'taskapchixa, ja ja ja, janiwa aymara parlijamakitixa ist'a janicha, (...) juma aymara parlañapa ist'aña munkayata?* (Ent. Aurelia, BVB, 7/10/2009)

[Esos ch'itis no hablan siempre, aunque *khallu*⁶² castellano nomás están hablando ja ja ja, no quieren hablar aymara has debido escuchar? (...) ¿querías escucharlos hablar?]

El uso de la lengua significa identidad para Aurelia: "*jani walkaspatixa, nä sakstxaya pinsakstxaya jiwasa kampsinustanjaya jiwasa kuna aymara janipiniya aymara siguiipiniya parlasiñaspayasakstxaya*"⁶³ (Aurelia, BVB, 7/10/2009).

⁶¹ Yo digo, primero de aymara hay que enseñar, uno dos a sumar, luego podrían poder no más, así pienso, así pueden mejorar.

⁶² Que falta cocer.

⁶³ No está bien, yo pienso, somos campesinos, nosotros siempre aymara vamos hablar, así digo.

Para Eulogio el uso del aymara es con personas adultas inmigrantes recientes en el hogar y contemporáneos del barrio. Pablo (BVB, 29/04/2010) vecino del barrio⁶⁴ expresó: “*don Eulogiyumpi? Ah parlasiptwa aymaraskarakisa nove? parlaskaptwa, don Agustín Berrios parlapxapintwa aymara aruta, ¡claro pues!*”⁶⁵. Pero no habla en aymara con los hijos: Bertha (BVB, 18/10/2009) y Ariel (BVB, 25/10/2009) “mi papá también en castellano nomás nos habla”.

La modalidad de trabajo, eventual, de Eulogio llevan a inferir que mantiene relaciones laborales prioritariamente a través del castellano, puesto que cada semana o mes cambia de contratante, o sea, cada semana o mes se topa con gente nueva, es decir desconocidos y con ellos se usa castellano tal como afirmó categóricamente Susana⁶⁶ (BVB, 19/04/2010) “con desconocidos castellano”, caso similar al del hijo mayor Wilson.

El mayor espacio de interacción de Wilson es la pastelería (trabajo en Quillacollo), pero allí o en otros espacios incluyendo el hogar no usa aymara, entre las razones manifiestas están:

Con quién voy a hablar, con nadies.

No me atrevo (a hablar aymara en mi trabajo) ¡qué pasa, chango! Me puede decir. No es necesario, si puede ser necesario en algún lugar, puedo hablar sin problema.

Medio que ya me da vergüenza hablar, pero de entender, entiendo bien.

(Wilson, BVB, 19/10/2009)

En su trabajo existen aymara hablantes de Ch’apich’apini, pero dice que: “ya son q’arillus ellos, el Ramirín además ya avanzado es” (Ibid) por eso no usa aymara. Algunas señoras, compañeras de trabajo, usan aymara para las riñas contra las quechua hablantes y a él le causa gracia:

W:... saben venir algunas señoras, para el año va haber harto personal necesitamos, saben hablar aymara, me río nomás

D: por qué?

W: es que a veces se riñen, una chica de quechua habla está riñendo a la otras, la otra no entiende pues no ve? y así sabe estar renegando nomás, los dos no se entienden

D: se riñen de quechua y aymara entonces? Y vos los dos entiendes?

W: claro pues (Wilson, BVB, 19/10/2009)

⁶⁴ Vecino del barrio, tiene 50 años, es de Qaripuyu, lengua materna aymara.

⁶⁵ [Don Eulogio? Ah hablamos, aymara es nove? ¡Hablamos! Don Agustín Berríos hablamos siempre de aymara ¡claro pues!]

⁶⁶ Vecina del barrio, tiene 29 años, es de Potosí, lengua materna quechua.

En Cochabamba no habla aymara y está en proceso de aprendizaje del quechua, “porque aquí, es la llajta pues, aquí tengo que saber quechua, a Santa Cruz voy, cambia ja ja ja”, aunque su madre le hable en aymara, él prefiere el castellano porque trata de aprender quechua. Para Wilson, el idioma importante es el inglés más que el español, aymara o quechua, porque: “...inglés (es) para todo el mundo, inglés es importante para mí, alguna vez quieres salir al exterior en todo mundo se habla pues inglés, eso quiero aprender”. El aymara esta en su mente, pero no la usa porque no es necesario en la ciudad de Cochabamba, además porque siente que el fortalecimiento o desarrollo de los aymaras no es atendido por los gobernantes en la ciudad “la gente esta dejado parece” (Wilson, BVB, 19/10/2009).

Para Cris el uso del aymara está condicionado, es decir, solo lo usa con su madre para ayudarle a comprender el castellano o compartir alguna conversación en relación a familiares. Argumenta que también usa con sus hermanas mayores, con tías y cuando están juntos:

Hablamos (con mamá), no entiende, a veces le explico, no entiende algunas cosas y en aymara tengo que explicarle. Aquí dentro de la casa hablamos con la Hilda (cuando viene, con la Emi fuera de la casa ¡no!

Vienen pues mis tías del campo, hablamos, pero el Eddy ya no habla, siempre está contestando en español, después, quiénes más? ¡Ah! el Wilson y la Bertha más, esos tres nunca hablan” (Cris, BVB, 29/10/2009)

Cuando nos juntamos entre (aymaras) hablamos, por ejemplo, allá cuando vamos a jugar en la cancha no ve? Todita esas (personas) hablan en aymara, las señoras más ¡hu! cuchicheando en ahí. Vamos ir a jugar el domingo también... Nosotros si o si vamos ir será pues. (Cris, BVB, 29/10/2009)

Pero, afuera no usa aymara porque no hay con quién hablar y sus compañeros se ríen.

No hay con quién hablar, no saben nadie, mis amigos no hay

(En mi curso) Yo, quiénes más, Walter, pero, qué van a querer hablar, se ríen ¡no! y más cuando le preguntas ja ja ja se ríen, con eso ya hacen pasar (Cris, BVB, 29/10/2009)

Concibe que nadie prohíbe el uso de la lengua, mas al contrario, hay leyes que apoyan el uso, lo que limita es la vergüenza menciona:

Igual se habla pues, no ve que en... en la ley no prohíben más bien... hay leyes para que hablen entienden más no? no hay problema, así harto había mis compañeros igual nos hablábamos... (Cris, BVB, 29/10/2009).

Es un idioma nuestro que nosotros hemos nacido allá (Ch'apich'apini) sí o sí tenemos que saber o no? y hablar....otro es la vergüenza no? Pero no tenemos de qué avergonzarnos, es nuestra lengua...hay que hablar, enseñar a otras personas si quieren aprender... escribir parece que es fácil (Cris, BVB, 29/10/2009).

Cris está segura que el desuso de la lengua no va a afectar de ninguna manera en el desplazamiento de la lengua: “que se va a perder, La Paz una ciudad grande son hartos, aquí también pues ¡hu! Hartos, Quillacollo puro aymaras son, puro del campo son. (...) pero no se preocupan, más se preocupan (del) quechua, Cochabamba es no ve? Y más practican quechua” (Cris, BVB, 29/10/2009).

Ella habla y entiende aymara; aunque no use aymara, no se olvida lo que aprendió de niña: “si fuera pequeñita así como el enano y sabría hablar bien aymara, en ese caso aquí puedo entrar no? Me hablan puro español ¡ah! en ese caso, si me olvidaría de chiquitita, pero ¡no!” (Cris 2009). Los ocho años vividos en mundo aymara establecieron en Cris la lengua aymara y la existencia de Ch’apich’apini significa vitalidad para la lengua aymara en campo y ciudad: “no pues, pero yendo allá siempre se practica pues, lo que se estudia no se olvida no ve? Al menos yo pensé que me iba a olvidar ¡no! (Cris, BVB, 29/10/2009).

El caso de Bertha, le pregunté si sabía hablar aymara, dice que sí. Pero, durante la estadía con la familia no la escuché hablar ni con su madre, entonces ella replica “ja ja ja ja no puedo ese ratito contestar, tengo que pensar, no puedo contestar rápido (...) pero sé, en el campo se estar hablando (Bertha, BVB, 18/10/2009). Cuando vienen familiares les hablan en castellano, Dice Bertha: “(los tíos) ellos en castellano nos hablan, cuando vamos también al campo en castellano, solo con mi mamá, con mi papá hablan en aymara, a nosotros en castellano siempre. En castellano yo también hablo en el campo, pero a veces aymara.....en campo” (Bertha, BVB, 18/10/2009) su padre también le habla en castellano, pero, cuando están juntos (la familia) habla aymara menciona “cuando estamos así juntos todos hablando, ahí hablo de por sí”.

El uso del aymara en el campo por Bertha se contrastó con los pobladores de Ch’apich’apini, Julia de 11 años dijo:

D: kha imillanaka aymara arsuskapxitisti?

J: suma arsuskapxi

D: taqpa?

J: taqpawa, Cristinampi, Wilmanpi suma arsuskapxi, Bertha turpa turpaki

D: jumampi kunamasa parlarasi?

J: aymaratapiniwa (Julia, Ch’apich’apini, 9/01/2010)

[D: las chicas hablan aymara?

J: bien hablan

D: todas?

J: todas, Cristina y Wilma bien hablan, la Bertha poco

D: contigo como hablan?

J: de aymara siempre]

Evidentemente, Bertha usa aymara en el campo, pero con dificultad, no como lo hacen los pobladores de Ch'apich'apini y Wariqalluni. En Cochabamba no usa aymara, así lo ratificó la hermana mayor Cris y las observaciones mías. ¿Cómo se explica esta situación? Bertha vino a Cochabamba a los 6 años, entró a la escuela y allí era bien calladita. El primer tratamiento en la ciudad con Bertha por parte de su padre con la complicidad de los responsables educativos, fue que la bajaron de curso porque venía del campo y no iba a poder, sin saber que la niña podía rendir al nivel de cualquier otro escolar de la ciudad, como manifiesta ella misma:

D: cuándo te has venido de Ch'apini?

B: a ver, para primero no, para segundo me he venido, de ahí mi papá a primero me había hecho anotar, "no va a poder, del campo está viniendo" diciendo. De ahí hemos dado examen cuando estaba en primero, bien he dado, a segundo me han hecho saltar, bien chistoso

D: tenías amiguitos?

B: no, solita nomás estaba, bien calladita era, no tenía amiguitos, solita, no hablaba con nadie, hasta ahora así siempre soy. Solo hablo con mis compañeras de mi trabajo y con los del colegio, ahora. Antes nada, recién nomás habladora me estoy volviendo, mi profesor también ya me ha dicho. (Bertha, BVB, 18/10/2009)

Entonces, el desuso del aymara de Bertha se gestó desde el primer momento de contacto con otra realidad distinta a la suya (Ch'apich'apini). De buenas a primeras la hicieron menos y ella a consecuencia del suceso permaneció calladita, no tuvo amiguitos, posiblemente para que nadie más le diga que es del campo y lo que significa ser del campo. Hasta nuestros días, no usa aymara en la ciudad. Si lo hace, es en la comunidad de origen y con dificultad, lo cual se explica por la falta de práctica, la visita ocasional a su pueblo y el alejamiento de la familia por cuestiones de trabajo y estudio. Este caso demuestra la diglosia lingüística, porque se atribuye funciones a una sola lengua, el castellano, a pesar de que existe presencia de hablantes aymaras en el mismo ámbito, Ferguson citado en Fishman (1995:72).

Ariel es el cuarto hijo de la familia, él, durante la observación no emitió palabra alguna en aymara, pero si comprende muy bien el aymara, por ejemplo la entrevista a través del aymara:

D: *¿kunurusa sarxata campuru?* [¿Cuándo vas al campo?]

A: no sé, cuando termine las clases, cuando tengamos libre

D: *qhawqurusa falti tukuñpataki?* [Cuánto falta para que termine?]

A: no sé un mes debe ser, hasta el 15, 14 vamos teminar

D: *ukata kuna lurata?* [Luego qué vas hacer?]

A: tal vez voy a ir al campo, a sembrar a cosechar, no sembrar es

D: *kuna sataña?* [Qué siembran?]

A: papa vamos a sembrar

Las respuestas de Ariel en la entrevista muestran que entiende perfectamente el aymara y así mismo habla con su madre, su hermana o sus tíos que vienen de visita. El aymara usa en el campo y no en la ciudad. Pero según mi estadía y las comunicaciones regulares en los dos años (2009 y 2010) con la familia evidencian que Ariel y Fabiola no van a Ch'apich'apini, lo que quiere decir que Ariel, igual o mayor a dos años no usó aymara como lengua de comunicación cotidiana:

D: si, aymara dónde hablas?

A: en campo, cuando voy

D: después?

A: en ahí nomás

D: aquí?

A: aquí no

D: por qué?

A: toditos hablan de castellano nomás hablan pues

D: cuando tu mamá te habla en aymara?

A: en castellano hablo

D: por qué ya no hablas aquí aymara?

A: castellano nomás hablo por eso, cuando voy al campo en ahí hablo

D: puro aymara, castellano en el campo?

A: hablo pues, no hablan bien y aymara nomás (Ariel, BVB, 25/10/2009)

El desuso de la lengua aymara en la ciudad se debe a la vergüenza o por olvidar, por otro lado, ratifica que su padre no les habla en aymara (Ariel, BVB, 25/10/2009). Entre sus preferencias por el aprendizaje de otros idiomas, está el quechua, porque:

D: qué idioma te gustaría aprender ahorita?

A: quechua pues, ya sé aymara, quechua podría hablar

D: para qué el quechua?

A: otras señoras hablan pues, nos hablan en quechua y no podemos responder, no podemos escuchar, no sabemos para eso, para hablar también pues con algunas personas que saben (Ariel, BVB, 25/10/2009)

También explica que si habría funcionalidad de la lengua aymara en Cochabamba, él no tendría ningún problema en desenvolverse y profesionalizarse de y en aymara. Mientras no sea funcional la lengua aymara en la ciudad, practicará el castellano y aprenderá quechua, porque hay personas que le hablan en quechua y él siente la necesidad de aprender ese idioma para interactuar. Por lo que la situación sociolingüística del contexto predomina en la decisión de aprender el idioma del entorno porque los adultos del barrio y zona emplean principalmente quechua y para corresponder se necesita hablar o al menos entender el idioma respectivo, sin olvidar la lengua materna y continuar usándolo por lo menos hasta el nivel de comprensión.

Al igual que los anteriores hijos, Fabiola, la última hija de la familia, tampoco hace uso de la lengua aymara, a menos que se la exija. Un día en la cocina a manera de comprobar la reacción frente al uso del idioma aymara, el comportamiento lingüístico de Fabiola fue la siguiente:

F: Hablo de aymara? mentira

D: habla pues

F: no

D: *parlitaya, aymarata arsama*

F: *jani munti*

D: *parlaskitaya aymarata, kunata jani munta*

F: *jani yatkti*

D: *yatisktawa*

F: *jani muntwa*

D: *kunata*

F: *jani yatkti*

D: *yatisktawa, kampuna parlasktwa saraktasa*

F: *kampunakiya akana janiya* (Fabiola, BVB, 17/10/2009)

La conversación en el idioma aymara duró diez minutos. Como se puede ver la conversación, sólo expresa una o dos palabras juntas, alcanzó a usar hasta cinco palabras juntas. Mencionó que la llegada de Wilma y hermanos la hicieron recordar el idioma:

D: cuando han llegado las Wilmas hablabas con ellos aymara?

F: no, me he recordado recién cuando han llegado, ya me había estado olvidando

D: con ella cómo hablabas primeritos?

F: aymara... (Fabiola, BVB, 17/10/2009)

En esta familia, conforme pasan a la mayoría de edad⁶⁷, además de la escuela buscan (generalmente en el centro de la ciudad) otra actividad que genere ingresos económicos, lo que significa dispersión familiar. De los siete miembros, cinco son mayores de edad y cuentan con ocupaciones laborales (en diversas ramas del área urbana, ver contextualización), educativas y religiosos diversificados y fuera del hogar. Esto implica debilitamiento para la unidad de producción cultural, hay una dispersión de la fuerza de trabajo y la unidad de uso y consumo de los elementos culturales.

Si bien el idioma aymara es fortalecido en el hogar con la cantidad de hablantes, no es igualmente fortalecido por el uso voluntario o como lengua de prestigio del hogar. El imponente uso cotidiano del aymara por Aurelia “obliga y estimula” correspondencia lingüística intrafamiliar.

⁶⁷ En Bolivia se considera mayoría de edad a los 18 años.

La relación familiar directa con la comunidad de origen mantiene vigente el consumo de algunos elementos culturales (alimentación, tejidos, animales, valores, lengua) con un uso progresivamente en desplazamiento en las siguientes generaciones, heredándose en estos últimos con mayor fluidez la lengua.

El esposo y las hijas sólo usan a causa de la madre, para éstos el aymara no les sirve fuera del hogar. Los hijos/as temen que los otros agentes sociales del trabajo o estudio los ridiculicen, echando carcajadas o criticándolos y causándoles vergüenza, tal como dijo Wilson, Cris, Ariel y algunos vecinos “*janiwa, jiwta sirita ñajasa aymarata paylki kunra paylki sispacha sirita nä, jiwta sirita nä*” (Rosa, BVB, 29/04/2010)⁶⁸, este caso se refiere a la doble diglosia, porque se percibe miedo y prejuicios frente al usuario del castellano y quechua.

Para los hijos/as, la lengua aymara es para el campo, y por razones de uso mayoritario de castellano y quechua, los hijos procuran aprender quechua para comunicarse en el contexto. Uno de ellos considera que el inglés es superior al aymara y quechua, porque es lengua del mundo.

No hay una negación rotunda al lenguaje aymara, explican que si en Cochabamba habría funcionalidad de y en la lengua aymara, tendrían ventajas para insertarse como aymara hablantes, pero, para tal cometido, tampoco intentan gestiones. Se resignan al uso del castellano y aprendizaje del quechua al igual que los vecinos aymarahablantes, los cuales ratifican que en Cochabamba es justo saber y hablar quechua, porque es quechua y además porque son bolivianos. “A lo que he visto aquí en Cochabamba, es quechua, pero en La Paz exigen aymara. Generalmente, aquí casi quechua le meten” “un boliviano debe saber los tres siempre (aymara, quechua y castellano)” (Raul, BVB, 21/04/2010).

La razón notable para el desuso de la lengua aymara en esta familia es la política territorial asumida, porque conciben que Cochabamba fue y es región quechua, la realidad sociolingüística cochabambina (uso mayoritario del castellano seguido por el quechua) y la emergencia de insertarse en el sistema urbano. Los nombres de comunidades aymara (Azirumarka, Arumani, Iguerani, Pukara) no significan nada, pueden más las posibles reacciones de los interlocutores intuitas por Wilson (BVB 19/10/2009) “qué pasa chango, me puede decir” y las experimentadas por Bertha (BVB,

⁶⁸ Tan feo hablan aymara diran la gente, tengo miedo hablar aymara afuera.

18/10/2009) “no, solita nomás estaba, bien calladita era, no tenía amiguitos, solita, no hablaba con nadie, hasta ahora así siempre soy” y Cris (BVB, 29/10/2009) “qué van a querer hablar, se ríen ¡no! y más cuando le preguntas ja ja ja se ríen, con eso ya hacen pasar”, y el dinamismo sociolingüístico del castellano y quechua frente al uso de la lengua aymara.

La familia foco al verse rodeada de personas que usan mayoritariamente el castellano y quechua en la ciudad de Cochabamba, sin la noción histórica de territorialidad, expresa respeto y subsunción (sometido a un principio o norma general⁶⁹) ante el sistema urbano regido por el castellano. Aceptan hacer uso y consumo de sus prácticas lingüísticas sin objeción. Bonfil Batalla (1981) asegura que una comunidad sin base histórica no tiene cimiento sólido para sostenerse y es por eso que las familias inmigrantes en Cochabamba se ven dóciles y en desventaja y sucede lo que Ninyoles (1972:152) en su obra “Idioma y poder social” en relación al caso presentado, que el grupo en posesión de ventaja puede fijar sus proyecciones sobre el grupo menos favorecido que acepta correlativamente dicha situación.

La territorialidad es la base para la organización y estructuración social de los aymaras (Fernández 2000:130) La territorialidad orienta las acciones, cimienta la reproducción de elementos culturales y las diferencia. Bonfil Batalla (1981:25) en su artículo “Utopía y revolución: El pensamiento político de los indios en América Latina” en relación al asunto histórico de “Indios” como de los aymaras ch’apinenses comparte el pensamiento de que la “territorialidad es un requisito para el funcionamiento de las instituciones que garantizan la reproducción de un mundo cotidiano privado y distintivo”. De acuerdo a la concepción, de la familia, respecto de la ciudad de Cochabamba como región quechua por tanto territorio quechua, deduzco que la noción histórica aymara en lo que concierne a origen y dominios territoriales ancestrales se desconoce.

⁶⁹ Microsoft® Encarta® 2009. © 1993-2008 Microsoft Corporation.

4.2.1.2. WB tapa [familia WB]

En la familia el uso de la lengua aymara se presenta de la siguiente manera:

Nombre	Edad	Parentesco	Actividad	Aymara		Dónde							
				Entiende	Habla	Comunidad	Casa	Afuera					
								Fuera de casa	Calle	Mercado	Escuela	Cancha]	Otro
Emi	30	Tayka [madre]	Phayi, t'axsi, tullma k'ani, t'isku [cocina, lava, trensa tullma, hace deporte]	Jisa [si]	Jisa	Jisa	Jisa	Jisa	Jisa	Jisa	Jisa	Jisa	Jisa
Ezequiel	39	Awki [padre]	Jayana utanaka luri, t'isku [constuye casas]	Jisa	Jisa	Jisa	Jisa						
Carlos	14	Tayña [primer hijo]	Yatiqiri [estudia]	Jisa	Jisa	Jisa	Ñaxu [feo]						
Wilma	10	Phucha [hija]	Yatiqiri, iwixa awati [estudia, patea oveja]	Jisa	Jisa	Jisa	Jiwtsi [tiene miedo]						
Erik	8	Yuqa [hijo]	Yatiqiri, anati anqana [estudia, juega afuera]	Jisa	Chhaxru [mezcla]	Jisa	Ch'alinti [alterna]						
Jose	5	Yuqalla [hijo pequeño]	Yatiqiri [estudia]	Jisa	Sataki [cuando le dicen]	Jisa	Ch'alinti [alterna]						
Bladi	3	Chanaku [hijo menor]	Anati [juega]	Jisa	Turpa [poco]								

Los datos del cuadro muestran que Emi es la que más se vale del aymara en sus interacciones, en relación al esposo e hijos. Al igual que Aurelia, Emi se desplaza a través de su idioma tanto en el hogar como fuera de él. El esposo e hijos solo desarrollan una competencia lingüística en la ciudad, ‘comprender’. Reservan el “hablar” la lengua para la comunidad. Allí, sí, de manera muy natural se los oye interactuar a través del aymara. No obstante, progresivamente en los menores Erik, José y Bladi la lengua se desplaza. Erik (profundizaré después) alterna códigos aymara y español, a José hay que recordarle que hable aymara y solo lo hace con sus pares en la comunidad. Aunque también es notoria la alternancia de códigos en la ciudad. Bladi apenas comienza a emitir palabras, pero usa algún término aymara para sus travesuras⁷⁰.

En esta familia, a comparación de la familia BG, se percibe la presencia de la lengua aymara en la totalidad de sus miembros, como la principal en la articulación familiar aunque con tendencia al desplazamiento. La familia habla aymara entre adultos y con los hijos. Aunque estos últimos no responden en aymara. El padre explica que: “hablan aymara, castellano igual hablan” (Ezequiel, BVB, 3/11/2009) de la misma manera la madre: “*arsuskapxiwa taqpacha yatiskapxi*”⁷¹ (Emi, BVB, 3/10/2009). Pero la tía dice: “(los hijos) no hablan siempre, la mamá, sí, la Emi, el Ezequiel, el papá, ni el papá ya no habla” (María, BVB, 7/10/2009). Sin embargo, los primeros días de su estadía en Cochabamba hablaban siempre en aymara, concluye María:

Hablaban aymara siempre, al Carlitos, sí, ya no le he escuchado hablar, ella (Wilma) hablaba siempre con el *Ch’añitu*, de aymara siempre hablaba. Ella (Wilma) hasta en la escuela hablaba dice de aymara. Su mamá sabe estar diciendo, en reunión así están hablando diciendo, de aymara están hablando diciendo. Es que no están acostumbrados (...) al español... (María, BVB, 7/10/2009)

A dos años de residencia en Cochabamba, los hijos priorizan la práctica del castellano. No obstante, no quiere decir que dejaron por completo el uso del idioma aymara, simplemente hicieron ajustes en cuanto a espacios y niveles de uso.

El idioma aymara es cotidiano, de comunicación y organización intrafamiliar según las observaciones y el argumento de los padres, en contraste a la familia BG⁷². Los hijos están siendo formados a nivel familiar en aymara, la planificación de actividades también es en aymara y en conjunto. Prácticamente la familia funciona a través de la lengua

⁷⁰ Ilustrado más adelante

⁷¹ Hablan todos saben.

⁷² Cada miembro tiene la capacidad de organizarse y planificar actividades por separado, además cada uno cuenta con cierta independencia económica.

aymara, tangibles también en la comunidad, cuando fueron en enero 2010. Allí, padres e hijos usaron aymara, aunque no al cien por ciento.

Son las 13:00 Wilma tiene hambre, también Blady dicen a su madre: mami *ququ*
Emi: *tatma purpaya q'asata*
Esperan que Ezequiel llegue de la feria de la Q'asa, el auto aparece en la curva bajan Ezequiel, Carlo y jenrry, Ezequiel se encuentra con amigos y se pone a conversar con ellos, Carlo y Jenry vienen donde Emi.
Erik también pide: mami *ququ*
Emi: *tatmaru jawsanmaya*
Wilma echa un grito: ¡papiiii!
Emi: *kunchhaña wararkta, jani ukhama, kamsapchini jaqinakaxa*
Wilma se tapa la boca y se calla.
Emi: *sarapmaya, jawsanipna amutaki*
Nadie se anima, Ezequiel todavía conversa con sus amigos.
(cc. Pampajasi 10/01/2010)
Estamos sentados cuidando las ovejas en waylluma, carlo grita a eriko
Carlo: eriko
Erik: queee!!
Carlo: khankataynasa kha qallmaxa mami
Emi: kha qallupiniya
Carlo: jahorita voy a venir!!
Eriko: yaaaaa!
Wilma: – kha qachu k'alanakaxa ñajusa- al ver a las ovejas (cc. Waylluma 10/01/2010)

El uso de la lengua aymara por la familia en la comunidad se explica por dos razones. Uno porque se encontraban juntos y solos. Segundo, porque se hallaban en territorio materno, donde nacieron, se socializaron y aprendieron la lengua. Allí no les interesó, a Carlos, Wilma y José, que estuviéramos presentes dos parientes urbanos (Jenry y Delia), igual platicaron en aymara con sus padres y con los de la comunidad. En cambio, en la ciudad, cuando se ven rodeados, los hijos, entre familiares de segundo grado⁷³(abuelos, tíos, primos), vecinos y amigos, emplean castellano para su interacción lingüística. Ninguno de los hijos emplea aymara, por ningún motivo. A no ser para completar oraciones cuando les falta algún término castellano, porque expresan que tienen miedo y dicen que es feo aymara.

La razón fundada para el desuso del aymara de Wilma: “tengo miedo” y sin más explicación. Sin embargo Erik en las dos oportunidades que lo entrevisté, dijo que no sabe y no habla en la ciudad ni en el campo. Porque solo sabía antes y además está aquí e identifica como continua y cotidiana hablante aymara a su madre:

⁷³ Considero familiares de primer grado (padres y hermanos), familiares de segundo grado (abuelos, tíos, primos)

D: Eriko, vos por qué no hablas aymara?
 Er: no sé
 D: ya no quieres hablar? Por qué pero?
 Er: no sé, en el campo nomás sabía
 D: y en el campo sabes hablar?
 Er: no
 D: Por qué?
 Er: antes nomás sabía hablar
 D: ahora?
 Er: porque estoy en aquí
 D: y después?
 Er: al campo voy a ir, ya no voy a hablar de aymara, mi mamá siga sabe aymara
 D: quiénes más hablan aymara?
 E: la Wilma, la Fabi, el Juan Carlos, mi papá más
 Js: yo más
 Er: ah sí! el José más sabe hablar, solo los dos con el Bladi no sabemos hablar aymara. Ya no me acuerdo de aymara (Erik, BVB, 20/10/2009)

Erik quiere explicar que el aymara es del campo y no de aquí, que solo los antiguos hablan y los de hoy no y, además, no es una lengua de uso común. Erik apenas tiene 9 años, llegó a Cochabamba hace dos años y, al parecer, ya aprendió la lección (que el idioma aymara no es de uso cotidiano en Cochabamba), pues se niega rotundamente a decir que sabe, entiende y usa el aymara. Pero, a pesar de ello, la lengua materna vela para que Erik pueda interactuar inteligiblemente, brindándole apoyo cuando así lo requiere él.

Consulté con sus pares en la comunidad si realmente no habla aymara. Máxima de 9 años mencionó (Wariqalluni, 7/05/2010) "*Eriku chhaxru arsuski*" Erik habla en la comunidad, pero mezclado entre aymara y castellano. Insistí en indagar el rechazo rotundo del aymara y un día manifestó:

D: Por qué?
 W: no! Vamos, vamos le estaba diciendo el Eriko, no tengo miedo diciendo se ha quedado
 D: de qué tienes miedo?
 Er: no tengo miedo, quería ir el José conmigo y yo quería ir y mi mamá me ha dicho ¡no vayas! Casi me ha sonado
 D: pucha pero vos quieres ir o no?
 Er: quiero
 D: dónde te gusta más, aquí o en el campo?
 Er: el campo, mucho me pegan
 D: quiénes te pegan?
 Er: la Cristina (Erik, BVB, 2/10/2009)

Aunque verbalmente diga que no habla y no hablará en ningún lado aymara, la realidad lingüística de Erik le obliga a recurrir a su idioma materno. Habla aymara y castellano

“*chhaxru*” (mezclado)⁷⁴ es decir con alternancia de códigos, en la ciudad y en el campo. Puede ser que este uso mezclado moleste a Cris y por ello hasta les golpea a los infantes. ¿Por qué les golpea Cris, por el comportamiento o por la mezcla de códigos del aymara y castellano? Una de las razones explicadas es que sus propios padres pidieron que sólo hablen y les hablen en castellano a los niños en la casa para insertarse sin dificultades en el sistema educativo urbano y evitar las actitudes negativas de los interlocutores de la escuela.

Lo resaltante en esta familia es precisamente el uso cotidiano del idioma aymara en todo sentido y significado. Los hijos emplean castellano por la escuela, aunque también usen castellano en la casa, el uso de la lengua aymara tiene los dominios familiares principales: el patio, el dormitorio, la cocina, los regaños, los cuentos ancestrales, sueños, las discusiones, las planificaciones, la educación familiar, la transmisión de valores de usos y costumbres.

En el patio están reunidas Aurelia, Emi y Maria y los niñas jugando. Maria cuenta su sueño – me soñado con el tío Samo y la Cris, estaba ardiendo un fuego fuerte, hay grave miedo me ha dado -. Luego Emi también cuenta su sueño – *t’aq’ata qala ukana jumanpi, cristinampisktanwa, ukana juma iwixa awatkatana, ukata juma sarxaña munta, ukata nãnaka sarxapta qutallaniru, ukata kutinxarakitata janiwa atxti sarxaña sasa*⁷⁵. (cc. BVB, 16/10/2009)

En la familia WB lo cotidiano supone actividades hogareñas (lavar ropa, cocinar, mirar TV, jugar y pelear entre niños), el desenvolvimiento pleno y singular de los miembros, las proyecciones, la organización de fiestas, la memoria del pasado. Es en este cotidiano donde la familia se encuentra la mayor parte de la reproducción cultural, la que les diferencia del resto del vecindario. Lo cotidiano les permite identificarse como hablantes aymaras pertenecientes a un territorio distinto al entorno que les rodea, y en esta perspectiva instituyen el comportamiento lingüístico de afuera. Es en esta cotidianidad donde se “trama la continuidad de la cultura, el ejercicio del lenguaje, la permanencia del grupo como entidad delimitada y contrastante” (Bonfil Batalla 1981:25).

4.2.1.3. BCH tapa [familia BCH]

La lengua aymara va en descenso, desplazada por el castellano. En esta familia, el que entiende aymara es Eddy (padre), y habla solo cuando no encuentra términos castellanos para referirse a ciertos elementos culturales ch’apineños reproducidos en el entorno

⁷⁴ Evidencias en el acápite Jayp’unaka, página 97.

⁷⁵ En el lugar de T’aqata qala habían estado vos y Cristina, habías estado pasteando oveja, luego querías irte, después nosotros nos fuimos a Qutallani, de un rato volviste no puedo irme diciendo.

(desarrollado más abajo). En la relación intrafamiliar prefieren el castellano, dice María (madre): “para que me hable de aymara, tampoco yo sé aymara, él (...) para que yo hable tampoco es quechua” (BVB, 7/10/2009). Explica que el esposo es aymara, la esposa quechua y ninguno de los dos entiende el idioma de su pareja, para emplearlo en el hogar, por eso prefieren castellano.

Las actividades laborales en distintos rubros del área urbana y el matrimonio entre un aymara y quechua derivan en el uso exclusivo del castellano en la familia BCH. Samuel (Ch’apich’apini, 8/01/2010) confirma que la unión en matrimonio entre un aymara y quechua se usa castellano, porque los hijos no podrían comunicarse inteligiblemente con la madre por ser quechua hablante.

En plena comunidad de predominio aymara la familia de Samuel interactúa a través del castellano, y con mayor razón en la ciudad la familia BCH usa castellano porque, además, el contexto es principalmente de habla castellana. Hecho que no sólo sucede con aymaras bolivianos sino también en los otros países de presencia aymara como Lima - Perú, donde el efecto en el uso de la lengua aymara es cuando existen matrimonios con gente no aymara, principalmente si son entre hablantes de lenguas originarias como el aymara y el quechua (Suxo 2007:198).

En esta familia (BCH) la lengua aymara no se usa oralmente, solo a nivel de comprensión a causa del contacto con las personas adultas de la familia BG y WB. El padre a veces emplea aymara en sus alternancias para hablar de las ovejas o de la comunidad (evidencias en el acápite 4.2.2.2., pág 105).

4.2.1.4. MB tapa [familia MB]

En la familia, la lengua aymara pasa desapercibida a pesar de que el padre y la madre son aymara hablantes y de regiones aymaras. El uso del aymara por Hilda⁷⁶ es con su madre y hermana Emi, cuando están en contacto en cualquier lugar, incluso donde nadie entiende aymara. A excepción de Milan⁷⁷ y Lorena (vivió hasta los 8 años con su abuela), los demás miembros no entienden ni los términos sueltos de la lengua originaria⁷⁸, a pesar de que a diario se contactan con sus primos, abuelos y tíos de la familia núcleo.

⁷⁶ Madre de familia

⁷⁷ Padre de familia

⁷⁸ (evidenciado en el concurso de traducciones, realizado en el domicilio de Hilda el 7/06/ 2010 junto a los primos)

Aurelia ilustra que el que nació en tierra cochabambina es explicable que no sepa aymara, cuando dice que: “*akalla (Bladi) jani yatkiti niyasa, akalla castillanuru uñat’tatxixa*”⁷⁹ (Aurelia, BVB, 7/10/2009) dando lugar a entender que el nacer o iniciar la socialización en un determinado territorio implica pertenencia a los usos y costumbres de ese lugar.

Los hijos de la familia MB radican en la zona sur de la ciudad de Cochabamba desde pequeños, y ello justifica el desconocimiento y el desinterés por el aprendizaje de la lengua aymara. Esta familia geográficamente vive separada del núcleo familiar el cuál también es un factor que influye en la apatía lingüística aymara.

Los padres no hablan en aymara con los hijos, prueba de ello el desconocimiento casi total de la lengua aymara por los hijos. Emi (15/11/2010) sustenta lo mencionado: “*kawkisa mamaxa jistwa* – qué me has dicho hablame en castellano tía- *jischituxa jisk’akaxa, janipiniwa yatipxit*”⁸⁰. Por lo que puedo inferir que en la familia no existe la transmisión intergeneracional de la lengua aymara⁸¹.

En el estudio de los Santiago llallagueños que viven en el campo y ciudad de La Paz, Patzi (2008:221) llega a una similar conclusión dando a entender que el caso de las familias ch’apinense no es un fenómeno aislado, sino una realidad que sucede con la mayoría de los inmigrantes en las ciudades bolivianas. Razón por la cual las estadísticas presentadas en Antequera (2007:117) muestran que la cantidad de hablantes aymaras en la zona sur es menor a los que se identifican como aymaras.

4.2.2. Aymara arsutanaka [Modo de uso de la lengua aymara]

La lengua aymara ch’apineña en forma oral continua en las familias ch’apinenses establecidas en la OTB Victoria Bajo, Distrito 9 de la zona sur de la ciudad de Cochabamba. El uso de la lengua aymara se presenta de diferentes formas dependiendo de los interlocutores, ámbitos y situaciones.

El uso de la lengua aymara lo presento por ámbitos de uso, empezando por el uso en casa de manera intrafamiliar, luego en el barrio donde el uso se extiende con otros aymaras de distintas regiones del territorio boliviano. Posteriormente, el uso en un ámbito de mayor diversidad social donde se encuentran establecidas las instituciones educativas

⁷⁹ El niño (Bladi) no sabe, más bien, él ha despertado al castellano.

⁸⁰ Dónde está tu madre le dije - qué me has dicho? hablame en castellano tía- me dijo la pequeña, no saben siempre.

⁸¹ Logré observaciones y entrevistas con mucha persistencia, puesto que la familia no me permitió la observación ni entrevistas en el interior familiar.

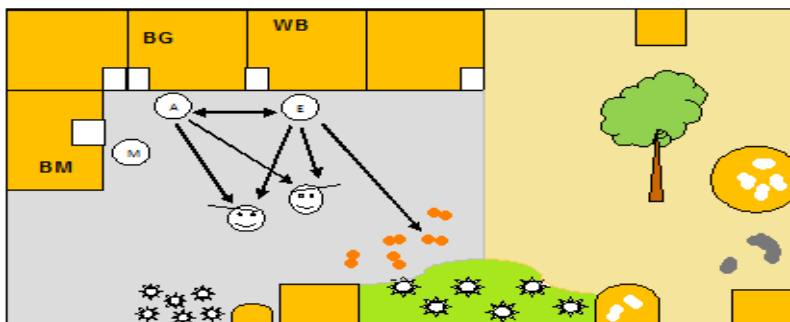
y religiosas; y por último el ámbito complejo de la ciudad de Cochabamba, donde crece aún más que la zona sur la diversidad social, política y económica, a la cual recurren los miembros de las familias del estudio de campo.

4.2.2.1. Uta [Casa]

La casa de las familias foco es el centro de gravedad del uso de la lengua aymara ch'apinense, allí se ejecutan las conversaciones más extendidas con diversos sentidos. A continuación, presento algunos eventos donde participan cada miembro familiar a través de su variedad lingüística, en las cuales el uso del castellano a través de los varones adultos, jóvenes y niños; intenta ocupar los dominios claves del uso de la lengua aymara.

Aluwatanaka [por las mañanas]

En casa están Aurelia, Emi, María, Bladi y Neyson. Emi y Aurelia son las que generalmente causan conversaciones, el idioma principal de interacción entre ellas es el aymara, por tanto casi la totalidad del tiempo de la mañana es de dominio lingüístico de las dos mujeres. Los otros tres agentes entienden perfectamente el aymara.



Fuente: elaboración propia en base a la observación del hogar de las familias foco, BVB 12/10/2010.

Como observan en la figura, Aurelia y Emi conversan en aymara, las dos también se dirigen a los dos pequeños en aymara. A continuación presento un evento cotidiano de uso de la lengua aymara entre Aurelia y Emi:

Emi ve al carro gasero: khaya gaserulla ratuki tukstatayna
Aurelia: thamakhiti?
Emi: thamaqawiyxiwa
Aurelia: piru p'istaypacha ukataya ratuki saraqqhixa
Emi: kuna hurasasa makhatani uka gaserullaxa
Aurelia: iwixa anakinipana ukatpacha nuevepochawa.... (Ob. BVB, 2/10/2009)
[Emi ve al carro gasero: el gasero terminó rápido
Aurelia: ya se fué?
Emi: si, se fué

Aurelia: seguramente ya terminó
Emi: a qué hora habrá subido el gasero
Aurelia: cuando llevaba las ovejas, desde las nueve parece...]

En la conversación cotidiana en aymara ch'apineño entre Aurelia y Emi, percibo inclusión en su texto oral vocabulario mezclado entre castellano y aymara, es decir para un elemento citadino sufijan con aymara como el “*gaserullaxa, ratuki, horasa, nuevepachawa*”. Los hablantes aymarizan los nuevos elementos del contexto.

Los nuevos elementos ciudadanos paulatinamente van formando parte de su discurso cotidiano. Resulta una apropiación de términos de origen castellano cochabambino para adecuarse al contexto y continuar coexistiendo sin darle mayor importancia a la introducción de estos elementos en su repertorio lingüístico (Bonfil Batalla 1990:191).

En la comunicación con los niños sucede lo siguiente:

En el patio están el gallo y la gallina, ingresan a la cocina de Emi. Los ve y pide a Bladi: *shuu shuu khaya gallu ansunma, mira gallu sari, uta mankharu phuqanti, gallu ansunma jawq'anma lawampi jawq'anma*⁸². Bladi toma una abarca y la lanza a las gallinas, logra sacar a las gallinas de la cocina luego Emi: *-jaqutatma jaqutatma*⁸³ y sonríe cuando ve salir a las gallinas. (Ob. BVB, 1/109/2009)

Emi prepara el almuerzo, está pellizcando chuño, María también pellizca chuño y haba. Mientras tanto, Bladi y Neyson juegan en el patio. Emi va hacia el batán para machucar el chuño. Allí juegan con la oveja Bladi y Neyson:

Emi: *sartapma chhuya*...⁸⁴

Bladi y Neyson continúan jugando

Emi: *akanakaxa sartama awira*⁸⁵... (Ob. BVB, 30/09/2009)

En la relación lingüística madre e hijo, en tanto no intervengan elementos ciudadanos, no hay necesidad de contextualizarse a lo urbano, o sea, la relación lingüística es igual tanto en la comunidad como en la ciudad, no necesita del castellano como con los otros hijos que asisten a la escuela, la expresión aymara no muestra variación. Las veces que interactúan en aymara con los niños (que por lo general es más que en castellano), cuando Blady y Neyson están juntos, la reproducción del aymara ch'apinense continua casi intacta.

En el aymara que Emi emplea cotidianamente con Bladi, podemos apreciar un aymara ch'apinense sin mezcla de códigos ni alternancias (evidencia el inmediato anterior) u otros fenómenos lingüísticos que hubieren ocasionado el contacto con castellano hablantes y

⁸² *shuu shuu ¡sácales al gallo! ¡mira va el gallo! ¡se llenan dentro la casa! ¡sácale al gallo! ¡golpéalo con el palo! ¡golpéalo!*

⁸³ *¡Golpéalo! ¡golpéalo!*

⁸⁴ *¡Levántese! ustedes*

⁸⁵ *Estos niños ¡levántense a ver!*

quechua hablantes o elementos del contexto de mayor movimiento de Emi⁸⁶. Esta forma de uso del aymara en la ciudad no siempre es constante, es decir, se modifica el aymara o usa castellano dependiendo del interlocutor. Si la comunicación se realiza sólo con Neyson, en algunos casos alternan y traducen paralelamente:

Sale Aurelia hacia el patio, se dirige al batán, allí cerca está Neyson,
Au: *jaju saltma, saltma, escape estoy moliendo ¡saltma! ¡Levante! ¡Apura jaju te voy a hacer jajuntar* ahí está ahí está, janda escape! donde la mamá ¡escape! ¡Escape!
(Ob. BVB, 1/109/2009)
Neyson y Bladi continúan al lado, pero nuevamente: (los niños aún no hablan)
Au: *picante levántate, levántate, escape, estoy moliendo ¡levántate! ¡Levante! ¡Apúrate te voy a hacer picar* ahí está ahí está, janda escape! donde la mamá ¡escape! ¡Escape! (Ob. BVB, 1/109/2009)

Lo central en este evento es lograr que el niño se aleje del lugar que podría causarle algún daño. Se lanza una orden en aymara *¡saltma!* Repetido y luego cambia al castellano para argumentar la orden. Como dándole fuerza al argumento en aymara a la cual (Baker 1997: 120) se refiere como un propósito de la alternancia. Al mismo tiempo se usa alternativamente aymara y castellano con el mismo significado “*¡saltma! ¡Levántate!*” se da un paso continuado de un código a otro, en este caso traduciendo al castellano lo que se dijo en aymara, Apaza (2010:167) llama alternancia traducida cuando se “expresa en la lengua B los significados comprendidos en la lengua A”, con la finalidad de que los niños comprenda y se alejen del lugar.

El uso de la lengua aymara por las mañanas se presenta monolingüe entre las dos mujeres adultas, no obstante, se practica el bilingüismo con los dos pequeños, la más frecuente es la alternancia traducida. Casi todos los textos orales en aymara paralelamente se traducen para la comprensión de los niños.

Para Bladi el uso del castellano significa aprendizaje, porque la madre asegura que sabe aymara. Para Neyson es al contrario, él es de familia de cotidiano castellano hablantes, entonces el aymara significa aprendizaje. Ambos infantes crecen en un ambiente familiar bilingüe.

Jayp'unaka [por las tardes]

La lengua aymara, por las tardes en casa, gana más oyentes y también algún hablante. En casa, por las tardes, se hallan doce personas. Algunas veces vienen los hijos y la

⁸⁶ No quiere decir que sólo habla en aymara con Bladi, sino que también usa castellano de la misma manera como usa el aymara sin mezclar con aymara.

madre de la cuarta familia. Los primeros para jugar o hacer tareas y la madre para platicar con las mujeres adultas de la familia núcleo.

Por lo general, las mujeres adultas como las niñas se reúnen en una esquina del primer patio, todas con sus labores. Emi y Aurelia hacen las tullmas, Maria teje a palillo o a veces el bordado. Faviola y Wilma están entre observar, escuchar y jugar con los niños. Cris realiza tareas del colegio dentro su cuarto, por momentos sale a conversar con las mujeres. Los niños juegan, hacen tareas escolares y observan televisión, ellos ocupan el segundo y parte del primer patio. Las horas de la tarde están destinadas a conversar, (las adultas en aymara y los niños escuchan, a veces intervienen a través del castellano) de los cuentos, los significados de los sueños, anécdotas, recuerdos de la comunidad (cosechas, siembra y de animales) y festividades.

Los usuarios del aymara aparte de las mujeres adultas, son los hijos, pero de manera diferente a sus madres. Por ejemplo, Erik en sus expresiones orales recurre a algunos términos del aymara para completar oraciones del castellano, para mostrar algún sentimiento del momento o simplemente responder las consultas de su madre.

¡Vas a ver *qallu*!⁸⁷ (Erik, BVB, 1/10/2009).

Emi: (...) *uma ch'uwasanti jutaskixa?* [el agua venía limpio?]

Er: si está viniendo *ch'uwita*

Emi: *Janiti khaya patanakana t'axskana* [no estaban lavando arriba?]

Er: estaban *t'axsando* (Ob. BVB, 1/10/2009)

A Erik le sirve el aymara para ejecutar su enfado que con seguridad es más efectivo con sus hermanos menores, que hacerlo completamente en castellano. Para responder a las interrogantes de su madre, emplea las mismas palabras centrales de la oración aymara, pero con sufijo castellano. Esto sucede según el hablante, porque no sabe cómo hacerlo en castellano "*ch'uwa*" [cristalino, limpio], introduce en su texto oral castellano elementos del idioma aymara sufijado con castellano. Hay un traspaso de elementos de una lengua a la otra, es decir, el idioma aymara agoniza en los usos de Erik, se presenta una situación de alternancia de códigos.

Erik asumió una política personal de independizarse gradualmente del uso de la lengua aymara "al campo voy a ir, ya no voy a hablar de aymara, los dos con el Bladi no sabemos hablar aymara, ya no me acuerdo de aymara" (Erik, BVB, 20/10/2009). Aunque su madre le diga que hable, él no lo hace, "*kunatxa jani munchi, janipiniwa arsuña munkiti, suma*

⁸⁷ La traducción es hijo. Pero algunos miembros de la familia de Emi usan para llamar la atención a los niños.

*yatiski jupakiya*⁸⁸ (Emi, BVB, 12/10/2010). Entonces, las mezclas son conscientes y sólo lo hace por desconocimiento de algunos términos del castellano, por lo que se puede considerar como hablante bilingüe (aymara y castellano).

Tullma qamaña k'aniri [Tullma cordelillo que trenza historia]

La tullma⁸⁹, arte que facilita la libertad de expresión de la lengua aymara. La tullma es una prenda que llevan trenzada a los cabellos las mujeres aymaras⁹⁰. En casa tienen tullmas de colores oscuros (negros y ch'umpi), tejidos por lo general de lana de llama. Las jóvenes llevan tullmas de color negro, pero, las puntas con adornos de “walqi” (mostacilla) de colores claros y brillantes. La tullma también la usan jóvenes bailarinas de la morenada, caporales o diablada, con adornos y colores despampanantes que los de uso cotidiano de las mujeres aymaras.

Es la tullma (...), que no siempre tuvo la pretensión de ser un accesorio y menos multicolor. Nació cuando el mundo parecía estar pintado sólo en tonos naturales. En el período prehispánico, las fibras de la llama, alpaca y vicuña —esta última reservada para grandes ocasiones— eran las que daban los colores que uniformaban a las razas, explica Waldo Jordán, antropólogo y especialista en el estudio del textil tradicional andino (La Paz - La razón, 28/06/20004).



Foto: tullmas de Aurelia, B VB, 20/10/09

Las tullmas en la familia se elaboran cotidianamente, es la actividad cotidiana de las tardes de las dos mujeres adultas⁹¹. El tejido de las tullmas se inicia con el hilado de la lana negra de llama, posteriormente se procede a telar la lana entre dos mujeres. El largo es de un metro y medio aproximadamente, el grosor depende de la persona que pide tullma o por iniciativa de Aurelia. Luego de telar, se continúa con el trenzado especial, sobran dos cordelitos de una “*chhiya*”⁹² a las puntas de cada lado para adornarlos con *walqi*⁹³. Conforme realizan el trenzado Aurelia y Emi conversan:

⁸⁸ No sé por qué no quiere hablar, no quiere siempre, sabe muy bien él nomás.

⁸⁹ Cordel para sujetar trenzar el cabello.

⁹⁰ Uso de la tullma combinada con pollera.

⁹¹ Aurelia y Emi.

⁹² 12 centímetros aproximadamente

⁹³ Adornos brillantes para las puntas de la tullma

A: aka paypachata akhama k'anchixa
 Emy cuenta las vueltas de la lana: uno, dos, tres.....nuevewa
 A: nuevexiti nuevi walikiniwa
 Em: jichasti kawkita khuchxatasti
 A: khata, akata taypitaki k'anxirita, juma akhama ch'ulla ch'ullakisa k'anxta
 Em: jicha khhata kuchxañani (Ob. BVB 1/10/09)
 [A: de los dos voy a trenzar
 Em cuenta las vueltas de la lana: uno, dos, tres.....nueve es
 A: ya es nueve? Nueve está bien no?
 Em: y ahora de dónde vas a cortar?
 A: de allá, de aquí del centro sé trenzar, vos así impar nomás trenzas
 Em: ahora de allá cortamos?]

Las actividades de la tarde en la familia giran alrededor de la elaboración de tullmas, los niños juegan y las niñas observan a las mujeres. Cada lana trenzada es testigo de las palabras aymaras expresadas. Unas hablan del sueño que tuvieron, otra del tiempo de la siembra de papa.



Aurelia y EmiTejiendo tullmas, Faviola observa 16/10/09

Las tullmas asisten a distintos eventos especiales como los festejos de llegada del cuartel al que ira Hilda:

H: (...) suwrinparu uruchasini ukaru sarañataki muntwa, akalla apasi, ukata churxchimaxa, sino irayanima wawanakaru
 A: apasikmaya, irasinkchitaya ukatxa (Ob. BVB 20/10/2009)
 [H: (...) su sobrino se va a festejar, para ir a eso quiero, estito me llevo, después te voy a estar dando, sino te envió con mis hijos
 A: llévate nomás, después vas a traer será pues] (Ob. BVB 20/10/2009)

La lengua aymara es el medio para que las tullmas salgan adecuadas para cada evento especial. A través de ella, se comparten ideas y pensamientos: modos de trenzar, el tamaño, el color de "*walqi*" a usar y los matices a realizar. A través del uso de la lengua aymara se obtiene un buen producto, que una vez terminado roba sonrisas alegres a las mujeres que lo elaboraron y sorprende al esposo, hijos y extraños. Estos últimos por lo general consolidan su sorpresa adquiriendo una de las tullmas.



Foto: Hilda y su hija, 20/10/09

La producción del arte de las mujeres adultas está estrechamente vinculada con el uso de la lengua materna. Estas mujeres no encontrarían palabras para elaborar, describir y promocionar el producto sino en aymara. La elaboración de tullmas es el producto de la coordinación de ideas que se ejecutan a través de un lenguaje singular que se desprenden naturalmente durante el proceso.

Paralelamente, hay un desarrollo lingüístico como hay desarrollo productivo que permiten diariamente pensar, platicar y trabajar en nuestros idiomas. La elaboración de tullmas significa de alguna manera minimizar el uso y consumo de productos y tecnologías del mundo occidental, que da vía libre a la introducción de la lengua de occidente en las comunidades y en las mentes sin darnos oportunidad a que nosotros decidamos cómo (Green 1996:5).

Cuando estamos juntos

De la misma manera como se trenza historia con la elaboración de tullmas a través del idioma materno, también la unidad de producción artística desprende uso del aymara de las mujeres jóvenes que no acostumbran hablar aymara cotidianamente. Veamos el caso de Cris:

Aurelia cuenta la pelea entre sus hermanos menores en Ch'apich'apini, la razón fuerte de la pelea fueron los terrenos donde siembran, y que a causa de eso creció la rabia poco a poco. Han empezado a pelear por los panales de abejas.

A: joselunakaya misk'i munasa, Samuna kajunanakapa t'uxpinpachaxa, ukata samusti ataxaskirakpachaya, kunsä ulaxkaptä nankiwa sasa, nä mä utanaki qamasa mäki kunasa manq'asiña janicha siskatwa. Ukata maya qalampi churantasipxatayna siya, winikasa mitintasitayna siya, ukhama nuwarasipchi kunamachi, piqiru churantitu saskanwa winika, mä aruma utaru jutapxi, akhama luritu uka samuxa jicha sindicaturu sarkapta sasa.

Cris: kunamaxaya k'ari, kuna ñaxa p'usuntataspaya p'iqixa, wilarara ¿ampi?

A: *ukarakiya, kunamachi* (Ob. BVB 9/10/2009)

[A: Los Joselos habían sacado miel de abejas por eso el Samo se enfadó y se apedrearon, hasta la Verónica dice que se involucró. Cómo habrá sido, por la noche vinieron a casa, estamos yendo al sindicato diciendo.

Cris: ¡cómo mentirosa, hinchado hubiera estado la cabeza pues! pura sangre no ve?

A: eso digo yo también, cómo será]

Evidentemente el uso del aymara se da cuando están juntos, es decir toda la familia, tal como aseveraron Bertha (BVB, 18/10/2009) y Cris (BVB, 29/10/2009). Lo que llama la atención en los usos del aymara de Cris, es que no se percibe alguna mezcla, alternancia o préstamos del castellano. En este caso, el contacto entre hablantes de diferentes idiomas no siempre modifica el lenguaje ch'apinense. Esto se puede explicar quizás porque Cris no expone la lengua fuera de casa, inclusive en casa sólo la usa con su madre y hermanas y cuando ellas la estimulan. Guarda el aymara para cuando la necesite y lo usa sin alteraciones en casa y comunidad, tal como lo afirmó una comunaria (J, Ch'apich'apini 10/01/2010) "*suma arsuski*" (habla bien). En cambio en su discurso castellano en casa sí existen términos aymaras "*aluwata, t'ujlu*" cuando habla de las ovejas, por ejemplo. Pero no así afuera (en el barrio), allí cuida entreverar términos del aymara en el castellano.

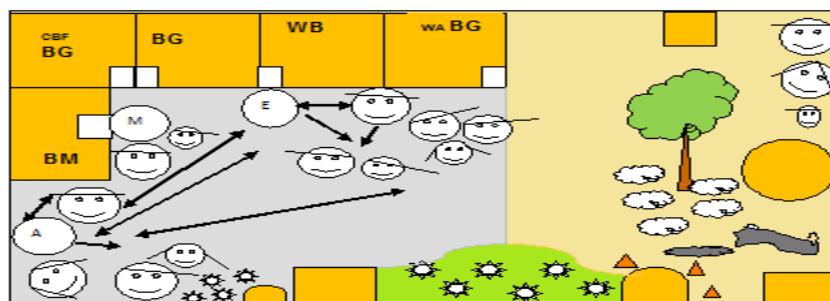
Con seguridad Cris discrimina perfectamente los dominios del aymara, dominios bilingües y dominios castellanos. En casa, con su madre, cuando usa aymara, lo hace sin mezclas. Cuando está rodeada de más miembros familiares (sobrinos, cuñadas/os, hermanos/as, primas/os) es bilingüe y en la calle emplea castellano al igual que el aymara sin mezclas o alternancias. Lo que puedo interpretar es que se ajusta al contexto sociolingüístico con la tendencia a preferir la práctica del lenguaje hegemónico (castellano), tal cual lo hacen también algunos vecinos con el lenguaje y la vestimenta: "cuando voy a fiestas de q'uch'alos voy con pollera q'uch'ala y cuando voy donde los paceños, me visto de paceña, los dos tengo yo, me visto de los dos para que no me critiquen, es que critican pues" (Celia⁹⁴, BVB, 20/05/10), cada cual en su espacio, momento e interlocutores correspondientes.

Willka urunaka [los días domingos]

Los domingos son especiales para las tres familias que viven juntas. El afán por las mañanas es preparar platillos deliciosos para servirse en familia y luego salir de paseo o,

⁹⁴ Señora aproximadamente de 48 años, nombre ficticio por tratarse de conversación incidental en el trufi.

a los encuentros deportivos con los paisanos, en las canchas de Coboce Quillacollo. Algunos domingos vienen de visita familiares.



Fuente: elaboración propia basada en la observación casa de las familias foco.
BVB, 12/10/2010.

Como se puede observar en el gráfico, cada miembro familiar reunido en el patio comparte el día con los suyos. Estos domingos, la lengua continúa con las adultas, pero Ezequiel, Eulogio y las visitas se incluyen para nutrir y dinamizarlo. A continuación, describo algunos eventos con los actores dominicales.

Domingo 18 de octubre a medio día. Eulogio y Aurelia conversando sobre el lote de terreno de Samo (hermano menor de Aurelia que vive en Ch'apich'apini).

Eu: su inquilino se lo va a agarrar, dice el Samo, no había querido agarrar alquiler, "ahora no voy a pagar" está diciendo, "veinte voy a dar" está diciendo.

D: le han avisado al Samo?

Eu: huuuuuu tiempo le hemos avisado, *wapu* está ¡*parlataxiwa jupampi!* está diciendo. De un año entero en uno nomás dice le tiene que pagar, no sé qué hará.

Au: *ukata janiti munki pagaña?*

Eu: *jani, katusxani sicha, dirigintinaka phamilpawa siwa ukampi sumt'ayxani akhamxa sischinixa jñä akana qamxta phaxsinaka! ukata wisinunaka jupa asisti reuniunakaru, cuotsa uchxi uka sasxapxani" kamichkani Samuxa...*

Au: *piru, jiwasarusa sañanaya, sarasanaya akata sapa phaxi cubrasirixa (Ob. OTBVB 18/10/2009)*

[Eu: su inquilino se lo va a agarrar, dice el Samo, no había querido agarrar alquiler, "ahora no voy a pagar" está diciendo, "veinte voy a dar" está diciendo.

D: le han avisado al Samo?

Eu: huuuuuu tiempo le hemos avisado, *wapu* está ¡tenemos un acuerdo! está diciendo. De un año entero en uno nomás dice le tiene que pagar, no sé qué hará.

Au: no quiere pagar?

Eu: no, se lo va a agarrar vas a ver, dicen que los dirigentes son sus familiares, con ayuda de ellos van a ganar, le dirán que ellos viven ahí, los vecinos le van a apoyar ¡que va a hacer el Samo!

Au: debía decirnos a nosotros, hubiéramos ido a las reuniones]

En este evento, los interlocutores acomodan el lenguaje según el contenido y los participantes en la interlocución. Cuando Eulogio se encuentra solo con Aurelia, usa mayormente aymara. Pero, al percibir mi presencia cambia al castellano, usa aymara solo

para citar el argumento (expresado en aymara) de la persona de la cual se está hablando *¡parlataxiwa jupampi!* En esta situación lingüística se presenta un “estilo directo en el idioma original” una alternancia metafórica, situación lingüística que también sucede con hablantes quechuas en Pojo, provincia cochabambina, reflejada por Sichra (2003:299) en su obra “Vitalidad del quechua”. Lo que quiere decir que los hablantes de lenguas originarias bolivianas hacen uso indiscriminado de las lenguas en función a sus necesidades para ser comprendidos y comprender la realidad que les rodea.

Segundo evento, los jóvenes (solteros y casados) de la familia se preparan para participar del evento del desfile de cholitas⁹⁵.

Emi, Cris, Ezequiel, María se preparan.

Ed: ¡apúrense! ¡Apúrense! ¡Listitos deben esperarme!

Luego se dirige al auto y enciende. En tanto Bladi, con los ojos aguados, busca sus zapatos, los tiene en las manos y

Bl: mami, apatu huuuuu

Emi: *chuya wilma aka yuqallaru irpma arkaña munki, akawa alaqanirapma sarapma ¡apuraki!* [Wilma, el niño me persigue, ve a comprarle algo]

Eulogio se encuentra sentado en las gradas de la cocina con vista al patio y pregunta a Aurelia

Eu: *saraña munasaxa apurasipma, (Aurelia) chuya juma sarãna muntati uka uñaqt'asirixa*

Au: *janiwa na saranña utxi mã ratuxallata* (Ob. BVB, 18/10/2009)

[Eu: Si quieren ir, apúrense, (Aurelia) quieres ir a ver (a las cholitas)?

Au: no, más tarde debo ir a otro lugar]

Tercer evento, día martes 29 de octubre cerca las 7 de la noche, Eulogio y Aurelia se encuentran en casa. Conversan dentro la cocina, Eulogio al parecer tiene apetito y

Se dirige a Aurelia (ella está preparando la cena)

Eu: *kunatra jani apurastatsti? Ochoti manq'añani? Seisi listuñpachixaya akankaskaxa*

Au: *juwixampisktxaya!* (Ob. BVB 29/09/2009)

[Eu: porque no te apuraste? A las ocho vamos a comer? A las seis debería estar listo

Au: ¡estuve con las ovejas!]

Entre los abuelos, la lengua de interacción es aymara. Sea noche o día, estén en la cocina o en el patio, estén presentes o no los nietos, hijos, nuera, yerno y otros familiares⁹⁶, de la voz de los abuelos se desprende el aymara con total naturalidad. Para ellos, el aymara es lengua de preocupación por familiares (Ev.⁹⁷1), es lengua de coordinación de actividades (Ev.2) y es lengua de discusión (Ev.3).

⁹⁵ En el local Nayelly ubicado en la Av. Blanco Galindo Quillacollo

⁹⁶ En casa viven 17 miembros de la familia BG

⁹⁷ Evento

Dado que ningún factor del contacto con la sociedad citadina fue influyente en el idioma de los abuelos, ellos emplean aymara en el hogar, en momentos, espacios y ante sus generaciones presentes, lo que significa unidad familiar, uso y consumo de la lengua en la pareja, tal como sucede con otras parejas inmigrantes en la ciudad de La Paz descritas por Patzi (2008:221). Entonces las parejas adultas aymaras prefieren aymara entre ellos, no distinguen fronteras territoriales ni con interlocutores como los más jóvenes. Sólo saltan al castellano en caso de que intervenga un tercer factor (otro interlocutor entre ellos o temas).

Jisk'anakaru tuqirañataki [regaña a los niños/as]

Por lo general, las reprimendas a los menores en la familia WB se hacen a través del aymara. Es la forma más efectiva para cultivar el comportamiento de los adolescentes y niños:

Emi: *ratuki wilma aka dos cincuentata alaqata*
W: de aquí nomás
Emi: *kuna ukana tresa pachaya kutiychimaxaya jawq'asa*
Emi: *jwilma sumriu past'anita!*
W: dónde está?
Emi: *uka kama patxankansa!* (se dirige a Bladi) dónde está tu sombrero ponte...ñaxa *kalurachi* (le dice a Bladi) (Ob. BVB, 30/09/2009)
[Emi: Wilma rápido aquí está de dos cincuenta vas a comprar
W: de aquí nomás
Emi: cómo de ahí, tres debe ser, te voy a hacer volver
Emi: ¡Wilma pasame sombrero!
W: dónde está?
Emi: *uka kama patxankansa!* (se dirige a Bladi) dónde está tu sombrero ponte...fuerte calor es (le dice a Bladi)]

En la comunicación que presento, la mujer adulta emplea aymara, la hija castellano. A través del aymara, la madre manda a su hija, la regaña por su desobediencia y al final logra su objetivo. Por su parte, la hija, a pesar de pretender rebelarse, no logra efectivizar su pretensión. En este evento puedo observar que la organización familiar de Emi funciona a través de la lengua originaria.

Otra situación de regaña se presenta a las 13:00 horas del día 1/10/2009. Llegan de la escuela Erik, José y Fabiola. José en las manos tiene gomitas estilo gelatinoso, Erik se aproxima apresuradamente a su madre y le pone al tanto de los hechos de José.

Erik de lejos grita: ¡mami! ¡Mami!
Emi: *ukhaxa alayasi kunaraki? Khaya yuqalla jukarakita mäta!*⁹⁸

⁹⁸ Em: que es eso? aquel hijo jeso también vas a comer!

Er: dos veces ya ha comprado ¡vas a ver! ¡gallu!
 Js: mami, dos gusanitos ya tiene
 Er: va a crecer grande
 Emi: *khama allpi umachi khaxa chulluyaski kuchinu*⁹⁹
 Js: mami mira dos bichitos (le muestra a su madre)
 Emi: eso crece? *Ñaxa khututirichi taqita sipansa ñaxa habladurapinichi khaya qallu*
 [de todos el mas cochino es, super hablador este mi hijo] (CC. BVB 1/10/2009)

Los regaños en casa suceden muy a menudo, los implicados generalmente son los niños. Algunas veces porque intentan conocer y exploran lo que hay a su alrededor, especialmente si es nuevo y con alguien nuevo, otras veces, cuando no obedecen a su madre e intentan rebelarse, asimismo cuando interactúan con cosas extrañas poco conocidas por la madre.

La lengua aymara en estas realidades aun cobra importancia, porque al reprimir a través del aymara los niños obedecen, hacen lo que la madre les recomienda. Ninguno se atreve a sobrepasar las disposiciones de sus progenitores. Esto quiere decir que el poder de la lengua aymara fortalece a los adultos ante los hijos en situaciones conflictivas. Por otro lado, los niños al demostrar obediencia y respeto a sus padres elevan el poder de la lengua aymara, conciben que es parte de ellos y fácilmente no pueden ofenderla. El lenguaje aymara ch'apinense es el que les permite "mantener relaciones sólidas", al que Ninyoles (1972: s/n) hace referencia cuando dice que "cualquier actividad en común impone o presupone una unidad de lenguaje" aunque no la usen todos los miembros del grupo familiar, pero sí actúan en función a esa lengua.

El otro aspecto resaltante en las reprimendas es la inteligibilidad entre el uso del aymara y el uso del castellano. Es muy claro que ambos usuarios comprenden los dos idiomas, nadie muestra apuros para entender la expresión aymara o castellana, la situación comunicativa es tan normal que hasta parece estar hablando en el mismo idioma. En una misma situación comunicativa se convina dos idiomas diferentes, vertidas por diferentes interlocutores. Es decir en una misma situación comunicativa cada interlocutor interviene con un idioma diferente, en este caso aymara y castellano. Es una comunicación inteligible entre hablantes castellanos y hablantes aymaras, ambos usuarios tienen dominio de los dos idiomas y lo usan sin restricciones. Los hijos usan castellano porque están presionados por la escuela, mientras que la madre emplea aymara porque tiene dominio y le es funcional en todo sentido.

⁹⁹ mira, en agua turbia está remojando ¡cochino!

Lingüísticamente podría atreverme a decir que se trata de una alternancia, pero una alternancia interlocutiva.

Tumpasirinakampi [visitas]

La visita de familiares genera gozo en la familia, es motivo de fiesta cuando vienen a casa. Las visitas que a menudo son familiares vienen de distintos lugares, de El Alto de La Paz, de Wariqalluni, de Ch'apich'apini y de la misma ciudad de Cochabamba. Cada quien con diferentes asuntos. Por ejemplo Hilaria¹⁰⁰ que regularmente visita a la familia viene a la reunión mensual de su lote de terreno en Quillacollo. Generalmente su estadía es de dos a tres días. En una de sus visitas a la llegada a casa, el encuentro fue de la siguiente manera:

Vis: ¡wisita! kawkinkaptasa ¡wisita! (saluda a Aurelia, con la mano) *kamisaki tía*
Au: *waliki, waliki* (luego se acerca a mi) *jisk'allaxa*
Hila: cómo estás?
D: *waliki, waliki*
Hilaria después de dar la mano a todas se sienta: *khitiskisa jupaxa*, quien es ella?
Emi: *Cleto tiwñana wawpaskiwa*
Hila: *ah jani uñtxti, jaya marawa jutxapxi ukata jani uñtxti*
Emi: *ch'ilampirakitati? Ah khana qunt'atallachi*
Aurelia se dirige a las niñas: *qarintati? Picaru imillaptawa qhuchapamparu lapazaru misti mantiri*
Hila: *saya, mayana ñaxa ch'uxñaxaniya cochabambaxa, mayana mayana...tareya grave luranktaxa*
Au: *tareyampi tullma lurañampiptwa nānakaxa* (Ob. BVB, 9/10/2009)
[Vis: ¡visita! Dónde están ¡visita! Cómo estás tía
Au: bien, bien
Hila: cómo estás?
D: bien, bien
Hila: quién es ella?
Emi: de mi tío Cleto su hija es
Hila: ah, ya no conozco, mucho tiempo se han venido, por eso ya no le conozco
Emi: con la pequeña estás, mira allá está sentadita
Au: te cansas? Bandidad niñas son ustedes, entran y salen de Cochabamba y La Paz
Hila: sí, en otra más verde va a estar,.....grave están trabajando
Au: estamos con tarea, tullma estamos haciendo por ahora]

Hilaria saluda a las que están en casa, a cada una con un apretón de manos y emitiendo preguntas como ¿Cómo estás? ¿Qué hacen? A todas les habla en aymara menos a la que no conoce, a ella le saluda en castellano. Luego de averiguar quién es la desconocida, Hilaria argumenta que aunque sea familiar, es desconocida porque se alejaron de la comunidad por mucho tiempo y ello implica ser desconocida y no se le

¹⁰⁰ Hermana de Ezequiel el esposo de Emi, vive en El Alto de La Paz con su familia, es originaria de Wariqalluni.

habla en aymara, no es parte del grupo lingüístico familiar, aunque la desconocida le hable en aymara. Hilaria y la desconocida acaban de conocerse, ni una ni la otra conoce con quién está hablando, por lo tanto la visita emplea castellano estableciendo fronteras entre conocidos y desconocidos.

Para conversar con la familia, Hilaria usa la lengua materna, no así con la desconocida. Ello ratifica la versión de Susana (BVB, 19/04/2010) con el desconocido castellano y en este caso usa estrictamente aymara con familiares conocidos.

Al observar por más tiempo el uso de la lengua materna por las visitas familiares identifiqué que lo que declara Susana no es del todo cierto porque las visitas en casa de Aurelia hablan aymara solo con los adultos mayores y mujeres principalmente. Con los jóvenes y niños usan castellano, o sea el castellano está destinado para desconocidos, para jóvenes y niños.

Félix y Lidia visitaron también a la familia en tres oportunidades, también sucedió lo mismo, al ver a una desconocida se dirigían a ella en castellano también a los varones adultos y niños. No es que usaron aymara para toda la familia, ellos también clasifican interlocutores aymaras y castellanos. Félix tenía la tendencia de conversar en idioma aymara con todos, pero no fue correspondido por todos más que por las mujeres adultas. Por ejemplo, en el día de la wathiya, Félix sugiere en aymara a Eddy y Ezequiel lavar la papa, pero Eddy lanza otra consigna en castellano, en cambio Ezequiel actúa inmediatamente:

Fe: ch'uqi jarsuñanaya [debíamos lavar la papa]

Eddy: ¡laven esta carne también!

Au: khama ancharakixaya q'apsupchitaynaxa (Ob. BVB, 4/10/20009) [miren demasiado ya también habían lavado?]

Otro día en la cancha deportiva de Coboce, Félix le pide a Wilson que le preste el celular con tv para que observen el partido emitido, pero tampoco es correspondido, Wilson le habla solo en castellano:

Wilson saca del bolsillo un celular, el celular tiene una pantalla y logra captar canal de televisión, sintoniza el partido de Bolivia con Brasil. Félix busca el lugar adecuado para observar el partido a través del celular. Félix está en su auto y le dice – *akaru, hoy akaru awira*¹⁰¹ - Wilson: aquí está, le pasa el celular, Lidia sube al lado de Félix, Emi y Ezequiel atrás y Wilson a la maletera. Para que se escuche el relato, Félix enciende la radio de su auto y así observan entre risas y comentarios el partido dentro el auto (Ob. Coboce, 11/10/2009)

¹⁰¹ Aquí, hoy aquí a ver.

Eddy y Ezequiel se animan a entrar primero al local, hay música con volumen elevado, luego salen – ¡hu! ¡Hu! ¡Hu! harta gente hay, cómo es qué hacemos?

Félix: hoy en vez que gastemos, hay que comer, *manq'a thaqaniñani*¹⁰²

Eddy: vamos, pero dónde? (Ob. Av BG, 11/10/2009)

Para los adultos varones, jóvenes y niños de la familia foco, ni la visita de familiares aymaras hace que emitan aymara. Están decididos a usar solo castellano en cualquier lugar de la ciudad de Cochabamba, debido a que “la costumbre es así” en la ciudad manifiesta Eddy (BVB 01/2011). Lo que no quiere decir que no entienden y actúen conforme escuchan la lengua aymara.

4.2.2.2. En el barrio

El motivo principal de permanecer un tiempo más que el tránsito cotidiano, en espacios del barrio son las ovejas, a causa de ellas se generan conversaciones con algunos vecinos y mujeres adultas de la familia foco.

Uwijanaka jani jaytañjamachixaya¹⁰³ [ovejas, no hay caso de dejarlas]

La crianza de ovinos es una de las principales actividades de la familia, fueron traídos desde Ch'apich'apini. Las ovejas se las cría en la ciudad con el único objetivo de disfrutar de la carne en fiestas importantes (corte de cabello, año nuevo). La lana, estiércol ya no son útiles como lo era en Ch'apich'apini.

La existencia de ovejas influye en el empleo del aymara en el proceso de crianza, tanto los vecinos como los miembros de la familia se refieren a ellas de acuerdo como aprendieron a hacerlo en la comunidad aunque con algunas variaciones lingüísticas, por ejemplo:

En el segundo patio, donde viven los animales Eddy observa los dientes del borrego, cerca a él están Cris, Aurelia, María, Neyson y Bladi.

Ed: este tiene dos años, va a crecer grande todavía (ve que el borrego tiene dos dientes, luego agarra al otro borrego le abre la boca)

Ed: hu hu esta **wawita** es, pero muere el domingo vamos carnear

Eddy va hacia el chivo y: ¡uuuuuu este tiene piojo!

Au: *lap'araranakaya* [son piojosos]

Ed. continúa: éste tiene piojo ¡mira!

Emi: *awira kunama lap'arakisti?* [a ver qué tipo de piojo es?]

Ed: hum hum

Emi: *Jalla uka l'apaxaya makhatchitayna wawñaruxa* (toca la cabeza de su hijo Bladi)

akaxaya ukcha taqi lap'antatayna [ese piojo le entró a mi hijo,...y creció grande]

Au: *khuchsuñaya* [hay que cortarle]

¹⁰² Busquemos comida.

¹⁰³ Aurelia 10/10/2009

Cr: hay que **t'ujlurara** [cortar el pelo], para qué ha sacado su llanta? (por el destrozo del juguete auto)
 Au: *chivillo t'ukarxiya khama* [el chivillo adelgazó miren]
 Ed: por eso está flaco
 Au: *lap'aya ch'ama ch'umspachaxa, khanakasti janiti garrapatanikixa?* (señala a los mochos) [los piojos le quitaron fuerza, y aquellas no tienen garrapata]
 Ed: no, no **t'asa** es [garrapata]
 B: caya oh....
 Emi: *gallu pallsxi jiski* [el gallu canta dice]
 Aurelia le habla a Neyson mientras le pone un ch'ulu: guarda tojito ponerte..ja jaja...ese gallo
 Cris: **aluwata** [en la mañana] saben salir
 Au. Se acerca al chivo: *chiqa jushusa khama ch'iñinakpasa lap'arara* [cierto, hartito tiene, miren sus liendres]
 Ed: este **wawita** está pues
 Au: *urqu khuchi carnpara mayxa thuskakisa janti?* [del chancho viejo su carne es otra clase edionda]
 M: hay que, con gasolina hay que echar
 D: pero se va a impregnar o no?
 M: no
 Cris: el chancho no sabe hacer nada no ve?
 Au: el chancho tenía pues, ahora ya no tiene, tal vez tiene no sé, no hemos mirado ahora
 M: no, no tiene
 Cris: **q'ala** [pelado] no más está (Ob. BVB 2/10/2009)

En el evento, aparte de que las dos mujeres adultas conversan en aymara. Eddy y Cris apelan a los términos aymaras “*wawa, t'ujlu, t'asa, aluwata, q'ala*”¹⁰⁴. Este suceso confirma lo que Aurelia (7/10/2009) manifestó en una oportunidad: “*jani suma kastillanu taqpachapini suma parlañjamakiti*”¹⁰⁵. Ella menciona que no siempre se puede hablar el castellano completo. Usan aymara para referirse a los animales porque no encuentran términos en castellano para estos casos, o porque no se conoce todavía una palabra en los dos idiomas en este caso en aymara y castellano, caso similar a la forma de alternancia a la que refiere Baker (1997: 120).



Julia y Wilma, Ch'apich'apini, 9/01/2010.



Aurelia, Fabi, Bea y Estefi, BVB, 16/10/2009.

¹⁰⁴ pequeño, rapado, garrapata, en la mañana, pelado.

¹⁰⁵ No hablamos puro castellano.

Para hablar correctamente de las ovejas sus cuidadores demandan el aymara y con sus intromisiones espaciales atraen el contacto interlingüístico entre aymaras. La existencia de ovejas en casa hace que sus protectores y vecindario interactúen empleando el idioma aymara, su presencia genera diálogos referidos a la comunidad de origen. Las ovejas están en la mente de los agentes lingüísticos, porque donde van están pensando en su alimentación. A su manera, la existencia de ovinos induce al mantenimiento y continuidad de la lengua aymara en el barrio y la zona sur de Cochabamba, pues para el hablante aymara no existe fronteras geográficas sólo límites con interlocutores.

Un día, en el lugar de la cancha deportiva de la Tamborada, están juntos María, Emi y Neyson. Ellos observan el partido de fútbol de Eddy y Ezequiel. Emi se da cuenta de la existencia abundante de grama sobre la acequia que está cerca de la cancha, entonces le dice a María:

Emi: *chuya ñaxarakisa iwijataki apasiñani* [mira hay bastante llevemonos], (le dice a María)

M: y si nos riñen?

Emi: *kuna apasikiñani wajaskisa* [no creo, hay que llevarnos mucho hay]

M: (se anima y juntas cortan grama hasta lograr dos brazadas de grama) (Ob. Tamborada 7/11/09)



Foto: Emi y María, Tamborada 7/11/2009.

En la conversación anterior, la respuesta de María es inmediata, entiende y muy bien el aymara. El chivo que tienen en casa es de María, acepta la sugerencia de Emi de recoger grama para los animales que están en casa. Emi es hablante aymara y no vacila en emplear su idioma con María. Esta última tampoco objeta, el acto se realiza con naturalidad.

La tenencia de ovejas en otro contexto diferente al de la comunidad permite la continuidad del desarrollo lingüístico, un aspecto que optimiza, dinamiza e innova el uso del idioma

aymara. Al igual que la producción de tullmas, desplaza del contexto familiar hogareño, de un modo particular, la introducción de actividades típicas de la urbanidad.

Con los vecinos

Las relaciones comunicativas en el barrio dependen del interlocutor. Aurelia radica en Victoria Bajo 7 años, por lo tanto conoce a las personas del barrio, es así que tiene identificados a los aymaras, quechuas y los que solo hablan castellano. Por ello, en sus encuentros conversa con aymaras en aymara y con los quechuas y castellanos en castellano (con el aguatero, con el profesor y en la tienda con las niñas/os).

Usa castellano con las personas que se relaciona rara vez. Pero con los vecinos más cercanos siempre es aymara. Porque sabe que los que la rodean hablan aymara. Así lo confirman los vecinos:

Saya, khaya manqhansa aymaraski, aka alaxata aymaraski, kichwaki parlaskapxixa, kha aynacha paciña aymaraski kastillanuta parlaskapxi aymara jani parlkapxiti wira, manqhana aymarakipiniwa, aksana puru aymarapxiwa, kichwampi aymarampi kichwampi aymarampi ukhama (...) paninpiniya kichwampi aymarampipiniya piru ukanakaxa putusinunakaxa (Margarita, BVB, 17/10/2009)

[Si, allá abajo aymara, aquí arriba aymara y quechua hablan. Allá abajo la paceña aymara es, pero castellano habla, difícil que hable aymara. Abajo a este lado puro aymara. Aymara con quechua los dos siempre saben los potosinos]

Mezcladuqa i kan aymaras kay ladiupi, chay ladupi aymara castellanu parlanku.....La paz ladumanta aymara parlanku.....doña Brigidapis castellanu parlakun (Maria BVB, 19/04/2010)

[Mezclado es no? Aymara en ese lado a este lado, aymara con castellano hablan. Los de La Paz aymara hablan. Doña Brígida castellano habla]

Margarita indica que todos los del barrió son aymaras, pero hablan quechua y castellano. Resalta que jamás les escuchó hablar aymara a las paceñas a las que se las concibe como aymara legítimos. En cambio, los potosinos sí hablan paralelamente aymara y quechua en el barrio, misma idea sustentada por María y Rosmery:

Taqña mä esposñana ranpachpata intiruki akana alaqasipxi único aka mayniki lachiwa uksata Oruro uksatakirakiwa sasamacharaki akana puro mä ranchuta aywinuqatapta (Rosmery, BVB, 18/04/2010)

[Todos del rancho de mi esposo nos hemos comprado aquí, único de Lachiwa Oruro hay, de un solo rancho hemos venido aquí]

La vecina Rosmery manifiesta que los habitantes de Barrio Victoria Bajo casi todos pertenecen al rancho de su esposo (Llallagua, Potosí), y por eso todos hablan aymara aunque digan que no, porque en las fiestas puro aymara le dan, menciona:

Ah sapxaki machatanaka suma aymarata parlapxi (...) machatanakata ukhama [Ah, dicen nomás de mareados bien hablan aymara, así es] matrimonios buena llegada hacen, de borrachos puro aymara le dan.....pero quechua siempre a diario hablan...en las fiestas (aymara) (Rosmery, BVB, 18/04/2010)

Al respecto, el señor Raúl también sostiene que en el barrio se conocen y en las reuniones y acontecimientos con amigos hablan:

Bueno a lo que yo me doy cuenta de esa manera me guío no? Qué persona es....pero muchas veces me equivoco.....pero, generalmente, como usted dice, en el barrio entonces.; nos conocemos, siempre estamos en reuniones, algunas veces en acontecimientos siempre, entonces ahí nos conocemosMientras en la ciudad muchas veces nos engañamos porque parecen paceños pero son q'uchalos o son orureños (Raúl, BVB, 21/04/2010)

Raúl, al igual que Rosmery, Margarita, María y Aurelia, deja entender que se conocen en el barrio y usan aymara cuando están juntos, en una reunión o acontecimientos y también en saludos. Por su parte, otros vecinos indican que la mayoría son aymaras, pero siempre usan quechua a diario ratifican, porque “Cochabamba es pues”, aquí quechua hay que saber, declaran: “¡generalmente aquí! casi quechua le meten” (Raúl, BVB, 21/04/2010).

No, a lo que he visto aquí en Cochabamba es quechua, pero en La Paz exigen aymara, porque allá todo es aymara, quechua pocos son, en cambio en Oruro hablan los tres idiomas...los de Llallagua mayormente toditos hablan aymara y quechua y castellano, y el orureño está pues en eso, conociendo los tres idiomas mayormente hablan allá, en cambio en La Paz como hablan aquí quechua ¿no ve? En la ciudad siempre están conversando, igualito hablan en La Paz aymara.....entonces eso yo le veo la diferencia (Raúl¹⁰⁶, BVB, 21/04/2010)

Raúl hace comprender que el idioma aymara es en La Paz y en Cochabamba quechua, porque la mayoría es quechua hablante. Wilson, Cris (de la familia BG) también sustentan esta versión.

Celia, Doris¹⁰⁷, Rosmery y María¹⁰⁸ lo propio:

Aymara más que todo hablo en Oruro, aquí casi no hablo (...) mi hermana de profesora trabaja en Villa Pagador quechua tienen que aprender les había dicho (Celia, BVB, 20/04/2010)

Más hablan en La Paz Oruro, pero aquí también hay pues que hablan pues aymara, pero usan más el quechua y castellano, no ve? (Doris, BVB, 19/04/2010)

Aymara también, digamos no entiende una persona para viajar también pues supongamos que voy a La Paz, hay abuelitas que no saben no? (Rosmery¹⁰⁹, BVB, 18/04/2010)

106 De Oruro

107 Estudiante universitaria de 19 años, lengua materna quechua y tercera lengua aymara, viene de Llallagua.

108 Oriunda de La Paz, de 53 años.

109 Vecina de Llallagua

Aquí no, no puro cochabambinos son pues (...) al lado no más, mi sobrina aymara sabe pero no habla (...) (María, BVB, 27/04/2010)

Según los vecinos y miembros de la familia foco, usan aymara en Oruro, La Paz y con abuelitas. Aquí no, porque son cochabambinos, porque así es el contexto. El uso mayoritario en el barrio es quechua y aymara los que no saben quechua. Aunque sepan aymara, de preferencia hablan quechua en el barrio, por ser la mayoría de habla quechua. Aymara sí, pero, en La Paz y Oruro.

Los vecinos hacen comprender que el sociolingüismo manda. Es Cochabamba y aquí manda el quechua el aymara en La Paz. Es como estar en una casa que no es propia y allí se respeta lo que tienen, lo que hacen y se habla el idioma que predomina en el barrio. Porque además aseguran que están muy bien sin problemas como sostienen algunos:

Ah kusiwa solo que trawajumpi qamasiñjamaxa trawajuki trawaju con trabajo vivimos, no ve? (Agustin, BVB, 20/04/2010)

Pero resaltan también que la vida en Cochabamba no sería sostenible sin la producción de papa, oca, trigo y lisa en la comunidad, hecho que también significa lealtad lingüística en la ciudad, no pueden dejar de hablar aymara (en familia) aunque se encuentren entre hablantes quechuas. Se proveen de las tierras comunitarias entonces por cohesión moral territorial también usan aymara en la ciudad y campo. Usan cada idioma con su respectivo valor, sentido y significado.

Jani manq'asiñatakikiya satirita, satairitaya sapa pistata sartxa apt'asinirita ch'uqi (Margarita, BVB, 17/10/2009) [para comer siembro, cada vez que me falta voy a traer papa].

Akana qamañxamakupiniya, llakisiniraktaya utatxa (Margarita, BVB, 17/10/2009) [aquí siempre vivo, tengo pena de la casa]

Sariritaya kampionatu uthiri ukaru saririta, a vecisa familia uthi (...) sapa mara saririta uraqisa uthiya (...) tiriwu ch'uqi satirita (Gregorio, BVB, 19/04/2010) [cuando hay campeonato voy, hay familia también por eso, cada año voy por la tierra, siembro trigo, papa]

Las tierras comunitarias son factor principal para subsistir en la ciudad, sin ellas los inmigrantes de Victoria Bajo no podrían solo con el trabajo que realizan en Cochabamba. Los abuelos y tierras son la causa esencial para ir a la comunidad para inmigrantes antiguos, las fiestas y encuentros deportivos también motivan a los inmigrantes recientes. La consecuencia de este movimiento es el aprendizaje de la lengua aymara para niños pequeños, porque son los privilegiados de ir junto a su madre donde ella vaya. Es el caso de los hijos de Florencia y Micolasa, la ida al campo ocasionó que los niños entendieran y hablaran aymara:

Awichanakampi uthasa yatiqaskaraki, campuna simana uthanxta sarapstxaya jichhaki ukana aruntasipxiya jach'a malaya jach'a talaya sasa jiskapunipxiya jach'amalaya jach'a talaya sasa ukata kusa yatiqatayna awilunakampi jaytawiytxa ukana yatiqatayna.....uka awilu qamasispana ukaxa suma yatiqaspana wawaxa jupanaka fallisxipxi jaytawiyxapxitu ukata jani yatxi armasiwa (...) simanaki (...) aymarataki jach'anaka parlpachaxa ukata suma intintana (Flores, BVB, 20/04/2010)

[Estando con las abuelas había aprendido, una semana estuve en el campo recién nomás, ahí se saludan jach'a malaya jach'a talaya bien había aprendido con ellos. Si hubieran estado vivos todavía los abuelos mis hijos habrían aprendido, nos dejaron por eso los hijos se olvidan. Los mayores también de aymara nomás le hablan a mi hijo, por eso ahora entiende bien aymara].

Flores fue a su comunidad con sus hijos, estuvo una semana y en esa semana los niños aprendieron de los abuelos a saludar "jach'a malaya, jach'a talaya"¹¹⁰, la madre afirma que los grandes les hablaron en aymara y ello suscitó la comprensión perfecta del aymara. El simple contacto con aymara hablantes genera en los niños aprendizaje de la lengua. Por su parte, Micolasa sostiene que cuando se fue al campo, su hijo se volvió aymarita.

Akana nueve... estiwa ma tunka pisqani mara ukata kampuru sarxta, ukata aymara yatxi ukata aymarallaxiwa (Micolasa, BVB, 21/04/2010)

[Aquí nueve...como quince años estuve, luego volví al campo ahí fue que se volvió aymarita]

Las expresiones de los pobladores de Victoria Bajo demuestran que el aymara, sí se habla. Pero no va más allá del hogar, de las fiestas familiares y amigos, no es lengua de barrio aunque la mayoría (73%) de los habitantes del barrio sean aymara hablantes. Solo usan aymara cuando alguien les habla "en el medio, cuando me hablan en aymara les hablo en aymara" (Brígida, BVB, 19/04/2010) caso de los miembros de las familias foco y las entrevistas, hablaron en aymara a causa mía.

Las reuniones en Victoria Bajo se realizan el primer domingo del mes, éste es el momento propicio para conversar entre vecinos. Pero manifiestan que las reuniones se llevan a cabo en castellano y cuando les piden opiniones, los que pueden, lo hacen en quechua. El aymara no se usa para las reuniones:

Aymara parlxapma jista, piru janipini parlapxiti aymaraxa, kastillanutaki parlapxi yaqhipana jani atirinakaxa kichwata parlanxapxaraki, ukhama riuniona lurapxa janti opinapma jiski ¿no ve? Jani suma atirikixa kihwata parlanxapxixa, aymara janipiniya (Margarita, BVB, 17/10/2009)

[Aymara deben hablar digo, pero no hablan siempre, castellano hablan, los que no pueden castellano en quechua hablan. Así hacen la reunión cuando dicen que opinemos, aymara no siempre]

¹¹⁰ Abuelo, abuela.

Castellanupipuni, ari ni kichwa ni aymarapipis [en castellano siempre, ni quechua ni aymara] (Maria, BVB, 19/04/2010)

Castillanu...kichwa a veces para los que no entienden (Rosmery, BVB, 18/04/2010)

Castellano, algunos saben aymara (Agustin, BVB, 20/04/2010)

Jani, tal vez don Guillermo yati [sabe] porque paceño parece que es *ukata* [despues]... (Rosmery, BVB, 18/04/2010)

Al igual que en las familias foco, el barrio a pesar de contar con dos tercios de aymara hablantes de la población, poco o nada significa ante los asuntos de organización barrial. Aunque los dirigentes¹¹¹ sean aymaras tampoco es importante igual se impone el sociolingüismo. Toda forma de organización barrial gira alrededor primero del castellano seguido por el quechua. El aymara, aunque parece no estar presente activamente en las reuniones, se evidencia en las charlas entre participantes. Por ejemplo con Aurelia y Eulogio hablan en aymara.

La interacción lingüística en el barrio depende de las acciones sociales, o sea si se percibe que la mayoría usa quechua, entonces se sigue la corriente y se asume uso del quechua para el barrio y castellano para instituciones educativas, religiosas, económicas, etc. No obstante, el uso de la lengua aymara no responde sólo a la cuestión social, su uso se debe a la cohesión moral y territorial. Poque consideran que si la ciudad les da trabajo para subsistir en la misma, no es suficiente, aun dependen elementalmente de la comunidad tanto de su territorio como de los comunarios y la forma de vida comunitaria. Entonces, usan aymara por identidad, porque pertenecen a un determinado territorio. En conclusión, quechua y castellano por sociolingüismo y aymara por identidad y territorio.

Janiwa kikpa payltanti ampi?¹¹² (No hablamos igual no ve?)

Durante las entrevistas en Victoria Bajo surgió la variedad de la lengua aymara. En el barrio Victoria Bajo viven aymaras de Qaripuyu, Llallagua, Chayanta, Inquisivi, La Paz, Oruro y Ch'apich'apini. A medida que conversaba con ellos, decían "*Jani kikpa payltanti ampi? nānaka chh'ijlli sapxta jumanaka q'añu sapxtaxa*" [no hablamos igual no ve? Nosotros decimos chh'ijlli (sucio) ustedes dicen q'añu (sucio) no ve?] (Lorenza, BVB, 27/04/2010). Expresan que los aymaras que viven en Victoria Bajo hablan diferente, y solo la entienden los que cotidianamente usan la lengua aymara, o sea los acostumbrados en el uso del idioma:

¹¹¹ Guillermo Rodríguez, paceño aymara hablante.

¹¹² Lorenza, VB, 27/04/2010.

Qh'altixa siwa ampi ¿no ve? Nänaka arumantixa, khara aluwata kharuru aluwata saptaya...arumantixa jiskaptaya mayjapiniya (Margarita BVB 17/10/2009)

[*Qh'altixa* Mañana dice no ve? para nosotros mañana es *arumantixa*, *khara aluwata*, *kharuru aluwata*. Otra clase siempre es]

Nä intintisktaya, juma jani intintismati, nä suma aymarapta intintiptaya saskaptaxa ¿no? Wakita saskapta, nänaka wakita jani saptixa, walxa saptaya, juma wakita saptati? walxa (Margarita, BVB, 17/10/2009).

[Yo entiendo, vos no puedes entender, los que somos bien aymaras entendemos lo que dicen. *Wakita*=harto así dicen, nosotros no decimos así, *walxa*=harto decimos y ustedes *wakita*=harto dicen? O *walxa*?]

Pablo explica que el aymara que habla desde pequeño es diferente a la variedad de La Paz. Están acostumbrados a su variedad, consideran que otra variedad no hablaría de ellos, aunque existan escritos con la variedad de La Paz no influiría en la forma de hablar aymara:

Aymaratapini, aymarakipini jisk'allatapcha parlapta, piru, La Paz aymarampi jani igualkiti, yaqhipa chaqa jani igualkiti, partinaxi, partinaxi yaqhipa chaqallaki uthapini diferencia uthapini, mayni mayja, mayni mayja pronunciapxi. Ukata liwrunaka uthisa janti La Paz arpampi jani jiwasa arumpikiti... (Pablo, BVB, 29/04/2010)

[Aymara, aymara siempre desde niños hablamos, pero, con el aymara de La Paz no iguala, sólo algunas partes no iguala, siempre hay diferencia, pronuncian diferente. Después hay libros con el idioma de La Paz no con el nuestro]

Entonces les pregunté cuál de las variedades sería bueno normalizar. Al respecto, Lorenza: “La Paz aymara *ch'uwa suma parlaya (...)* *jiwasanaka khakha aymaraskaptwa*”¹¹³ (Lorenza, BVB, 27/04/2010) y Francisca: “*Kawkchhapirichi jani yatiristi, jumanaka k'achitu paylapta (...)* *khaya chaqana mä paceña uthi jupampi aymarata parasipxirita (...)* *jani intindiriti yaqhipanaka, ukhamasa sumata jicha intindisipxtwa*”¹¹⁴ (Francisca, BVB, 27/04/2010).

Establecen que el aymara de La Paz es “*ch'uwa*” (claro) y “*k'achitu*” (bonito). Pero, Pablo dice: “*Nänaka ukhamaru costumbretatapxa nove? Ukaruki nanaka yatxaptaya, jicha mayaxa mayjamaki amuyjaptxa no? Partinakaki piro no? Jupanakasa mayja amuyxpacha*”¹¹⁵ (Pablo, BVB, 29/04/2010). Están acostumbrados y nacieron al aymara que hablan, y por lo visto, no están dispuestos a cambiar o igualarse a otro aymara y dudan mucho que los otros usuarios también lo quieran porque el aymara que habla cada persona es único y significa identidad, pertenencia a una región o territorio, porque así es

¹¹³ El aymara de La Paz es claro, buen habla (...) nosotros somos khakha=no buenos aymaras.

¹¹⁴ No sé cual será, ustedes hablan bonito (...) allá hay una paceña con ella hablamos en aymara, no nos entendemos en algunas partes, pero poco a poco nos estamos entendiendo

¹¹⁵ Nosotros estamos acostumbrados a nuestro aymara no ve? Ese aymara aprendimos, ahora el otro diferente lo vemos no? pero solo algunas partes no? ellos también así deben pensar.

el agua que bebieron “*umaya ukhamapachaxa*” (Flores, BVB, 20/04/2010). En este caso cuando el hablante expresa que es imposible cambiar su forma de hablar aymara, está haciendo alusión a la función identificadora y delimitadora del lenguaje de Luisa Martín Rojo (1995, págs. 38-40), citado en Lomas (1999:197). Pues esa forma de hablar tiene historia, territorio y cantidad de hablantes.

En cuanto a la escritura, dicen que se debe seguir con lo que se empezó:

Lurata utjisa ukhamjaruki lurañaxpaxa (...) ukata piru, costumbre utharakiya ukaya mayja, mayja parlayistuxa. (Pablo, BVB, 29/04/2010)

[ya hay escritos, ahí nomás hay que hacer (...) pero, existen nuestras costumbres, eso nos hace hablar diferente]

Cada hablante aymara no va a unificar su forma de hablar, porque las formas de vida social, geográfica, agrícola y geológica son diferentes y ello implica también diferencias en la lengua. En cambio, en relación a la lengua escrita, dejan a los escritores que continúen haciendo con lo que empezaron. Es decir, si empezaron con la variedad de La Paz, que continúen con esa.

Diferencias léxicas en las variedades de la lengua aymara reunidas en Victoria Bajo

Ch'apini	Qaripuyu	Llallagua	Challapata	Castellano
<i>Wakita</i>	<i>Walxa</i>	<i>Wakita</i>	<i>Walxa</i>	Harto
<i>Q'añu</i>	<i>Ch'ixlli</i>			Sucio
<i>Qhara</i>	<i>Qhalt'i</i>	<i>Qhalt'i</i>		Mañana
<i>Awki</i>	<i>Tatala</i>	<i>Tatala</i>	<i>Talaya</i>	Padre
<i>Tayka</i>	<i>Mamala</i>	<i>Mamala</i>	<i>Malaya</i>	Madre

Fuente: elaboración propia, Cochabamba 12/10/2010

El barrio a través de sus actividades (festejos de buena llegada del cuartel, matrimonios, corte de cabello), reuniones ordinarias, extraordinarias y el uso variado de la lengua aymara dispone y propicia un ambiente flexible, confiable y óptimo para el desarrollo del idioma de los miembros de las familias foco. La condición de los habitantes -la mayoría de origen aymara de diferentes puntos del país- dinamiza las temáticas de los diálogos y motivos de conversación.

4.2.2.3. En la zona

Al salir del hogar, la lealtad lingüística principalmente se da con Aurelia. Donde se encuentra se vale del aymara, particularmente cuando los interesados necesitan de ella.

Tal es el caso de la organización religiosa Testigos de Jehova (TJ)¹¹⁶, a ellos les interesa ganar feligreses, no cuestionan que Aurelia forme parte de ellos con su propia identidad cultural y lingüística. Más al contrario, gestionan predicantes aymaras para Aurelia:

En la cocina empieza la plática, a tres metros se escucha la voz de Andrea:

Andrea: los bancos viven de eso, no es prestarse por prestar así nomás. Digamos te prestas cien y tú debes pagar ciento cincuenta ¿estás nerviosa, no te pongas nerviosa!

Patricia: ella aymara sabe

Andrea: por qué no me dijiste que hay que buscar a alguien que sepa aymara (Ob. BVB, 8/10/2009)

Andrea es de nacionalidad chilena y su variedad del castellano no es comprensible para Aurelia. Ella misma nos confirmó de lo sucedido luego de que se fueron las predicantes:

Au: jani kunsá intiendxti, kuna parlchitu janipiniwa kunsá qatuxti, algunos entiendo, algunos no sistxaya, ukata Patricia sischixaya jupa aymaraskiwa sasa. Ukata chilena sischixaya, sitasamanxa sasa Patriciaruxa. Thaxtatawa aymara yatichiri bibliataxa jupataki sawiyiwa Patriciaruxa juparau yatichanpataki sasa. Ñaxa ratuki parli uka chilinaxa jani intindiñxama, ukhamasa ya, ya entiendo algunitos ahora jixxaktwa. (Aurelia, BVB, 8/10/2009)

[Au: no entendí nada, le dije que algunas cosas entendí. Patricia le dijo que era aymara, luego la chilena le dijo que busque un aymara hablante para que me enseñe. Habla muy rápido la chilena, no entiendo, pero le dije que entendía]

En este contacto se considera importante la lengua para la inteligibilidad, con el objetivo de ganar feligreses para el grupo religioso TJ. El asistir a los eventos de los TJ no incide en las prácticas culturales elementales (vestimenta, tejidos, pastoreo, alimentación y lengua) de Aurelia y familia. De la misma manera, los reglamentos del grupo religioso no le causan problemas. Por ejemplo, al organizar grupos de predica el día 8/10/2009 en Villa Israel, los organizadores observaron a Aurelia por llevarme vestida de pantalón. Repetidas veces le preguntaron ¿van a ir a predicar? ¿Van a ir a predicar? Aurelia no comprendía la intención del relator hasta que alguien nos dijo que vestida de pantalón no podía ir a la prédica, a menos que me ponga falda.

En el reparto de grupos llega a Aurelia, y le preguntan ¿van a salir a predicar? Aurelia responde – sí, mi sobrina es, vamos ir- el señor otra vez pregunta ¿van a ir a predicar? Aurelia -¡sí, vamos a ir! Entonces dice el señor, bien entonces con Patricia. Luego de saber con quién ir, Aurelia sale al patio, Patricia viene por detrás,

Pat: tu sobrina es?

Au: sí, ha venido, está conmigo en mi casa

Pa: que vaya nomás a tu casa a descansar

D: no puedo acompañar a mi tía?

Pat: es que no vamos con pantalón, no está bien así

¹¹⁶ Participé en prédicas y reuniones de los TJ.

Andrea desde el fondo: ¡no! Está bien, ella le va a prestar falda, va a ir
Patricia me pregunta: te puedes poner falda?

D: sí, está bien

Au: eso no me había acordado, *uka armt'xatata janisa awismatixa, ukhampini saraskapxiri faldampi salonaru, ansasa invitadunaka pantalonampisa saraskapxiriwa*¹¹⁷
(Ob. VI, 8/10/2009)

En el evento anterior, como se puede ver, Aurelia no piensa si va o no a hablar aymara en medio de personas de diferente cultura o país. Con ella el idioma aymara se siente seguro y fortalecido sin temor a ser rechazado. Por otro lado, a pesar de las intromisiones de parte de algunas personas de los TJ con las particularidades de personas nuevas en el grupo, Aurelia asiste con regularidad a las reuniones y no cambia la lengua. En cambio, ella, sí, es un factor influyente en los TJ, principalmente en los que dirigen las reuniones. A causa de ella se buscan aymara hablantes preparados para la prédica, lo cual significa optimizar los ámbitos de uso de la lengua.

La vestimenta diferenciada es una dificultad para realizar las predicaciones aunque el uso de la pollera no está restringido. La diferencia lingüística sí está permitida, porque, para los que hablan aymara, Aurelia es la indicada para hacerlo como sucedió en Villa Israel:

Nos encontramos en la calle, estamos junto a una señora que vende refresco de moqonchinchí en una esquina, Patricia dice a Aurelia, vos hablále a ella. Aurelia saca del bolso una revista Atalaya, y luego

Au: aymara yatisktati

Señora: *aymarasktwa nayaxa*

Au: *jaya walikiya ukhamaxa, aymaraskataynasa* (le muestra los dibujos de la tapa de la revista) *akhama juma qamaña munasmati? Nayra pastu manqapxirinwa akanakaxa jichaxa aycha manq'apxi ampi? (le muestra a los leones de la revista) suma qamañaru saraña waliskaspati?*

Señora: *munapintaya, waliki ukhamaxa*

Au: *ukhama qamañaru sarañaxa jichaxa.... ukakispawa jichuruxa, yakhana jutapxarakiya parlarasiñanirakiya*

Señora: *jutakitaya* (Ob. Villa Israel, 8/10/2009)

[Au: sabes aymara?

Señora: aymara soy

Au: qué bueno, aymara habías sido (le muestra los dibujos de la tapa de la revista) así desearías vivir? Antes pasto comían los que ves aquí, ahora carne comen no ve? (muestra los leones de la revista) estaría bien buscar el buen vivir?

Señora: quiero siempre pues, vivir así

Au: esta vida hay que buscar desde ahora.....eso no más por ahora en otra también hablaremos

Señora: vienes nomás]

¹¹⁷ Me olvidé avisarte, con falda siempre van al salón, pero los invitados con pantalón van.

La lengua aymara con Aurelia se traslada a espacios fuera de casa y con temas distintos al de los familiares. Por este motivo las personas la reconocen como eminencia aymara, porque además sabe tejer, patea ovejas e hila lana de borrego:

Ukhama jikisisana parlasipxirita (Aureliampi) (...) aymarapini jupa parli janti (Guillermina, VB, 20/04/2010)

Ukampi parlasirita, duña Auriliampi parlasirita (aymarata) k'ach'akiwa (Olga, VB, 26/04/2010)

Habla bien pues, sé escuchar hablando, sabe tejer también no? (Susana, VB, 19/04/2010)

Hay algunos que no entienden muy bien castellano entonces tu tía les predica en aymara (Patricia, VI, 8/10/2009)

Jupasa ayamarachixaya, uthakiwa aymarata (nn, Pucara, 15/10/2009)

Al ver que Aurelia emplea aymara en el lugar donde se encuentre, los interlocutores aymaras salen de su escondite y la lengua cobra vida, es el caso del señor en Villa Israel:

Au: hermano buen día, *nã sarxapchi siskatwa*

Sr: *janiwa ocho y medianiwa tantasiñaxa*

Au: *nã uchuwa sasa jutaskatxa ukhamarakisa sapxituxa*

Sr: pasen, pasen, *pasant'anipma aksaru mantaniskapma* (Ob. VI, 8/10/2009)

[Au: hermano buen día, creí que se habían ido]

Sr: no, a las ocho y media nos reunimos

Au: creí que era a las ocho, así me dijeron

Sr: pasen, pasen, entren por aquí, entren nomás]

Otro hecho en Pucara salón TJ cuando Aurelia está de salida del local, una señora que lleva una mantilla color similar a la naranja y falda oscura con el pelo trenzado se acerca:

Sra: Aurelia *kamisaraki?*

Au: *waliki?*

Sra: *kunamasktasa, khitimpisa juttaxa?*

Au: *suwbrinñaskiwa, jilñana wawpaskiwa*

Sra: *ah, walikiya, irpanikipinitaya*

Au: ah, *saya jutaskapxaya*

Sra: *tiymaxa aymarata yatiqaskaniwa, utxapxitu aymarataxa, walikixa jutstaxa, akhama*

yatiqañani, jupasa ayamarachixaya, uthakiwa aymarataxa

D: *waliki, waliki* (Ob. Pucara, 15/10/2009)

[Sra: Aurelia cómo estás?

Au: bien

Sra: cómo está, con quién viniste?

Au: es mi sobrina, la hija de mi hermano

Sra: qué bueno que la hayas traído

Au: sí, hemos venido

Sra: tu tía va a aprender nomás en aymara, tenemos aymara hablantes, qué bueno que viniste, vamos a aprender, ella también aymara es, hay nomás aymaras

D: qué bueno, que bueno]

La señora realza la realidad lingüística de Aurelia y para atender tal situación, me informa que tienen aymaras en el grupo y que no es problema que Aurelia aprenda. Al ser reconocida y atendida con su idioma, Aurelia sale airosa del evento.

De acuerdo a lo expuesto (fundamentada en observaciones y entrevistas) en relación al uso de la lengua aymara en los TJ, puedo interpretar que el idioma aymara por los TJ si pretende ser atendida, pero para objetivos particulares “ganar feligreses” y no con el propósito de revitalizar el idioma aymara. Porque el uso del idioma aymara no es instrumento exclusivo de comunicación, no hay uso visible ni real al que se refiere Bouchard-Ryan et al. (1982:4)¹¹⁸ y Mounin (1979:89)¹¹⁹ en el conjunto o parte de los participantes de los TJ. En este caso no es lengua de la religión, sino sólo para atender casos monolingües como el de Aurelia, porque los aymaras que son bilingües aymara – castellano hablantes continúan con su fe religiosa a través del castellano.

El negocio obliga¹²⁰

Aurelia se desplaza entre la escuela, el barrio Victoria bajo, Villa Israel, Pukara y la Cancha. A esta última va para obtener productos de primera necesidad (la alimentación) como para sus labores cotidianas. En una de sus compras conversa con la vendedora de la siguiente manera:

Au: *khaya jach'a piynixa uka alaqaqasirista, jisk'anakaxa chaqhaki chhaqhakchixaya, chhaqarayapxiwa, khaya jach'a janiya chaqkanitixa* /se acerca a la ventera/ ¿Cuánto cuesta?

Ventera: *tresaskiwa apasmaya thurunakawa*

Au: *iyawa apasixaya*

Fa: mami el verde ya?

Au: *verdillasa, kunallasa walikiskiya wilallasa kawqchhapirisaya* (le pasa a la señora cinco bolivianos) (Ob. Cancha, 12/10/2009)

[Au: aquel peine grande me puedo comprar, los pequeños se pierden, lo hacen perder. Ese peine grande no va a perderse /se acerca a la vendedora. ¿Cuánto cuesta?

Vendedora: tres nomás, llévate, duros son

Au: está bien, me llevo

Fa: mami el verde ya?

Au: verdecito, cualquiera está bien, el rojo también, cualquiera (le pasa a la señora cinco bolivianos)]

Aurelia a un metro de distancia del puesto de peines observaba y en voz alta expresaba su pretensión y luego al acercarse pregunta a la vendedora en castellano, pero, la

¹¹⁸ citado en Sichra (2003:40)

¹¹⁹ citado en Lagos (2005:24)

¹²⁰ Martín, VB, 11/04/2010.

vendedora le ofrece el peine en aymara. Aurelia aun estaba indecisa, sin embargo, al escuchar correspondencia lingüística se decidió por el peine.

Fuimos hacia la venta de “*walqi*”¹²¹, la vendedora al escuchar que Aurelia habla aymara, no le ofrece sus productos como la anterior vendedora de peines. Entonces, Aurelia, al darse cuenta de la atención, decide no comprar “*walqi*” y se aleja del puesto. A continuación describo lo sucedido:

Au: celestito clarito, azulito tienes?

Vendedora busca el color, muestra una bolsa y Aurelia dice que no es ese, la ventera le dice que no hay otra más que ese. Entonces Aurelia se pone a elegir otro color, señala con el dedo el color rosado –*khaya rosarulla apasirisxta k'ach'allakisa*- [Ese rosadito puede llevar] - luego pide uno verde, indica un vaso que está sobre la vitrina – ¿como estito hay?- la vendedora casi no puede hacer mucho movimiento, el puesto está repleto de cosas de la venta, a causa de los arreglos que hacen los trabajadores. La dueña del puesto que estaba sentada al lado, dice a la que atiende a Aurelia – no va a llevar parece, no saques-

Aurelia se anima por el *walqi* rosadito y cristalino, también quiere verde, pero dice – *yakhana juta ukana alaqaskakiwa* [En otra vengo y compro] (Ob. Kancha, 12/10/2009)

En el puesto de los “*walqi*” la interacción comunicativa no es que no sea inteligible, al contrario, el pedido se hizo en castellano. El aymara surgió solo para consultarme sobre los colores, obviamente la vendedora comprendió el interés de Aurelia. A pesar de haber usado castellano para la compra, la vendedora no brindó atención. Puede ser que la vendedora no entienda aymara o simplemente no tolere lenguas diferentes al quechua o castellano.

Pero, cuando el vendedor es de otra cultura (como el aymara) sucede todo lo contrario. Tal es el caso de la compra venta del peine y los vendedores que habitan en Victoria Bajo.

En relación al negocio, Martin¹²² vecino de Victoria Bajo expresa que “el negocio obliga (hablar el idioma del cliente)” (Ob. BVB, 11/04/2010); el negociante, quiera o no, por vender aprende la lengua del cliente. Tal como aseveran algunos vendedores:

Así hablamos, de ahí nomás pues...así con mi esposa hablamos, de ahí nomás pues a veces los clientes aymara siempre hablan pues, entonces de ahí nomas (Agustin, BVB, 20/04/2010)

¹²¹ adornos brillantes para prenderlos en las puntas de las tullmas.

¹²² El es oriundo de Potosí y dirigente de la OTB Victoria bajo

El también en el negocio ha aprendido (...) Aquí saliendo a vender en negocio siempre es en quechua (Celia¹²³, BVB, 20/04/2010)

Nueve diez añuxpachata ukata yatinxta jisk'akipuni jutxta jani yatkayäti alxirita ukata alxasana alxiti siri ukata kichwataya alxiti sapxiriya vindiway jiskapchituya jani intintiriti (...) kastillanuki tumpa intintirita (...) jisa, ukanaya kastillanu yatinxta kichwarakisti alxañana (Florencia¹²⁴, BVB, 20/04/2010)

[Nueve a diez años ya vivo aquí, por eso yo creo que aprendí, pequeña me vine, no sabía, vendiendo aprendi, vendeme dicen en quechua vendeway así me dicen no entendía, castellano sí entendía un poco, de esa manera aprendí castellano y quechua en la venta]

El progreso de la venta depende de la inteligibilidad lingüística, eso es lo que revelan los directos implicados que habitan en Victoria Bajo. Los hablantes quechuas tuvieron que aprender aymara (Agustín) y los hablantes aymaras el quechua (Celia y Florencia), todo por conseguir ingresos.

El idioma aymara también está condicionado en el ámbito comercial de la cancha, sólo la hablan aisladamente entre aymaras. La cancha es de dominio del quechua según investigaciones “el ámbito por excelencia de uso del quechua es La Cancha” (Sichra 2006:186) aunque, a simple vista, hay presencia masiva de comerciantes aymaras.

4.2.2.4. Cuando van a la comunidad

Continuando con la familia foco, rescato las interacciones realizadas en la comunidad, ya que éste es uno de los factores principales para el mantenimiento y continuidad de la lengua aymara en la ciudad como también de otros elementos culturales. A continuación veremos ¿por qué van a la comunidad? ¿Qué hacen en la comunidad? Y ¿cuáles son las reacciones de los comunarios?

Ch'uqilla, apilla satasiri saraskapxakirakiya¹²⁵ [siempre vanmos a sembrar papa]

¿Por qué van a la comunidad? A continuación versiones de los diferentes integrantes de la familia:

Ws: a visitar sí, pero irme a quedar no, frío..., me gusta andar arriba, abajo, pero trabajar no me gusta, con tierra ¡no! eso es lo que no me gusta, feo es, andar, ir a pasear, hígole aventurarse de corazón (Wilson, BVB, 19/10/2009)

Au: *siguiya saraskapxa yapuchiri* [vamos seguido a sembrar] (Aurelia, BVB, 7/10/2009)

¹²³ Originaria de Oruro, 30 años, idioma materno aymara, 2da lengua castellano, aprendiendo quechua en el negocio.

¹²⁴ Originaria de Challapata - Potosí, 24 años, idioma materno aymara, 2da lengua castellano, aprendiendo quechua en el negocio.

¹²⁵ Ezequiel, VB, 3/11/2009.

Cr: en el campo todos pues hemos ido pues, con el Eddy, Emi, Mari, Ezequiel, yo ¿quiénes más? la Bertha, así hemos ido a jugar allá (Cris, BVB, 29/10/2009)

Er: frutas, duraznos hay (Erik, BVB, 20/10/2009)

Ez: *janiya, chuqilla, apilla satasiri saraskapxakirakiya* [¡no! vamos a ir siempre a sembrar papa, oca] (Ezequiel, BVB, 3/11/2009)

Emi: *rusmiripiniya jawsanitu, janiti uwija awatipxasmatisti Felixu usutakiwa Lapasaru sarañakta sasa, ukalaykuki jutapxta, hasta qulqixa jani uthirimachiti, uthaskiriya wankuru pagañampikaptaya, ukata uthaskiriya sapa ratusa jutaskirita janti* (Emi, Ch'apich'apini, 10/01/2010)

[Rosmeri me llamó, podrían cuidar las ovejas, voy a ir con Félix a La Paz me dijo, por eso hemos venido. Dinero no hay, al banco tenemos que pagar, eso nos limita, sino estaríamos viniendo cualquier rato como siempre]

Los padres de familia argumentan que van a trabajar la tierra para proveerse de productos y colaborar con el cuidado de animales por lo menos durante la vacación escolar, para colaborar con el pastoreo de las ovejas que dejaron al cuidado de los familiares. Los jóvenes van a pasear y jugar, Eddy (20/10/2009) enfatiza: “nosotros vamos a jugar, disimuladamente estamos yendo siempre al campo para que no digan nada” tal afirmación la corrobora el Strio. General de Ch'apich'apini (10/01/2010) “ahorita, quién asiste, a ver, el Samuel asiste, Chambi, Rupertina, después el (la) Isidora, sus suegros (de Emi) viene a veces, viene también a cualquier reunión (Eulogio), participación deporte tiene también pues (...)”. Los niños van a disfrutar de las frutas y animales.

De una u otra forma casi todos asisten a la comunidad¹²⁶, los inmigrantes recientes al menos una vez al año y los inmigrantes antiguos una vez cada dos años. La tierra y los animales son los que tienen al pendiente a la familia en Cochabamba. Aurelia pretende terminar de traer a sus ovejas cada vez que van a Ch'appich'apini.



Bertha y Cris llevan oveja a Cochabamba, Ch'apich'apini, 10/01/2010.



Erik, ordeña lehe de las ovejas Qutallani, 11/01/2010.

¹²⁶ En enero 2010 fueron a Ch'apich'apini la familia completa de WB, también fueron los de la familia BG Cris y Bertha, de la familia MB Jenry. En la Cosecha de mayo del mismo año fue Aurelia y Ezequiel por papa.

¿Qué hacen en la comunidad? En la ida de enero 2010 a Ch'apich'apini, primero fueron Cris, Bertha y Wilma. Ellas fueron con el fin de “irnaqa” (aumentar tierra a cada planta de papa) los sembradíos de papa y el pastoreo de ovejas de Rosmery¹²⁷. Los tres días que estuvieron en la comunidad sacaron las yerbas de una chacra de papa, se ocuparon de las ovejas con la ayuda de Julia¹²⁸, disfrutaron de la producción fresca de Ch'apicha'pini (haba, arveja, papa y queso). Mientras permanecía junto a ellas, no las escuché pronunciar aymara. En cambio a Wilma sí, ella fue la principal pastora de las ovejas conversaba con Julia.

Bertha se pone a arrancar pasto de la chacra de papa, lo amontona en un lugar, mientras Cris lava ropa en la acequia. Cris está muy atenta a lo que sucede con las ovejas, a cada momento llama a Wilma y también a Julia indicándoles dónde deben cuidar a las ovejas. Bertha, por otro lado, también muy alerta, cuando ya tiene el pasto llama a Wilma para que ella lo lleve hacia las ovejas.

J: *kharu anakiñani* [llevemos allá]

W: *juma jark'anma khata, naya akata* [tú ataja de allá, yo de aquí]

Ellas pastean ovejas, Julia es la prima hermana de Wilma, tiene diez años, lleva una pollera verde y chompa blanca. Las ovejas son 60 aproximadamente entre grandes y crías (Ob. Ch'ap'ich'apini 9/01/2010)

Entre Julia y Wilma coordinan cómo restringir el ingreso de las ovejas al sembradío de haba y papa que se hallaban muy cerca. Vi que Wilma se desenvuelve prácticamente en aymara con sus pares y mayores en la comunidad, lo que no sucede en Cochabamba. En la ciudad sucede todo lo contrario, ella explica por qué:

D: Wilma, por qué no hablas aymara?

W: no me acuerdo pero...

D: y por qué no hablas con tu mamá?

W: tengo miedo

D: de qué, quién les dice algo?

W: la Cris dice “tan feo hablan ¡qué es eso!”

D: la Cris?

W: umhutengo miedo....(Wilma, BVB, 2/10/2009)

El miedo fundado en Wilma se debe a varios factores: tuvo experiencias desagradables al usar aymara en la escuela: “profe *jutma awira*” [profe puede venir] (Wilma, BVB, 3/10/2009) sus compañeros soltaron carcajadas al escuchar a Wilma. María (BVB, 8/10/2009) cuenta lo sucedido: “al principio, no podían en la escuela, puro aymara hablaban”. Otro factor influyente es el de la tía que intenta fragmentar el aymara de los hijos de Emi. Ello en función también a la demanda de los mismos padres y abuelo, como

¹²⁷ Cuñada de Emi, cuida las ovejas de Emi, Aurelia.

¹²⁸ Nina de Wariqalluni de 11 años hija de Rosmery.

expresa Aurelia: *“larjasitu sipana ukhama aymara parlipana larjasiptmaxa kastillanu munasa jani munasa yatiqata suma yatiqata sasa saskapxiritaya (...) es que kastillanu yatiña ukawa sasakiya ukampi pariju parlaña saskiri tatanakpaxa, tiwmasa¹²⁹”* (Aurelia, BVB, 7/10/2009).

Para el uso de la lengua aymara en la escuela cochabambina es determinante el comportamiento de los actores educativos. Aún en la escuela la lengua aymara es estigmatizada, esta realidad sociolingüística es decisiva para que los escolares, hablantes aymaras, opten por aprender y usar castellano de cualquier manera.

La restricción solo es en la ciudad, en la comunidad Wilma emplea aymara sin complejos al igual que Carlos. Pude observar que el miedo de Wilma y el rechazo de Carlos (manifestados en la ciudad) al idioma originario desaparecen. La comunicación a través del aymara es normal con los animales, pobladores y madre. A continuación una muestra:

Eriko y Jose desaparecieron, se oye sus voces a lo lejos, están junto a otros niños, suben de prisa a las montañas y bajan corriendo. Emi dice que es la casa de su suegro donde los niños juegan. Estamos sentados cuidando las ovejas en Waylluma, Carlos grita a Eriko

Ca: ¡Eriko!

Er: ¡qué!

Ca: *khankataynasa kha qallmaxa mami*

Emi: *kha qallupiniya*

Ca: ¡ahorita voy a venir!!

Er: ¡ya!

W: *khaya qachu k'alanakaxa ñaxusa* (al ver las ovejas y al escuchar a Carlos dice) yo también voy a ir

Ca: ¡miral! ¡hombre será pues!

Emi dice tener sueño y se acuesta al lado de unas pajas, Carlos continua gritando ¡eriko! ¡Josiii!

Er: ¡que! también

Js: ¡que!

Ca: ¡vengo!

Emi: *ch'uqi allinipma, ch'uqipiniya primeruxa.*

Continuamos sentados observando a las ovejas, en la charla

W: aquí quiero estar, en la escuela allá muy difícil es

Ca: ¡que! ¡Aquí una cosa nomás enseñan, allá es bien! (Ch'ap'ich'apini, 10/01/2010)

A la llegada a Ch'apini, la familia entera de Emi y Ezequiel (además del sobrino Henry, hijo de Hilda), Erik y José son los primeros en relacionarse con sus pares. Ezequiel, Carlos y Henry fueron a la feria de la Q'asa¹³⁰, en la feria de Pampaxasi¹³¹ se quedaron

¹²⁹ “Si se ríen cuando habla aymara, entonces a la fuerza castellano tienes que aprender” le decimos. Sus padres y tu tío “puro castellano hay que hablarles” dijeron.

¹³⁰ Feria de Wariqalluni.

¹³¹ Es el lugar de la feria en Ch'apini.

Emi, Bladi y Wilma cuidando las ovejas. Como mencioné anteriormente, las relaciones comunicativas son casi del todo en aymara. Ejemplo, a la hora de la merienda se reúnen todos¹³² en la feria de Pampaxasi, también está presente el abuelo paterno de los niños, y conversan alrededor de la merienda:

Emi levanta la mano y hace señas de llamado, el señor Wanka Pancho la mira y viene hacia nosotros.

Emi: *Tataya*

Pa: *jaya*

Er: Tío

W: *Tatalla*

Js: tío

Bl: Tío

D: Tío

Pa: *Rusmiri irpixa Lapazaru, ductura siwa jani kunasa lurañpakiti, repuso siwa, jank'u arrusaki mãaski*

Emi: *Rusmiripiniya jawsanitu...*

Pa: *jisa ukarakiya (...) ch'uqi alltasinipxataya uka manqhata*

Emi: *iyawa tataya (Ob. Ch'apich'apini, 10/01/2010)*

[Emi: Papá

Pa: sí

Er: Tío

Wi: Papá

Js: Tío

Bl: Tío

D: Tío

Pa: Rosmeri llevó a La Paz, el doctor dice que debe hacer nada, debe estar en reposo, dice, arroz blanco nomás come

Emi: Rosmeri siempre me llamó...

Pa: si pues eso también (...) de abajo van a ir a traerse papa

Emi: si Papá]

La conversación está en relación a la enfermedad del esposo de Rosmeri, cuñada de Emi. Dicen que lo llevaron a La Paz para curarlo. Lo sorprendente en el ejemplo es que los niños saludan al abuelo como tío (Erik, José y Bladi). Vivir alejado de los parientes influye también en que no reconozcan a su abuelo como tal. Si eso pasa con la memoria de los niños ¿qué pasaría con la lengua en ellos si no contaran con la compañía de la lengua aymara a través de su madre y abuelos maternos? En esta visita a la comunidad a los niños Erik, José y Bladi no los vi ni escuché hablar aymara.

Control sociocultural

En las reflexiones de Emi en la comunidad, comprendí que a Ch'apini hay que ir bien, sin cosas extrañas para la comunidad, es decir hablando la lengua aymara y usando ropa

¹³² Emi, Ezequiel, Carlo, Wilma, Eriko, Josi, Bladi y Henry

similar a la de la comunidad o como se usaba antes de ir a la ciudad, porque los pobladores critican. Por ejemplo, Henry que visita la comunidad recibió una observación severa de Alberto¹³³ quien le dijo “*qhitirakitasti jumasti, kuna jaqirakitasti*” [quién eres vos, que tipo de gente eres] (Emi, Ch’apini, 11/10/2010). La lengua y la vestimenta son las que a primera vista ponen en evidencia a las personas. La vestimenta no cambia en los varones, en el campo y ciudad es lo mismo, pantalón y camisa, abarca en el campo y zapato en la ciudad. A diferencia de las mujeres, si cambian de pollera por falda o pantalón y van a la comunidad, son duramente criticadas y mucho más si son adultas.

Al respecto, una comunaria de Ch’apini nos contó sobre lo que pasa cuando regresan con cambios lingüísticos a Ch’apini: “*Joselunaka utaru jutchitaynaxa jawuna alaqasiri ukata wawñaru makhati siya –vendéme jabon- sasa maya ist’asa imillña ¿kuna? Kuna parlkista marakisa saratmaxa, suma parlitata akana sasa*”¹³⁴ (Lupertina, Ch’apini, 8/05/2010). Reclaman que con ellos hablen bien porque solo están un año ausente de la comunidad y no es posible que se hayan olvidado aymara. La comunidad no admite alienación cultural y lingüística.

El reclamo cara a cara se hace con personas que recientemente se fueron y no con los que se fueron más de 20 años de la comunidad, es decir de muy pequeños a los uno o dos años de vida. A estos últimos los censuran de q’arulllos “aunque eres indio con cara blanca, la gente dice q’ara y peor si no hablas aymara” (Eloy, Ch’apini, 7/01/2010). Toda persona que se fue de la comunidad es reprobada siempre y cuando vuelva a la comunidad con cambios lingüísticos y vestimenta. Especialmente los emigrantes recientes que se fueron con la lengua consolidada, son imperdonables porque es imposible que se olviden el idioma materno en poco tiempo, nadie se la cree.

El control cultural sucede también en otras comunidades bolivianas. Tal es el caso de una comunidad potosina de donde viene el señor Agustín, vecino de Victoria Bajo en Cochabamba. Sostienen lo que Lupertina y Eloy manifiestan:

Jani jaqimpi humillasiyañataki yaqhipa kamputa mantanipxi no ve? Entonces puro kastillanu yatintapxi entonces kampu kutipxi puro kastillanu munkapxi. Jani kampu kastillanu permitipxitixa (ukatsa) permitipxi, piru odiyistuyu como cuellos están

¹³³ Comenario de Ch’apich’apini, abuelo.

¹³⁴ Los Joselos habían venido a casa, a comprar jabón, y se acercó donde mi hija –vendeme jabón- diciendo, ella al escuahrlo qué? !Qué me estas hablando! !bien me vas hablar aquí! Así le dijo dice.

llegando sasaya, alterados están llegando. Así hablan no ve? Ukarayku paylaña jani armt'asiñaniti (Agustín¹³⁵, BVB, 20/04/2010)

[Por no hacernos humillar con la gente. La gente que entra del campo aprende castellano y cuando vuelven a la comunidad puro castellano quieren hablar. No permiten en el campo el castellano, permiten también, pero nos odian, cuellos están llegando dicen, alterados están llegando dicen. Así hablan no ve? Por eso hay que hablar, no hay que olvidarse]

El señor Agustín enseña que si uno no quiere ser odiado y tachado de cuellos y alterados por la comunidad, hay que saber la lengua. Porque los comunarios no permiten que la gente que abandona sus tierras traiga cambios a la comunidad. Lo anterior no significa que los comunarios están prohibidos de migrar. Eso es decisión de cada familia o persona conforme sus intereses, lo que se reprocha es la alienación, los cambios y las pretensiones de menosprecio a la comunidad, tierras y habitantes. Entonces hacer uso de otro idioma diferente al de la comunidad significa desprecio a la comunidad.

Si las familias que migraron decidieran regresar a la comunidad de origen, son doblemente censurados. Aunque en la ciudad les vaya mal, ellos se resisten volver a la comunidad, así lo revela Eulogio, el abuelo de la familia BG:

Al campo yo no vuelvo ¡kutinipaxakisa! [¡Habían vuellto!] Van a decir, además la tierra todo t'ajra, jani umani, ¡va! janipiniwa kutkiristi yakha tuquro ansasa saraskiristwa [la tierra todo t'ajra sin agua, ¡va! Imposible volver, a otro lugar sí puedo ir] (Eulogio, BVB, 29/09/2009).

A nuestro campo nunca voy a volver, a otro lado sí, ¡ahí esta pues, ha vuelto nomás! así dicen pues el.....ni queriendo vuelvo (Eulogio, BVB, 30/09/2009).

Eulogio (BVB, 30/09/2009) aclara también que no es justo volver a la comunidad porque mientras ellos estaban en la ciudad, la comunidad ya hizo muchos trabajos como caminos, instalaciones de luz, agua¹³⁶: “no hay cómo igualarse, sería ir a lo fácil” menciona. Estas expresiones dan a entender que los que se mueven territorialmente no se sienten aceptados ni aquí ni allí (ciudad y campo), principalmente los que no logran todavía inclusión social o representación institucional en la ciudad.

Lo que buscan es estabilizarse en la ciudad en todo sentido (social, económica, política y culturalmente). Si para eso sirve la lengua o algún otro elemento cultural aymara, pues no dudarán en recurrir a ella, así como lo hacen yendo a la comunidad sin importar que el

¹³⁵ Inmigrante de Potosí, hablante quechua, aymara y castellano.

¹³⁶ Las comunidades de Wariqalluni, K'ulta cuentan con luz, agua de grifo instalado en cada domicilio familiar. El dirigente de Ch'apich'apini sostiene que por la poca población en la comunidad no se pudo gestionar los servicios de agua y luz para Ch'apini, solo cuentan con tal servicio los que tiene construido sus viviendas cerca a la comunidad de Wariqalluni, es decir dos familias (Flores y Feliciano). Ch'apich'apini tiene construido un estanque de agua (Dirigente de Ch'apich'apini, MF, 11/01/2010).

viaje sea en auto o flota, lo que interesa es proveerse de base alimenticia para subsistir en la ciudad.

Por lo expuesto, se ve importante hablar la lengua aymara en el hogar citadino como en la comunidad y no solo por cohesión moral y territorial, sino también por identidad, reciprocidad comunitaria, para no tener censuras de parte de los comunarios y por último para continuar y desarrollar el idioma aymara y consecuentemente la cultura aymara.

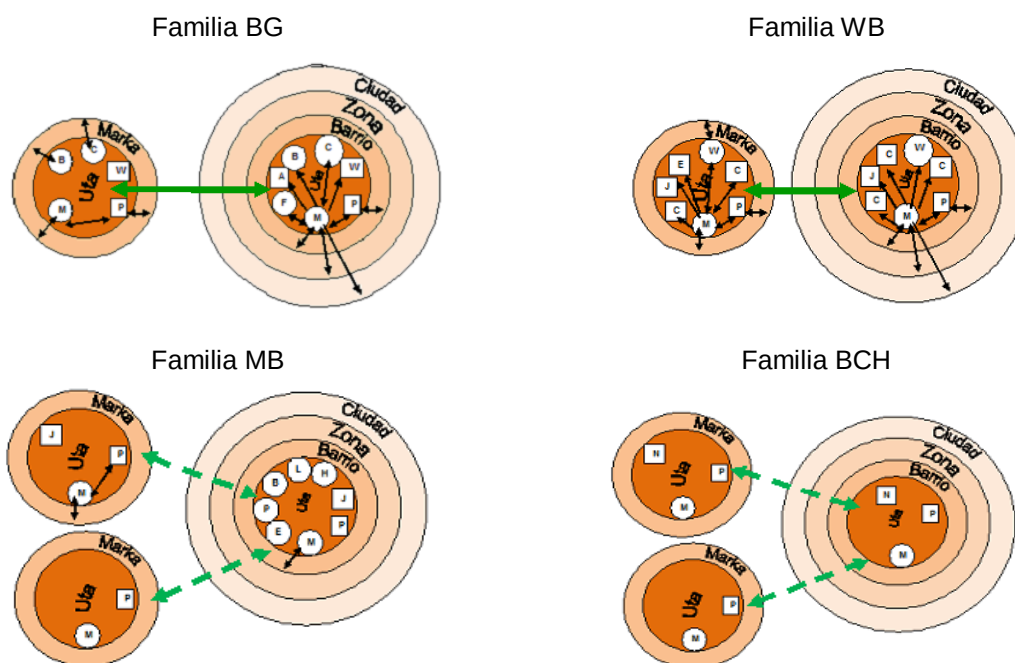
4.2.3. El uso del aymara en las cuatro familias

De las cuatro familias, la lengua aymara muestra vitalidad¹³⁷ en tres familias (BG, WB, BC), pero no en la misma forma. Los cuadros que expongo a continuación muestran el movimiento de la lengua aymara a través de los agentes orales miembros de las familias chapinenses.

Conforme a la organización social percibida en la comunidad y la ciudad represento en forma de círculos los ámbitos espaciales de uso de la lengua aymara. La comunidad de origen la represento por dos círculos, porque los ámbitos de movimiento de la lengua visuales son la casa y la comunidad. En la ciudad diferencio cuatro ámbitos de uso del aymara, el primero, la casa-relación familiar, el segundo ámbito amistoso es el Barrio Victoria Bajo compuesto aproximadamente de 150 afiliados (Raúl, BVB, 21/04/2010), el tercer círculo corresponde a la zona sur de Cochabamba en la cual se encuentran las instituciones educativas y religiosas donde asisten ciertos miembros de la familia, y por último, el cuarto círculo representa el marco del centro de la ciudad, donde se concentran los lugares de abasto, productos de primera necesidad, comercialización de productos propios y bancos a los cuales recurren algunos miembros de las familias.

Las flechas negras simbolizan la relación lingüística aymara intrafamiliar y extrafamiliar en los diferentes ámbitos, tanto en la comunidad como en la ciudad. La flecha con ambos sentidos significa correspondencia lingüística, es decir ambos hablan en aymara. En cambio, la flecha con un solo sentido señala que el aymara hablante es correspondido a través del castellano. La flecha verde que apunta a los dos espacios, es decir campo y ciudad, representa el vínculo directo que mantienen algunos miembros de las familias con la comunidad. Y la flecha entrecortada significa una relación ocasional.

¹³⁷ Para ampliar el concepto de vitalidad ver Sichra (2003) "Vitalidad del quechua"



Fuente: elaboración propia en base a la observación a las familias foco. Gestión 2009 y 2010.

El uso del aymara se evidencia notablemente en las familias BG y WB más que en las familia MB y BCH. En este uso del idioma intervienen factores sociales, lingüísticos y territoriales. Los mismos generan algunas decisiones políticas familiares e individuales para continuar con el uso o no del aymara en la ciudad. En seguida muestro el cuadro de comparaciones entre las cuatro familias:

Cuadro de comparaciones

Familias	BG	WB	BCH	MB
Miembros	7 componentes	7 componentes	3 componentes	8 componentes
Nacimiento	En Ch'apich'apini	En Ch'apich'apini	En Ch'apich'apini, Waylluma, Ciudad	En ch'apich'apini, Orinoca, Ciudad
Etapas de hijos	Jóvenes y una niña	Niños y un adolescente	Niño	Adolescentes y niñas
Conformación de la familia	En Ch'apich'apini	En Ch'apich'apini	En la ciudad	En la ciudad
Tiempo de radicación en la ciudad	Familia completa 7 años	Familia completa 2 años	Como familia 3 años	Como familia 4 años
Los que están más tiempo en casa	3 (Mamá, hijo e hija menores)	Todos menos papa	Mamá e hijo	Todos
Actividades laborales	Diferenciado	Unidad	Diferenciado	Unidad
Asistencia a grupos sociales	Madre TJ, hija PDA			
Van a la comunidad	5 componentes (3m y 2v)	Todos	Todos	3 miembros (1m y 2v)
A qué comunidades van	Ch'apich'apini (aymara - La Paz)	Ch'apich'apini, Wariqalluni	Ch'apich'apini (aymara - La Paz),	Ch'apich'apini (aymara - La Paz),

	Paz)	iqalluni (aymara - La Paz)	Waylluma (quechua - Potosí)	Orinoca (aymara - Oruro)
A qué van	Padres e hijas cultivo de papa. Hijo por deporte	Cultivo de papa, oca, trigo y colaboración pastoreo de animales.	Relámpago deportivo	Paseo, colaboración cultivo de papa
Beneficios en la comunidad de	Tierras	Tierras, animals	-	-
Familiares en la comunidad	Tío	Abuelo, tios, primos		
Frecuencia de visita a la comunidad	epocas de siembra, lluvia y cosecha	epoca de siembra, lluvia, cosecha y vacaciones escolares	Relampago deportivo	Vacaciones escolares
Idioma de comunicación padres con hijos	Aymara y castellano	Aymara	Castellano	Castellano

En la ciudad, en las dos familias BG y WB las madres son las principales usuarias del aymara. Ellas se desenvuelven en el espacio donde se encuentren (casa o fuera) a través del aymara. En casa logran correspondencia lingüística principalmente del esposo e hijas. Esto significa que en las familias BG y WB la lengua aymara tiene como agentes lingüísticos leales a las dos mujeres adultas y madres de familia, contrariamente en las otras dos familias (MB y BCH). En estas últimas, las madres responden más a las actitudes lingüísticas de los hijos, esposo y vecindario.

Las familias BG y WB tienen relación directa y frecuente con una sola comunidad aymara, mientras que las otras dos se relacionan con dos pueblos de distintas regiones con otra variante del aymara y quechua. Esto apunta a pensar que cuánto más diversas son las relaciones comunitarias menos sólidos son los usos lingüísticos maternos de los inmigrantes ciudadanos. Se debilitan aún más ante el lenguaje dominante.

Los hijos de las familias BG y WB nacieron en Ch'apich'apini mientras que los hijos de las familias BCH y MB nacieron en la ciudad. Los primeros no niegan el saber hablar y comprender perfectamente el aymara; los segundos aluden no saber nada del aymara. Lo que significa que el territorio de nacimiento, la socialización inicial y constitución familiar determinan la lengua materna para los miembros de la familia. Los nacidos y socializados en un territorio son reconocidos como parte del lugar, por tanto atribuido para hacer uso y consumo de todo sus facultades culturales.

Aunque dos de las familias vayan con la totalidad de sus miembros a la comunidad, ésta no siempre influye de la misma manera en las familias WB y BCH. Cada familia por su condición de institución en un determinado lugar asume prácticas lingüísticas correspondientes. De acuerdo como se muestra en el cuadro de comparaciones, una de

las familias WB se conformó en la comunidad y la BCH en la ciudad, por lo tanto, cada cual con su respectivo idioma. Es decir cada cual prioriza el lenguaje de la tierra que les vio nacer como familia.

Si el tiempo de residencia lejos del lugar materno se prolonga por más de siete años, como sucede en la familia BG, la familia lingüísticamente se diferencia cada día más de los usuarios de la comunidad de origen. No obstante, la familia WB mantiene aún usos lingüísticos similares a los de la comunidad por la reciente inmigración.

Las familias MB y BCH recurren y dependen de la comunidad de origen menos que las familias BG y WB. Los primeros viajan ocasionalmente por paseo y deporte y los segundos continuamente por la producción agrícola y ganadera. Lo que quiere decir que la unión en pareja entre personas de diferentes regiones lingüísticas del país influye notablemente en el desarrollo de la unidad cultural y alejamiento de las comunidades de origen. Por tanto, dóciles ante el sociolingüismo citadino (castellano).

Mientras los hijos permanezcan en el hogar y sean adolescentes y niños sin dedicación a otras actividades más que la escuela y del hogar, la lengua empleada entre padres es la principal en la familia, caso familia WB. No obstante, si los hijos son jóvenes que trabajan en diferentes rubros citadinos, los usos lingüísticos de la familia están en constante desafío, caso familia BG: ambos usos muestran dominios esenciales, por ejemplo, mañanas dominio aymara, tardes entre aymara y castellano, entre jóvenes castellano, entre adultos aymara. Sin embargo, es notorio que la presencia lingüística imponente de las mujeres adultas generalmente reduce el uso del castellano dentro el hogar, porque el contacto social, espacial y tiempo mayoritario es el hogar.

Las cuatro familias presentan un bilingüismo diferenciado. En las familias BG y WB, los padres tienen el mismo idioma nativo, el idioma dominante del entorno es el castellano y estos padres, no en la totalidad, hablan a sus hijos en su propio idioma. Un tipo de familia bilingüe precisada también por Harding y Riley (1998:65). En la familia BCH, los padres no tienen el mismo idioma nativo y hablan a su hijo en el idioma dominante, son bilingües empleando cada quien su propio idioma con familiares abuelitos en la comunidad. Los padres de la familia MB, con lenguaje materno aymara, conversan con los hijos a través del castellano, los padres son bilingües sólo con paisanos adultos. Cada familia asume un tipo de bilingüismo particular, no todas las familias son bilingües en el mismo sentido, sino cada una construye su propio bilingüismo. Hay miembros que usan exclusiva o

preferentemente la lengua materna, otros la nueva, otros eligen el idioma según a quien se dirijan. Siguán y Mackey (1989:58) afirman que este tipo de familias existe en las situaciones de inmigración.

Las cuatro familias presentan distinta presencia de la lengua según generación. Es decir se manifiesta comportamiento afectivo hacia la lengua aymara aunque de manera diferenciada por generación, al que Fishman (1995:169) se refiere como una actitud de lealtad lingüística. Los adultos cuentan con dos competencias lingüísticas el “entender” y el “hablar”, las cuales les favorecen donde quieran usar la lengua a nivel instrumental (porque les sirve para comunicarse inteligiblemente con aymara hablantes familiares, vecinos, visitas, amigos y paisanos, en distintos ámbitos y con temáticas variadas) o valorativo porque explican que la lengua es parte de su identidad aymara. Los adultos evidencian tres maneras de ser leales a la lengua materna: lealtad por competencia (entienden y hablan), lealtad instrumental (usan aymara en diferentes ámbitos y no necesariamente de la familia) y lealtad valorativa (manifiestan que la lengua es identidad e integradora) a la cual hace referencia Castelló (2001).

Los jóvenes varones y mujeres de la familia BG entienden y hablan aymara, sin embargo, el grado de uso social sólo llega hasta el nivel de comprensión en los varones, mientras que en las mujeres hasta el habla, pero simplemente en ámbito familiar y no “sirve” (no les sirve como instrumento de comunicación) su uso en sus fuentes de estudio ni de trabajo. No obstante, muestran una actitud afectiva hacia la lengua, es decir, también se ve lealtad valorativa. Los hijos varones, niños y adolescentes varones de la familia WB evidencian claramente una actitud negativa hacia la lengua “feo”¹³⁸, pero sólo en la ciudad, en la comunidad todo es natural, como lo mencionamos en el apartado 4.2.2.4. Por último, los miembros de las cuatro familias presentan lealtad lingüística en distinta forma, por generación, por sexo, por ámbito y por familia.

En conclusión, la situación lingüística de cada familia se diferencia una de la otra, las cuatro tienen usos lingüísticos propios de acuerdo a sus necesidades y dependencias. Pero tienen algo en común, la lengua materna aymara. La unidad cultural lingüística que compartían en la comunidad de origen, se diversifica en la ciudad. Los residentes recientes aún conversan a través de su propio idioma, conforme pasa el tiempo ingresan a la etapa de la elección de un idioma de acuerdo al contexto, hasta que, en una tercera

¹³⁸ Se intento a través de los propios agentes que mencionaron “feo”, pero no dan más explicación.

etapa, se convierten en hablantes monolingües castellanos especialmente las nuevas generaciones. Así como se desligan del uso del aymara, paralelamente gestionan desvincularse de la comunidad, por ejemplo: la familia BG hasta el año 2010 terminó de traer todas sus ovejas a la ciudad, lo cual significa una razón menos de preocupación, una razón menos para viajar al pueblo y un factor menos a favor de la vitalidad de la lengua aymara en la ciudad.

CAPÍTULO V

Conclusiones

Cierro la presente investigación con la elaboración de las conclusiones, a partir de los hallazgos identificados en el capítulo anterior y en función de las preguntas y/u objetivos de investigación también de la información teórica y conceptual presentada en el capítulo tres. Asimismo, se dan pistas respecto de nuevas interrogantes, con vistas a orientar la realización de nuevos estudios sobre el tema.

Presencia de la lengua aymara en la ciudad de Cochabamba

En cuanto a la descripción de los agentes, espacios, tiempos y propósitos de uso de la lengua materna de las familias inmigrantes aymaras en la ciudad de Cochabamba, se precisó que las familias comprenden agentes lingüísticos aymaras diferenciados por generaciones. Los agentes con lealtad lingüística trascendental son de la generación adulta mujeres, seguida por los adultos varones en la comunicación de pareja y entre adultos de ambos sexos; y en tercer lugar, las hijas jóvenes y niñas por estímulo de las adultas.

La interacción comunicativa se ejecuta en tiempos y espacios diversos, aunque cuantitativamente no (es decir, no en la totalidad de sus miembros de la familia), pero sí cualitativamente en vista de que se intenta optimizar usuarios en el ámbito religioso y comercial, con propósitos de estructuración familiar, amistad e identidad. En el hogar no hay discriminación espacial ni de tiempos, el uso del idioma materno es el pilar de casi todo dominio del núcleo familiar, excepto cuando la pareja de padre y madre tienen por lengua materna distinta (aymara - quechua), sólo en los espacios juveniles e infantiles hay uso del castellano.

De acuerdo al basamento teórico de la presente investigación en lo referido a la dinámica lingüística aymara en áreas urbanas y rurales, éste indica que las lenguas originarias, en este caso el aymara, son de prioritario uso doméstico, hogareño y familiar. No obstante, conforme la investigación con cuatro familias inmigrantes aymaras en el Barrio Victoria Bajo de la zona sur Municipio de Cochabamba, podemos establecer que el uso de la lengua aymara no es simplemente familiar y doméstico, sino también hace presencia vinculante, a través de las mujeres adultas, minimizando cualquier altercado (de tipo social, geográfico y cultural) en espacios e instituciones como es el salón de los Testigos

de Jehova y la Cancha. Se logra de esta manera optimizar temáticas, ámbitos de uso e interlocutores. Éstos últimos saliendo de su escondite para corresponder lingüísticamente a las perseverantes aymaras, y no con temáticas que conciernen a la familia y comunidades de origen, sino de la realidad citadina, cotidiana y circundante.

Persistencia lingüística aymara

En lo referente a la identificación de los elementos que repercuten en el mantenimiento de la lengua aymara, se pudo evidenciar distintas formas de mantener la lengua aymara. En la generación adulta, para el desarrollo lingüístico, es vinculante la estrecha relación con la comunidad de origen por la producción agrícola y crianza del ganado ovino, las visitas recibidas de familiares inmigrantes en otras regiones del país, la afinidad con los vecinos y la empatía de otros aymaras de la Cancha¹³⁹. De la misma manera, la producción de tullmas y la tenencia de ganado ovino en la ciudad, es decir, la reproducción cultural.

En la generación joven, el mantenimiento se percibe hasta el nivel de comprensión. Aunque en ocasiones especiales, sólo en casa, como la reunión en base al tejido de tullmas y la crianza de ovejas, las y los jóvenes por momentos interactúan a través de algunas palabras de la lengua materna, con la salvedad de que el uso es diferenciado con diversas funciones, mezclas y bilingüismo.

A los y las jóvenes no les sirve la lengua en los espacios de mayor interacción (trabajo y colegio), para ellos el uso está reservado únicamente a la comunidad de origen. Aunque las hijas jóvenes, debido al uso contínuo de las mujeres adultas evidencian en alguna oportunidad expresiones en aymara. Y en el caso del otro extremo, una de las hijas ya no corresponde inmediatamente a la invitación lingüística aymara(es decir, cuando le hablan en aymara no corresponde de la misma manera, porque ya le es difícil, tiene que pensar y recordar para expresar algún termino en aymara).

A los niños y niñas que consolidaron la lengua aymara en la comunidad, parte mayoritaria de la familia WB, les fortalece el contacto con el espacio materno, allí se sienten como pez en el agua, sin restricciones, miedos ni burlas expresan algunos textos orales en aymara. Todo lo contrario a los sucesos de la ciudad, allí tienen mucho cuidado de hablar aymara.

¹³⁹ En la ciudad de Cochabamba el mercado es conocido con el nombre de Cancha.

El ejercicio cotidiano del aymara por los adultos en la organización familiar, sin la discriminación de espacios ni temas y el uso igualitario en el hogar como fuera de ella mujeres adultas con los niños/as (Cancha, Escuela, Banco...) constituye una vital importancia para el mantenimiento de la lengua. Con lo cual, en sus estadías en la comunidad se relacionan perfectamente con sus pares y adultos. Aunque, en los más pequeños, es notoria la diferencia del idioma frente a los usuarios de la comunidad. Éstos expresan mezclas (aymara y castellano) uno consciente y otros inconscientemente, uno de ellos asumió explícitamente la política de deshacerse del idioma aymara, porque atraviesa situaciones taxativas, le reprimen sobre su uso lingüístico con alternancia de códigos (aymara - castellano).

Los aportes teóricos abordados presentan varios elementos que podrían repercutir en el mantenimiento del uso lingüístico, por ejemplo si se emplea en distintos ámbitos: instituciones del Gobierno, la iglesia, organizaciones culturales, escuela, la familia en tanto se conserve autónoma y permita relaciones donde se trame la continuidad de la cultura, el ejercicio del lenguaje, la permanencia del grupo como entidad delimitada y contrastante.

De acuerdo a la investigación ratificamos que el mantenimiento sucede gracias al empleo del idioma materno en diferentes ámbitos, con la única diferencia de que no sólo son las instituciones como entidad las que mejoran la situación lingüística, sino cómo en esos ámbitos se ejecuta la lengua desde la propia voz del aymara hablante. A continuación, presento algunos casos que juegan un papel importante en el mantenimiento de la lengua aymara.

La crianza de ovejas, elaboración de tullmas y tejidos en telar, parte de la reproducción cultural; aglutinan hablantes y ocasionan el destello singular oral del aymara de todos los involucrados en el momento de las prácticas familiares cotidianas, particularmente las mujeres.

El solo hablar aymara con aymara hablantes de distintas temáticas, en medio de personas de diferentes culturas y creencia religiosa homogénea, repercute en las estructuras tradicionales de los líderes en el caso de la institución religiosa Testigos de Jehová, los cuales por iniciativa propia procuran hablantes aymaras con formación correspondiente para las prédicas.

Los encuentros deportivos (fulbito o fútbol) son otro elemento imprescindible para desarrollar el uso de la lengua cuando los protagonistas son aymaras, es la excusa atractiva para mujeres como para varones de la generación joven y adulta. Con su participación embrollan discusiones y desafíos en el proceso natural de recreación.

Otros elementos precisados:

- Madres estrictamente aymarahablantes
- Comunicación entre padres a través del aymara
- Persistencia en el uso del aymara con hijos que hablan castellano
- Vínculo directo y constante con la comunidad de origen
- La unidad de actividades, o sea que toda la familia se dedique a un tipo de trabajo como en la familia WB, todos los hijos estudian y no trabajan. Tienen sólo un objetivo estudiar y los padres se ocupan de generar ingresos económicos. Siempre y cuando los padres tengan uso cotidiano del aymara.
- Unidad de uso y consumo de elementos culturales, por ejemplo, el consumo de la base alimenticia, la papa y carne de oveja, los cuales obligan sembrar papa en la comunidad y consecuentemente mantener relaciones a través del aymara.
- Autonomía familiar en el sentido de prevalecer las formas propias de organizar el sistema familiar, minimizando las injerencias políticas, religiosas o culturales que atenten la singularidad lingüística de la familia.

Apreciaciones en relación a la lengua aymara

Respecto a reflejar las percepciones de los integrantes de la familia y comunidad en cuanto al uso del idioma aymara, se detallaron apreciaciones diversificadas por cada familia como de cada miembro familiar referente al uso de la lengua aymara en la ciudad y comunidad de origen.

En la familia BG se visualizan percepciones individualizadas, convergentes en algunas ideas. La madre afirma utilidad de los tres idiomas vigentes en la ciudad, aymara para la familia como identidad, quechua para la inteligibilidad y buenas relaciones con los lugareños y castellano para la formación educativa. El padre insinúa que el desuso de la lengua no es razón para preocuparse. El pertenecer a una familia aymara supone ser hablante aymara y el desuso del idioma no significa desplazamiento, está ahí presente en cada miembro familiar, guardado y cuidado en la conciencia, para usarlo en cualquier momento sin problema alguno. Por su parte, el hijo mayor lo propio, la lengua está en la mente y aquí no hay necesidad de hablarlo porque es región quechua, además no implica superación como el inglés. Es más algunos interlocutores lo ridiculizarían, inclusive los

propios familiares de tercer grado (primos, tíos) considerados “*q’arulllos*” por ser inmigrantes antiguos.

La hija minimiza la voluntad de aymara hablantes “no hay con quién”, manifiesta que el contexto está expedito y con aval legal para el uso, sólo se debe superar la vergüenza. La lengua consolidada jamás se olvida a pesar de las tendencias en contracorriente. La comunidad de origen está para velar la existencia y vigencia por siempre y para siempre de la lengua aymara, así como la cantidad masiva de inmigrantes aymaras en los Municipios de Cochabamba, Quillacollo y Sacaba.

La hija intermedia responsabiliza a los adultos del hogar como de la comunidad por no estimular el uso cotidiano del aymara en los hijos. Para su uso en la ciudad es decisivo el comportamiento lingüístico de los adultos con los descendientes. El hijo menor sostiene que las estructuras territoriales, sociales y los progenitores son los que determinan qué lengua emplear, y como éstos no son palpables ni favorables en la ciudad para el uso del aymara, entonces sólo se habla aymara donde sí cuente con funcionalidad, es decir en la comunidad. Y la última hija sin comentarios emancipa la lengua como símbolo de dominio de la lengua aymara. La ciudad no significa olvido sólo dinamismo léxico, la esencia resiste a cualquier intromisión.

Las percepciones en la familia WB: la madre “*arsuskapxaniwa, yatiskapxiwa jupanakakiya*” es decir la lengua está cimentada, practicar otro idioma no significa ningún peligro para el uso del aymara. Sólo es una estrategia para facilitar la inserción a espacios hegemónicos de la lógica urbana. De la misma manera, al padre “igual es para mí” no le interesa si se usa aymara o castellano, las cosas continúan siendo igual, sólo que en la ciudad fuera del hogar funciona castellano. Los hijos, el mayor considera “feo” a la lengua materna, la hija tiene “miedo” al uso del idioma y el siguiente hermano expresó su propia política lingüística de “no hablar” más el aymara porque estamos aquí. Y estar aquí significa cambiar algunos usos y consumos, por ejemplo: el uso del idioma aymara hay que cambiar por el castellano, porque el sociolingüismo cohabambino principalmente es en castellano.

La situación sociolingüística del contexto formal es la que determina el uso de un idioma en la familia BCH, la procedencia o el vínculo con los orígenes sólo son motivos de recreación, añoranza y aprovisionamiento de base alimenticia.

En la familia MB, son las actividades de producción de mermeladas las que acaparan toda estructura familiar: organización, proyección y uso lingüístico (castellano). Los hijos perciben el uso de la lengua aymara como idioma no propio de la familia.

Los comunarios, basados en su concepción de permanencia en la comunidad, no discursan sino ejecutan acciones frente al desuso del idioma materno en la propia tierra. Los comunarios ejecutan censuras directas “cara a cara” si algún residente no hace uso del idioma materno en la comunidad. Exigen emplear el idioma y menos discursos políticos. Mientras menos se hable aymara más “*q’ara*” se es, aunque se tenga cara de “indio” indican los residentes.

De acuerdo a la base teórica revisada en relación a las percepciones del empleo de la lengua aymara, se identifica que continúa oprimida frente al castellano y cediendo cada vez más espacios al quechua. Cuyo uso persiste en espacios geográficos muy altos como estrategia de resistencia y mantenimiento. Existe presencia de hablantes aymaras en casi la totalidad del territorio boliviano a causa de la migración. Por otra parte, tanto el gobierno estatal como organizaciones sociales implicadas en el desarrollo de la lengua aymara estimulan a través de leyes (Nueva Constitución Política del Estado) y Congresos aymaras (Consejo Educativo Aymara) consolidar el uso de la lengua, no sólo en entornos rurales-familiares sino en otros contextos (intelectuales y científicos).

Lo anterior permite concluir que el uso de la lengua aymara no sólo está en las alturas sino también en las bajuras, no es solo presencia pasiva sino activa lingüísticamente y cotidiano, pero no vinculante al sistema citadino. El hablante adulto desde su singularidad lingüística hace uso del aymara en ámbito familiar, y se desplaza a través del idioma materno por diferentes zonas de la ciudad valluna, en la medida que es independiente de la modalidad laboral urbana. No obstante, la generación de niños, adolescentes y jóvenes que no necesita usar aymara en la escuela y trabajo, saben pero no lo usan, dejan la duda de ¿cómo va a ser el comportamiento lingüístico en sus hijos, una vez que los tengan? Cuando los agentes vitales del uso del aymara ya no estén junto a ellos, si estos niños, adolescentes y jóvenes de hoy, en este momento, cotidianamente estructuran su formación prioritariamente en base al castellano. Es más que seguro que de un nivel de comprensión, la siguiente generación, sucesora a estos niños de hoy, ya no sepan nada de aymara. Suceso que reflejaría la disminución de la cantidad de hablantes y, en consecuencia, el desplazamiento de la lengua aymara, porque, actualmente la mayor

cantidad de población hablante aymara, ya se encuentra en las ciudades por diferentes razones.

En las familias de la investigación, hasta el momento no se cede espacio al uso del idioma quechua, en cambio sí al castellano por ser estratégico para la inserción al campo educativo y laboral.

Ch'apich'apini en los procesos comunicativos

En cuanto a la pregunta ¿Cómo se procede con las interacciones lingüísticas aimaras dentro una familia de una generación a otra? Se identificó que, de parte de la generación adulta, mujeres, la interacción es mayoritariamente en aymara, con recurrencia rutinaria a la alternancia traducida (aymara – castellano) con la generación infantil.

Es cotidiano entre adultos e hijos, en una situación comunicativa, el diálogo completamente inteligible a través del aymara de uno de los interlocutores y castellano del otro, porque ambos entienden y hablan los dos idiomas. Entre jóvenes y niños las conversaciones son totalmente en castellano, igual que entre adultos varones e infantes.

Las relaciones mantenidas con la comunidad de origen, son frecuentes en dos familias (BG y WB), porque aún mantienen tierras y animales en la comunidad y necesitan de ellas para subsistir en la ciudad. Las opciones laborales permitidas en la ciudad a los inmigrantes rurales no cubren las necesidades básicas mucho menos culturales. A las familias (BCH y MB) no les quedan más que depender, en gran medida, de los espacios laborales permitidos en la ciudad, por sus capacidades laborales diferentes a las de los requerimientos de las instituciones urbanas.

Respecto a ¿Cómo la relación de los miembros de la familia con la comunidad de origen apoya en el mantenimiento de la lengua? se percibió que el control sociocultural de los habitantes de la comunidad es a través de la reacción inmediata ante la manifestación vanidosa de elementos culturales diferentes al de la comunidad, llamando la atención cara a cara a los residentes recientes que incurren en tal desliz. Este tipo de reacciones que se ejercen en el pueblo juegan un rol importantísimo en el mantenimiento de la lengua y cultura, ya que generan concientización, reflexión, cautela, en otras palabras responsabilidad cultural en la relación comunitaria.

Qhipa nayra uñjasisa [mirando en adelante atrás]

En la presente investigación corresponde analizar la continuidad de la lengua aymara en la ciudad de Cochabamba en familias inmigrantes de Ch'apich'apini cuarta sección del departamento de La Paz. En este sentido, en base a la trayectoria de este estudio, desde el planteamiento del problema hasta las conclusiones previas, puntualizo cómo se produce y cuáles son los factores que posibilitan la continuidad de la lengua aymara en las familias como cierre de conclusión.

Debido al flujo poblacional interno, los aymaras hacen presencia en la ciudad de Cochabamba en un cuarto por ciento de la población del Municipio de Cercado, ubicados en gran porcentaje en la zona sur, Distrito nueve. Lo que significa que por naturaleza se registra reproducción cultural en el inconsciente colectivo, visible en sus formas de convivencia, organización, festividades y conversaciones a través del uso de la lengua materna. Una presencia no simplemente de nombre sino en el sentido pleno, con algunas limitaciones por cuestiones geopolíticas del entorno. No obstante, persiste el uso y consumo en gran medida de elementos culturales propios.

La existencia de población aymara culturalmente activa en la ciudad de Cochabamba, contraría los estudios revisados en esta investigación; estos estudios registran presencia pasiva y uso de la lengua aymara sólo en las alturas, en los Andes como estrategia de resistencia a cualquier intento de conquista o sometimiento.

En este estudio son cuatro familias que a través de sus miembros evidencian cualitativamente la continuidad de la lengua aymara. Siendo las mujeres adultas las que llevan la batuta lingüística, correspondidas por los adultos y ocasionando hablantes jóvenes y niñas. Emplean aymara optimizando espacios como el vecindario, en la zona y hasta en el mercado.

El carácter persistente de la mujer aymara de todas las generaciones (adulta, joven y niña) es la base trascendental para el mantenimiento de la lengua en esencia.

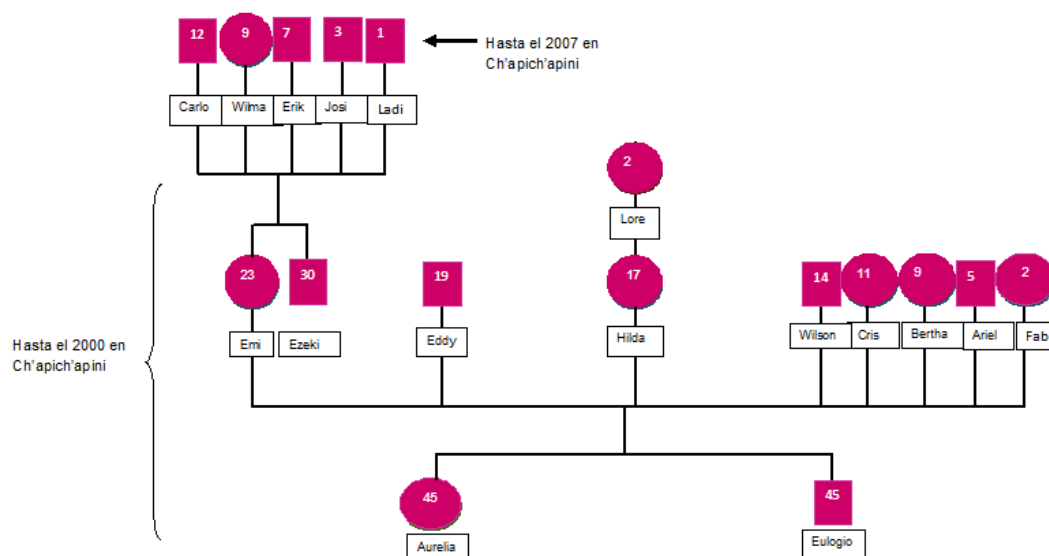
El desuso del aymara por los jóvenes y niños no se ve en la familia como un peligro de desplazamiento u olvido de la lengua. Se percibe como algo momentáneo. En cuanto haya funcionalidad, se retoma el uso con total normalidad, afirman los adultos y jóvenes. En contraste, las funciones lingüísticas se ven reducidas para las más jóvenes de la familia (del estudio de campo), ellas prácticamente van deteriorando la fluidez del

lenguaje, inclusive una de ellas menciona que cuando le hablan en aymara, no puede responder de inmediato porque le es difícil.

Es claro que la relación con una sola región comunitaria influye más en el mantenimiento y continuidad del uso de la lengua que la relación con dos o más comunidades de distintas regiones y mucho más si son de distintos idiomas. Cuanto más diversa es la relación familiar, más se dispersa la unidad cultural. En este caso, se diversifican los modos del uso de la lengua aymara en las generaciones. ¿La relación diversificada atenta contra la unidad reproductiva cultural en las familias inmigrantes? En el estudio, las familias con mayor relación diversificada abren sus puertas de par en par para la introducción de la lengua hegemónica.

A inicios de la inmigración, la totalidad de los miembros de la familia interactuaba a través del idioma aymara, igual que en la comunidad. No obstante, conforme pasó el tiempo, fueron introduciendo el castellano, hasta que a la fecha de la investigación se evidenció uso del aymara y del castellano. A continuación, presento a través de dos árboles lingüísticos el estado de uso de la lengua aymara hasta la fecha del estudio de campo, gestión 2009 y 2010.

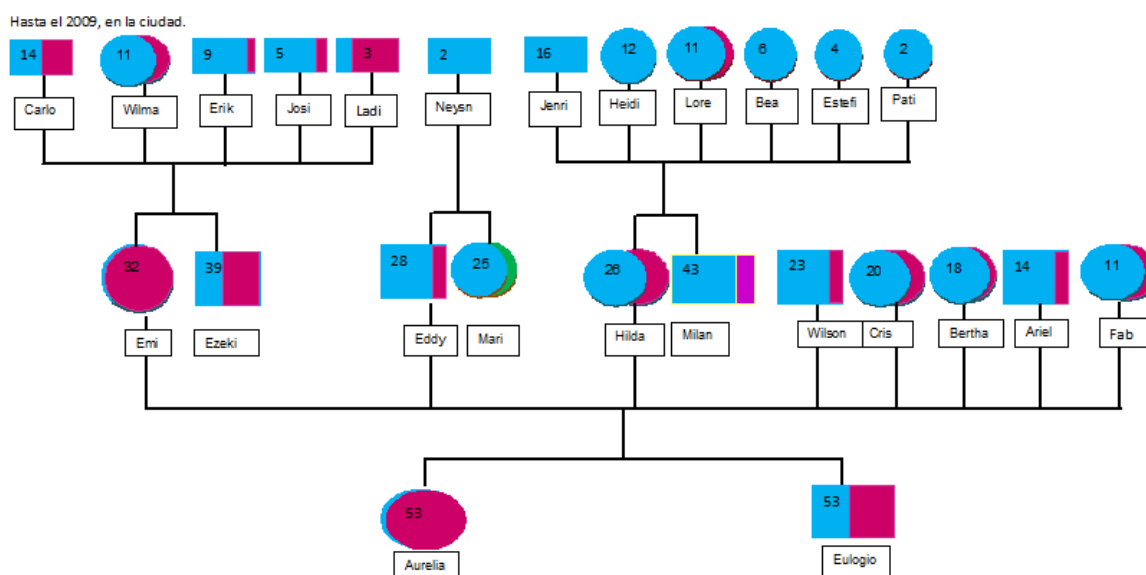
Árbol lingüístico a principios de la inmigración¹⁴⁰



Fuente: Elaboración propia 2010.

¹⁴⁰ Explicación del árbol lingüístico: los círculos representan al sexo femenino y el cuadrado a los varones. Los números insertos en las figuras son las edades. El color guindo de las figuras significa uso de la lengua aymara de Ch'apich'apini.

Árbol lingüístico al año 2009¹⁴¹



Fuente: Elaboración propia 2010.

Desde el 2000 hasta el 2009, el color del uso de la lengua aymara cambió por el castellano, pero aún persiste, y está presente en la ciudad de Cochabamba con cuatro familias ch'apinenses. Cuatro personas adultas son hablantes cotidianos del aymara, tres esporádicos y 13 que comprenden perfectamente, cinco que no entienden nada del aymara, pero sí diferencian cuando escuchan hablarla frente al quechua. De cualquier manera, persiste la lealtad lingüística expresada de distinta forma: por generación, por sexo, por ámbito y por familia.

En nueve años, el panorama lingüístico se ve diferente. Las generaciones siguientes (jóvenes y niños) ya no practican aymara en la ciudad porque no es necesario en sus actividades cotidianas, esto podría afectar de gran manera a la desaparición de la lengua aymara. ¿Cómo asegurar la continuidad del aymara? si los hijos conciben que el aymara en la ciudad no sirve y conforme se establecen económicamente en la ciudad ya no van a la comunidad. ¿Cómo se percibe la disposición de la Nueva Constitución Política del

141 Explicación del árbol lingüístico: los círculos representan al sexo femenino y el cuadrado a los varones. Los números insertos en las figuras son las edades. El color guindo de las figuras significa uso de la lengua aymara de Ch'apich'apini, el color celeste uso de la lengua castellano, el color verde uso del quechua y el color violeta uso del aymara de otra región boliviana (Orinoca-Oruro). Si uno de los colores se muestra más amplio que el segundo color, significa uso de una de las lenguas más que la segunda que aparece con el color reducido.

Estado del Capítulo primero, artículo 5 párrafo II¹⁴², para los contextos de inmigrantes? ¿Qué significa para los propios aymaras y las autoridades: Municipal, Departamental y Nacional el cuarto por ciento de aymaras solo en Cercado Cochabamba? ¿Cómo proceder con la intraculturalidad en un ambiente de inmigrantes con diversidad cultural? Queda infinidad de dudas por estudiar, los aymaras están en la ciudad de Cochabamba y hacen uso de la lengua materna aymara, con el riesgo de desaparecer conforme pasa el tiempo.

142 Artículo 5. I. Son idiomas oficiales del Estado el castellano y todos los idiomas naciones y pueblos indígena originario campesinos, que son el aymara, araona, baure,(...)
II. El Gobierno plurinacional y los gobiernos departamentales deben utilizar al menos dos idiomas oficiales. Uno de ellos debe ser el castellano, y el otro se decidirá tomando en cuenta el uso, la conveniencia, las circunstancias, las necesidades y preferencias de la población en su totalidad o del territorio en cuestión. Los demás gobiernos autónomos deben utilizar los idiomas propios de su territorio, y uno de ellos debe ser el castellano.

CAPÍTULO VI

Propuesta

“Taqpachani jikisisana”

Cuando estamos juntos

El proceso de la investigación en relación a la continuidad de la lengua conduce a una reflexión en cuanto se refiere a nuestra existencia y trascendencia aymara. ¿Quiénes son los que en este tiempo desplazan nuestras costumbres? ¿De qué depende la reproducción cultural propio aymara? ¿Qué hacemos por la continuidad del idioma materno? ¿A qué apuntamos? ¿Qué hacen los demás aymaras vecinos del barrio? ¿Qué hacen los gobernantes? Estas y otras interrogantes no son del momento sino que son cuestionamientos de siempre. Se quedaron sin responder debido a la emergencia de solucionar otras situaciones más elementales como la sobrevivencia en un mundo oscuro que sólo tenía y aún tiene una sola luz al final del túnel, la que ilumina una sola vía para la sociedad boliviana, y con seguridad para otros pueblos originarios del Abya Yala, porque compartimos similares realidades históricas con los pueblos indígenas del continente.

En los emprendimientos de inmigrantes, siguiendo la única luz homogeneizante, primaban objetivos personales, cómo generar bienestar económico o estabilidad social a costa de cualquier precio, de manera superficial, sin el compromiso comunitario cultural. De repente, algunos lograron ingresar a instituciones de educación superior, intentando en estos espacios ejercer el uso y consumo de elementos culturales aunque de manera folklórica (distracción para los extraños a la cultura aymara).

De alguna manera, siempre se intentó expresar lo propio en diferentes espacios de presencia con resultados censurados en la mayoría de los casos. De los cuales pueden dar cuenta la amplia escritura de libros que se apolillan en las bibliotecas universitarias¹⁴³, también los abuelos y padres, que hasta nuestros días tienen en la memoria los acontecimientos experimentados en carne propia (abuelos de 65 años adelante recuerdan la vida con patrones: Eustaquia de Kavari – Inquisivi, Victoria de Llanquera – Inquisivi, Lorenza de Qaripuyu - Potosí. Padres de 52 años adelante recuerdan la revolución

¹⁴³ La Biblioteca del PROEIB Andes UMSS Cochabamba, cuenta con una ampulosa bibliografía y excelente atención humana e intercultural. Contrario a la atención brindada en la biblioteca de la carrera de economía UMSS, donde remiten a entenderse con una computadora (Victoria Mamani 10/10/2010)

agraria y los golpes de Estado: Aurelia, Eulogio, Anacleto de Ch'apich'apini, Francisca de Kavari, Pablo y Francisca de Qaripuyu).

De acuerdo a la investigación realizada con la participación de cuatro familias inmigrantes aymaras, en el Barrio Victoria Bajo, la presencia lingüística aymara en áreas urbanas del radio cochabambino ya no es cruelmente estigmatizada, es decir que no existe desprecio cuando se escucha hablar aymara. Las acciones dentro del hogar como fuera de él están orientadas por el sistema educativo y laboral, y frente a ello, las familias asumen estrategias para insertarse en ese modelo de vida, sin que ello signifique cólera u olvido de los elementos culturales.

Cautelosamente aceptan practicar costumbres hegemónicas, continuando con sus usos culturales principalmente el idioma materno en dominios (hogar, el barrio, las prédicas, el salón de Testigos de Jehova, personas aymaras en la Cancha, barrio y zona, los encuentros deportivos y la comunidad) que viabilizan el desarrollo lingüístico pleno de los integrantes de la familia, resistentes al uso del castellano como lengua cotidiana como son las mujeres adultas, varones adultos, jóvenes, adolescentes y niñas. Siendo las mujeres adultas las que por voluntad y valentía propia imponen naturalmente el idioma en otros espacios diferentes al hogar.

En la investigación se concluyó que el idioma aymara tiene vitalidad a nivel familiar en las tres familias de distintas formas cualitativa y cuantitativamente:

- De los siete miembros de la familia BG todos tienen como lengua materna el aymara, por ende entienden y saben hablar. No obstante, solo lo usan cotidianamente la madre, el padre, rara vez la hija mayor (Cris), Bertha con dificultad en la comunidad y Fabiola por exigencia, o sea, cinco integrantes, dos dejaron de usarlo por completo.
- De los siete integrantes de la familia WB, todos tienen como lengua materna el aymara, lo entienden y hablan. En la ciudad, a diario usan la lengua en el hogar la madre, el padre, a veces la hija, los demás lo emplean en la comunidad.
- Del trío de la familia BCH, el padre tiene lengua materna aymara, la madre lengua materna quechua y el hijo castellano. En esta familia se dejó de usar aymara, pero entienden y conversan con aymaras a través del castellano, por tanto la familia es monolingüe.

- En la familia MB, de los ocho componentes sólo hace uso del aymara la madre y sólo con algunos de la familia núcleo. Los hijos no entienden el aymara.

La realidad así presentada junto a otras interrogantes durante las entrevistas a los agentes de las familias suscitó algunas reacciones que presento a continuación:

- Eulogio, 53 años (3/11/2009) “*taqpacha aymaraskaptwa, q’ala yatiskapxi*” todos somos aymaras y sabemos hablar aymara. Está seguro que la lengua está consolidada en sus hijos, y en los hijos de sus hijos, y tiene razón. No obstante, la realidad muestra que el uso y práctica de ese conocimiento consolidado, al menos en las segundas y terceras generaciones, se esfumaron.
- Aurelia, 53 años (1/10/2009) “*kastillanuki arsuskapxixa, janiya aymara munxapxitixa*” reconoce que los jóvenes y niños prefieren castellano, asegurando también el desuso.
- Ezequiel, 39 años (6/11/2009) “*paypacha arsuskapxi*” asegura que saben perfectamente el idioma materno, pero no tiene razón para explicar el desuso y replica “*kikpawa natakixa*” es igual si hablan el castellano o aymara.
- Emi, 32 años (22/10/2009) “*arsuskapxaniwa, arsuskapxiwa jani juma akankipana*” [van a hablar no mas] tampoco tiene preocupación por el desuso.
- Wilson, 23 años (4/05/2010) “medio que ya me da vergüenza, ¡qué pasa chango me van a decir!”. Por un lado, expresa prejuicios, sin embargo hablaría aymara sin problema si habría alguna funcionalidad lingüística aymara. “La gente está dejada” no hay atención de los gobernantes en la ciudad de Cochabamba hacia los aymaras.
- Cris, 20 años (7/11/2009) “hablo con mi mamá, pero afuera ¡no!” menciona que aun hay vergüenza. Pero depende de la voluntad y convicción de cada uno porque ya nadie restringe el uso del idioma materno como antes. Asegura que el aymara nunca se va a perder porque existe una población numerosa de gente aymara en Cochabamba como en otros departamentos. Además, la comunidad está para eso, para velar por la continuidad de la lengua aymara afirma.
- Bertha, 18 años (BVB 18/10/2009) manifiesta “no puedo responder ese ratito” le es difícil pasar del castellano al aymara y responsabiliza a los padres y familiares en la comunidad por sólo emplear castellano con los hijos. Por voluntad propia, habla

en la comunidad a pesar de sus dificultades, también “cuando estamos así juntos todos hablando, ahí hablo de por sí”.

- Ariel, 15 años (/05/2010) también clama que los padres les hablen en aymara, depende de ellos.
- Fabiola, 11 años (/2010) sin comentarios ejecuta el idioma en su forma oral.
- Wilma, 11 años (2009) “tengo miedo” “...que eso de hablar tan feo nos dice”
- Eriko, 9 años (2009) “ya no voy a hablar en el campo ni aquí”
- Eddy, 28 años (12/11/2010) “es que la costumbre aquí así es pues”
- Jenrry, 16 años (22/05/2010) “no sé qué dirán, no entiendo siempre, parece que hablan malas palabras en la escuela” “me gustaría aprender”
- María, 25 años (7/11/2009) entiende aymara y quiere que su hijo aprenda al menos hasta el nivel de comprensión para comunicarse con los abuelitos.

Las observaciones evidencian uso del idioma materno en adultos y desuso en los niños, jóvenes y algunos adultos. Por su parte, las entrevistas revelan razones de desuso y cómo mejorar estas situaciones lingüísticas y cuáles son los factores favorables para viabilizar la continuidad de la lengua aymara en la ciudad de Cochabamba.

Algunos autores interesados en el uso lingüístico argumentan que “los usos de la lengua contribuyen de un modo efficacísimo a la construcción de la identidad cultural de las personas y de los grupos sociales” (Lomas 1999:162). Por otro lado, Ninyoles (1972:152) sostiene que los grupos aventajados podrían proyectar sentidos de vida sobre los que aceptan gradualmente usos lingüísticos diferentes a la lengua materna.

En este sentido, en base a la observación, entrevistas, consulta bibliográfica y conclusiones se propone una forma de intervención en cuanto a la continuidad del uso de la lengua materna para las cuatro familias inmigrantes aymaras del estudio de campo. Contando como directos beneficiarios, principalmente a los niños, adolescentes, jóvenes y adultos personas de diferentes edades, miembros de las cuatro familias de estudio de campo, los vecinos de origen aymara del Barrio Victoria Bajo y habitantes de la comunidad de Ch’apich’apini, Wariqalluni, Tultuwani, Paräni, K’ulta, Q’awsilluma, Ch’axiwillqi del Ayllu Katanch’uqi que radican en la ciudad de Cochabamba, Quillacollo, Tiquipaya y Sacaba. Desde luego que también, de alguna manera, se pretende formar redes sociales con otros grupos sociales de origen aymara, como con los “Buenos amigos” compuesto por residentes de La Paz.

Los beneficiarios revelaron prejuicios y complejos en relación al uso de la lengua materna por ejemplo: la vergüenza, el miedo, la ridiculización, la concepción de que Cochabamba es solo quechua. Entonces, para emprender el plan de acción es necesario trabajar el aspecto emocional, la posición política y las concepciones en cuanto a usos de la lengua aymara y bondades.

Bertha (BVB, 18/10/2009) mencionó “cuando estamos así juntos todos hablando, ahí hablo de por sí”. En la ciudad, lo que les mantiene juntos son las fiestas familiares (corte de cabello, promociones, año nuevo), los encuentros deportivos. Entonces, para estos acontecimientos, aparte de planificar la comida, invitados, también planificar el uso de la lengua por ejemplo: que los padres y familiares hablen solo aymara a los hijos, conforme las sugerencias de Ariel (BVB, 25/10/2009) y Bertha.

Se rescata también la aseveración de Cris “el campo está para eso”, es decir que debe haber un vínculo directo con la comunidad de origen de alguna manera.

Una actividad que mantendría juntos y activos, además de identificarlos es la práctica de la moseñada. Se elije esta opción cultural porque si fuera el encuentro deportivo, implica relación con diversas personas de la ciudad y no necesariamente aymaras y, además, no siempre supone ir a la comunidad. Las fiestas como el corte de cabello o promociones se sustentan con familiares de la ciudad, no se toman en cuenta con hablantes de la comunidad. En cambio, la moseñada supone aglutinamiento de grandes y chicos, familias completas. Naturalmente el conjunto moseñada debe ir a la comunidad a compartir con los comunarios por la tierra. Tal como lo hace el conjunto moseñada organizada con inmigrantes del Ayllu Katanch'uqi en la ciudad de Oruro (Lucio, Q'asa, 02/11/2010).

La Moseñada

Hablar de la moseñada no basta con un par de páginas, sino mucho más. En esta oportunidad describo algunos aspectos del sentido y significado de la moseñada.

La moseñada “según algunos investigadores tiene sus orígenes en el cantón Mohoza de la cuarta sección provincia Inquisivi”¹⁴⁴.

La Moseñada, el Pinkillu, el Sikuri, Lechiwayus son rituales musicales y bailables importantísimos en la vida cotidiana de los andinos, un indicador de pertenencia cultural.

¹⁴⁴ (http://www.la-razon.com/versiones/20090716_006790/nota_244_845712.htm, fecha de consulta: 15/03/10).

Prueba de ello es que la totalidad de los habitantes de las comunidades de regiones aymaras son músicos y bailarines de alguna manera, tanto mujeres como varones, empezando con esta práctica desde niños (Condori 2004:18), como parte y reflejo de su evolución cultural artística aymara (Díaz 1996:1).

Las expresiones artísticas (música, baile, canto) practicadas por la cultura aymara obedecen al calendario festivo y uso de instrumentos musicales, bajo un estricto control del ciclo ritual (Quispe 2008:51).

Orden de meses	Denominación Aymara	Significado	Meses gregorianos	Instrumentos	Ritual
1°	Willka	Mes del sol	21 Jun. a 20 de Jul.	Sikuris, zampoña, lechewayu	Año nuevo aymara
2°	Kuchu	Mes de sacrificios	21 jul. a 29 ago.	Sikuris, zampoña, lechewayu	Uywirinakaru askatasña
3°	Sata	Mes de siembra	30 ago. a 18 sep.	Sikuris, zampoña, lechewayu	Uraqiru askatasña
4°	Kjunu	Mes del Dios Nieve	19 sep. a 18 oct.	Sikuris, zampoña, lechewayu	
5°	Antawi Laphaka	Mes de Recordación y de Sequía	19 octubre a 17 de novi.	Moseñada	Qhashwa
6°	Qhapakha Pawkara	Mes de Opulencia y Fecundidad de la Pachamama	18 nov. a 17 de dic.	Moseñada	Qhashwa
7°	Willka kuti	Mes del cambio de Dirección del Sol	18 dic. a 16 de enero	Moseñada	Jallupacha
8°	Jallu Warta	Mes de lluvias torrenciales	17 ene. a 15 de feb.	Moseñada	Jallupacha
9°	Anata	Mes de los juegos	16 feb. a 17 de mar.	Moseñada	Jisk'a anata
10°	Khontu T'arwa yawi	Mes de las parvas y de la esquía	18 mar. a 16 de abril	Tarkas	Uywa
11°	Llamayu	Mes de la cosecha de papas	17 abr. a 16 de may.	Tarkas	Juyra
12°	Wanka, Armuraya khasiwi	Mes de la música o regocijo y la felicidad	17 mayo a 15 de junio	Sikuris	

Fuente: elaboración propia en base a Díaz (1996:84), Condori (2004:24) y AG, inmigrante aymara, 28/01/2011)

Según Anacleto Gutierrez M. (2009), los comunarios especialmente jóvenes levantan el instrumento después de Todos Santos y concluye con el Domingo de Tentaciones (carnavales). En principio, lo hacen tocando individualmente en las lomas cuando salen a pastar las vacas u ovejas, luego de manera gradual conforme pasan los días se unen en grupos por comunidad y luego en conjunto musical de moseñada, que consta de 24 integrantes.

El conjunto de la moseñada organiza los encuentros de tocada por las noches, cada noche en una comunidad, a esto se le denomina **Qhashwa**. Al *Qhashwa* en gran mayoría asisten jóvenes tanto hombres como mujeres, allí los varones tocan y las mujeres bailan al rededor de los tocadores, con una bandera blanca en la mano, también asisten los mayores en calidad de observadores y reguladores, pero los principales protagonistas son los jóvenes.

En Wariqalluni, Tultuwani, K'ulta saben empezar, en las noches. Primero, sabemos ir a una comunidad, después a otro, las cholitas con bandera blanca van, al día siguiente qalapari hay que hacer "Ch'ixi achilanakaxa ñaxa afana afanaki phuku wayt'ata saraskapxiri, hasta taqipiniya" [El abuelo Ch'ixi afanoso sabe ir agarrado su olla, todos van] (Francisca, inmigrante aymara, 12/03/10)

Durante el *Qhashwa* los jóvenes también cortejan e identifican a la futura compañera de vida (pareja), es uno de los propósitos.

Otro de los propósitos principales de la ejecución de la moseñada es el de pedir lluvia, agua para los sembradíos, en caso de que no llueva en esta época (noviembre a febrero). Por los abuelos se sabe que la moseñada es el principal ritual para pedir agua, cuando no llueve se recurre a la moseñada para ir toda la comunidad a las lomas donde existen lagunas de agua, traer agua de allí en cántaros al son de la moseñada y echarla en los pozos que se encuentran cerca a los sembradíos y casas, porque solo así se realiza la impresionante manifestación de la naturaleza (Condori 2004:32).

Suele entenderse que al son del moseño (instrumento de viento muy agudo) se invoca a la madre naturaleza, la lluvia para el riego de los pastisales¹⁴⁵.

El tercer propósito fundamental es pedir una buena producción al **Uywiri** (tierra) y para hacer alegrar a los sembradíos (Entr. Comunitaria de Ch'apich'apini 10/01/10). También es dedicada a festejar las primeras floraciones y frutos del año que la Pachamama nos ofrece (Mohoseñada¹⁴⁶ del El Alto "Luz Viva" 2003:22).

¹⁴⁵ <http://www.unsxx.edu.bo/asconfolk/danzas.html>, (consulta: 15/03/10)

¹⁴⁶ (Moseñada)

- Instrumentos

La Moseñada se genera a través de la interacción entre el aire, las Phusañas¹⁴⁷, los tocadores y el sentimiento. Los “Phusañas” son instrumentos que se tocan en toda la región aymara de Bolivia (Condori 2004:32). Cada instrumento musical tiene su propio nombre:



Liku, es el instrumento más grande, también se llama *tayka asu*, porque tiene un tubito de cañahueca *paltjatata*¹⁴⁸, este instrumento por lo general lo tocan las personas mayores, mide aproximadamente 150 cm de largo y un diámetro de 6 cm.

Jach'a asu (grande con pequeño), también lleva *paltjatata*, es menos grande que el *Liku*, mide aproximadamente 120 cm. El *jach'a asu* lo maneja también una persona mayor o joven adulto.

Iraña [manejable], mide aproximadamente 70 cm. Existen también de 50 y 60 cm. El *Iraña* lo tocan generalmente los jovencitos, entre los 15 años para adelante. Se dice *Iraña* porque se lo puede manejar con facilidad dondequiera, con él se puede ir detrás de los animales tocando a manera de ensayar los tonos en las lomas, no dificulta su transporte.

Ch'ili [el más pequeño] es el que, al soplar por la boquilla desprende un sonido agudo que matiza la moseñada, es de 40 cm. aproximado, este instrumento está en las manos de los niños, desde los 12 años adelante.

Qiqiriqi [clarinete pequeño] es muy chico, y está a cargo de una persona generalmente mayor que por alguna situación no le es fácil tocar la “*phusaña*”, a veces se incorporan niños de 6, 7 y 8 años a manera de practicar el ritmo de la moseñada.

¹⁴⁷ Instrumentos de Toqoro

¹⁴⁸ Encina de

Wankarita [tambor pequeño] está a cargo de un adolescente por lo general, aunque a veces lo hace un mayor.

Los instrumentos se fabrican por tamaños para cada conjunto, desde 80 centímetros, 85cm y 90 cm. Cada tamaño cumple su función. Los de 80 y 85 cm se usan para rituales y festividades familiares y comunitarias. Los de 90 cm para hacer frente a otros conjuntos de moseñada de otras regiones aymaras en fiestas a nivel de Markas¹⁴⁹ (Gualberto G. organizador de la Moseñada en Oruro 02/01/2011).

Los instrumentos se elaboran a base de “*tuquru*” [cañahuecas] traídos de los valles de Independencia y fabricados en Lawachaka, el cual está ubicada sobre la carretera Oruro La Paz (Silverio Q. Productor de instrumentos, Lawachaka 02/01/2011).

- **Los tocadores**

De acuerdo a la concepción musical de los aymaras, todo varón integrante de la comunidad por naturaleza debe aprender a tocar el instrumento de la moseñada más por cohesión cultural que por obligación, para entrar en interacción con la naturaleza a través de rituales en la época del “*jallupacha*”.

Las personas que interpretan la música son 24 tocadores que hacen un conjunto (esto varía de acuerdo a la región, en la Provincia Aroma, comunidad Sullkavi – Centro cultural Ayo Ayo un grupo lo componen entre 30 a 60 personas).

- **Los bailarines**

La vestimenta para esta danza generalmente son: las mujeres llevan polleras de bayeta de lana de oveja (negra, rosada, verde de acuerdo a región), también llevan un aguayo cargado, preferentemente tejido con matices multicolores y figuras del entorno (flores, rostros de animales, estrellas) con colores fosforescentes de manera que resalten a la distancia. Los varones también cargan un aguayo, *el wallqipu*¹⁵⁰ y *el lluch'u*¹⁵¹ muy colorido, cabe recalcar que “el aguayo es un componente muy importante en esta danza porque expresa todo el entorno de colores que se manifiestan en la madre naturaleza, el equilibrio y la armonía están plasmadas en el aguayo en el que todo pedazo de color forman un tejido armónico de la vida” (Mohoseñada del El Alto “Luz Viva” 2003:22).

¹⁴⁹ Marka es una región aymara, por ejemplo La Paz Marka, Oruro Marka. Cada marka comparte similitudes entre sus pobladores que varían de otras markas, por ejemplo la vestimenta, variedad lingüística.

¹⁵⁰ Bolson pequeño.

¹⁵¹ Gorro con cobertores para las orejas.

Implicancias educativas, culturales, valores y sociolingüísticas, en el uso y práctica de la Moseñada

Toda la experiencia vivida cotidianamente en interacción con la naturaleza es también expresada a través de la música, baile y vestimenta de la moseñada.

En la actualidad, la dinámica social del ayllu las relaciones sociales interpersonales se mantienen básicamente en las formas de vida, la organización social, las instituciones y el simbolismo de su vivencia cotidiana, donde el esfuerzo, el trabajo, la austeridad, la habilidad, la disciplina, la responsabilidad, la solidaridad, la reciprocidad, el respeto mutuo y la lealtad comunitaria continúan siendo los valores aymara mas importantes. (CDIMA 2003:90)

En la cultura aymara, ancestralmente se fue “educando” a las generaciones a través de este sistema de actividades reivindicativas en épocas y fiestas, bajo las concepciones de: ayuda mutua y trabajo compartido. De los cuales hasta nuestros días aún se mantienen una variedad de instituciones de trabajo colectivo y de cooperación recíproca como el *yanapa*¹⁵², *ayni*¹⁵³, *mink'a*¹⁵⁴, *wayka*¹⁵⁵, *waki*¹⁵⁶, *sataqa*¹⁵⁷ (CDIMA 2003:90).

La moseñada se originó en un mundo aymara y con la lengua aymara¹⁵⁸, por tanto es una fuerza de atracción que mantiene viva el idioma materno, por otro lado la expresión de la moseñada significa acción y efecto de reunirse o adherirse las cosas entre sí o los elementos de los que está formado, el idioma originario es uno de los elementos que surge naturalmente en su práctica. Durante la práctica de la moseñada del mes de diciembre 2010 y enero 2011 se pudo evidenciar el uso exclusivo del aymara:

Sumt'ayjañaniwa phusantañapikiniwa, ratukiya jumanakapi jani hurapana puriptaxa, kuna munapta luqtayasiña munapta kunarakisti! (RF 8/01/2011) [hay que mejorar pues, continuaremos soplando, ¡apúrense! Ustedes no vienen en hora también, que siempre quieren hacerse rogar!]

Nayas wayiti purilla sumirumpi alaqt'asxa, ancharakiwa mayt'asiña, ukatasa jani kusakiti mayt'ata uchasiñaxa, nayanpini uthañpa. (JDF 30/01/2011) [yo voy a ir a comprarme pollera de bayeta y sombrero, no quiero prestado, quiero propio, para cualquier rato]

Wallqipunakasa, lluch'unakasa sawt'ayasiñaya, kusjaskiya, hoy taqi kunampiya isimpi kuna. Pampjasirusa sarsnaya como residentes cochabambinos *jallukhamaya*. (RF

¹⁵² Ayuda.

¹⁵³ Hoy por mi mañana por ti.

¹⁵⁴ Colaboración con algún reconocimiento (producto o económico).

¹⁵⁵ Ayuda en grupo, todos para uno y uno para todos.

¹⁵⁶ Compartir el trabajo de la siembra, uno prepara el terreno el otro trae semilla, al final los dos comparten la cosecha.

¹⁵⁷ El que se siembra uno o dos surcos de papa en el terreno de otro comunario. (Traducción: Francisca VT, 09/03/2011)

¹⁵⁸ <http://www.agrupacionfolkloricakalasasaya.blogspot.com/> (consulta: 9/03/2011)

30/01/2011) [Hay que hacerse tejer bolsoncitos y gorros, ya nomás, con todo completo, para ir también al campo como residentes]

Por lo anterior, la moseñada es un sistema de actividades educativas, implica interacción entre bailarines y músicos a través del idioma aymara, uso de tejidos que representen la relación con la naturaleza, expresión de valores de cooperación y reciprocidad; por supuesto que la moseñada no tendría sentido ni significado si no se va a la comunidad, implica necesariamente vínculo directo con el pueblo y otros inmigrantes (Ch'apini, Wariqalluni, Paräni, K'ulta, Tutltuwani, Ch'axuwillki y todo los coterráneos del Ayllu Katanch'uqi), lo cual también es un factor para favorecer el uso del idioma materno, ya que además de identificarlos es un instrumento mediador de relaciones entre paisanos.

- Organización del conjunto “Moseñada”

En cuanto a la organización del conjunto Musiñu, Eulogio (12/11/2010) menciona “a ver, Natalio, el ...*paya, kha alajatsti kimsa, pusi, Ezequiel phisqa...*”¹⁵⁹ y Eddy (12/11/2010) “hay que organizar moseñada, se puede”. No se percibe ninguna dificultad, Eulogio tiene en mente varios coterráneos que saben tocar y viven en Cochabamba y no es nada difícil convocarlos. Los conocidos tocadores de la moseñada: Milanio¹⁶⁰, Eufracio y Oswaldo (Cochabamba 26/12/2010) argumentan “sí se puede, pero sábado y domingo, porque los demás días trabajamos en la empresa y no tenemos permiso, fines de semana está bien”. Al mismo tiempo, respecto a las personas que compondrían el conjunto moseñada expresan:

Hemos intentado con otros, de otros lados, no es bien, no cumplen, se van, fallan. (EC 25/12/2010)

Entre nosotros nomás pues, hartos estamos, es que con otros, no hay caso de entenderse, para decir también Inquisivi (RF 30/01/2011)

Unificar integrantes de diferentes lugares o Ayllus pronostica malos augurios para iniciar con la organización del conjunto, por eso se pretende en lo posible sólo con familias del Ayllu Katanch'uqi. No por egocentrismo, sino por experiencias propias de los tocadores, porque en las oportunidades que lograron ser parte de una organización de moseñada no hubo entendimiento ni lealtad, debido a que no eran de una misma región y no se conocían perfectamente.

En esta perspectiva a continuación se plantea la finalidad y los objetivos de la propuesta.

¹⁵⁹ El Natalio, ...el dos, de arriba tres, cuatro, Ezequiel cinco....(hay tocadores)

¹⁶⁰ Músico de moseñada, oriundo de K'ulta ayllu Katanch'uqi.

Finalidad

Revitalizar la práctica de elementos culturales aymaras con inmigrantes.

Objetivo general

Propiciar el fortalecimiento y desarrollo de elementos culturales aymaras, entre ellos, la lengua, en familias inmigrantes en la ciudad de Cochabamba.

Objetivos específicos

- Generar condiciones para la organización del conjunto musical “Moseñada”.
- Propiciar el uso de la lengua entre los integrantes y “adherentes” durante el sistema de actividades¹⁶¹ de la moseñada.

Justificación

Es preciso tomar en cuenta cómo se va a propiciar el desarrollo de la lengua materna para niños, adolescentes, jóvenes y adultos de una familia, como los del estudio de campo, prestando atención a los resultados de la observación, considerada una de las técnicas de investigación más fidedigna y creíble, y la entrevista a profundidad. Se evidencian dos situaciones medulares que podrían facilitar el desenvolvimiento natural en lengua aymara a) la comunidad y b) el estar juntos.

El idioma aymara, al igual que otras lenguas originarias, no sólo se enseña por separado como una profesión y mucho menos en un aula en base a reglas lingüísticas tradicionales con “mentiritas” (Sichra 2006)¹⁶², necesariamente tiene que estar entramada en otras actividades cotidianas donde corresponda usar aymara, además de estimular y cohesionar emocional y significativamente al participante.

La práctica de la Moseñada en la cultura aymara ancestralmente fue y es “educativo” es un sistema de actividades ejercidas hasta nuestros días a través de un trabajo colectivo, cooperativo y recíproco (CDIMA 2003:90). La Moseñada es uno de los elementos culturales aymaras imprescindibles en las fiestas de época lluviosa (noviembre, diciembre, enero, febrero y marzo), cinco meses de convivencia con la Moseñada. Dos meses de ellos, diciembre y enero, concuerdan con las vacaciones escolares, lo cual posibilita además la visita de los niños a la comunidad.

¹⁶¹ Las actividades estarán planificadas de manera que originen el uso del aymara por los nuevos usuarios.

¹⁶² Estudio sobre la enseñanza del quechua en dos colegios particulares de Cochabamba.

El interés implícito de organizar el conjunto moseñada parte de Emi, Eddy, Eulogio, Aurelia y Fabiola, integrantes de las familias foco. Esta actividad se adecúa a las características (estar juntos, estar en familia, estar entre paisanos, visitar la comunidad), que facilitarían el uso de la lengua aymara, que insinuaron Bertha, Ariel y Cris: “cuando estamos juntos hablo de por sí (aymara)”, “en el campo hablo normal (aymara)” “aquí en Cochabamba hay artos del campo”. De la misma manera, el interés se halla en otras familias aymaras del Ayllu Katanch’uqi.

El desarrollo de la lengua es un proceso que podría mantener y afirmar la identidad cultural. “La lengua y la cultura tradicionalmente consideradas junto a la conciencia histórica de un pueblo, a sus tradiciones, religión, mitología, cosmovisión, etc. como rasgos definitorios de su identidad; esto es, el sentimiento de ser uno mismo, de reconocerse como tal para, a la vez, poder diferenciarse de otros” (Montoya y López 1988: 10).

Contar con una base identitaria que fortalezcan las interacciones en cualquier espacio social e institucional urbano¹⁶³, que viabilicen cómo introducir elementos foráneos conforme a las decisiones familiares. Para presentarse ante la sociedad tal y cual somos y promover el respeto, atención de autoridades de acuerdo a nuestros formas de vida. Así como sucede con los migrantes originarios en otros países:

La pertenencia cultural del migrante de Huaycán tiene pues que ver con sus sistemas o códigos de comunicación, sus saberes, hábitos, usos y costumbres, así como sus experiencias sonoras, aspectos que se manifiestan a través de sus actos en diversos procesos de interacción social. Dichas manifestaciones constituyen indicadores del sentido de pertenencia del migrante, indicadores de naturaleza híbrida, no obstante, por su inmersión en un universo en el cual prima una racionalidad de tipo occidental. (Tito 2005:37)

La práctica de la moseñada tiene el poder de convocatoria¹⁶⁴ a familias completas (niños, adolescentes, jóvenes, adultos y abuelos), y su manifestación constituye indicadores de sentido y significado de pertenencia cultural del inmigrante, por lo tanto, es un buen

¹⁶³ El 15 de enero del 2011, se llevó a la graduación de la normal Simón Rodríguez el conjunto moseñada del Ayllu Katanch’uqi compuesta por residentes de Ch’apich’apini (Anacleto, Eddy, Guider), Wariqalluni (René, Ezequiel, Oswaldo), Parani (Eufacio), K’ulta (Milanio, N, Francisco) y Kavari (Pedro y Miguel). Durante la presentación de la moseñada a Milanio le tocó escuchar de parte de alguna persona lo siguiente “ustedes también que están metiendo bulla aquí ¡cállense!” (Coliseo Don Bosco 15/01/2011). Son situaciones que podrían afectar las inseguridades.

¹⁶⁴ Evidenciado durante la práctica para la graduación de la normal Simón Rodríguez del 26 de diciembre 2010 hasta el 9 de enero 2011. Sólo se conversó con tres integrantes Milanio, Oswaldo y Eufacio y ellos mismos se encargaron de pasar la voz a los otros tocadores pertenecientes al mismo Ayllu Katanch’uqi, inclusive vinieron de Oruro para colaborar el día del evento.

elemento cultural para dar inicio con el proyecto aymara, para que durante la práctica de la moseñada se generen otros proyectos como una institución educativa de aymaras con propio currículo elaborado por los protagonistas a nivel global y específico, también proyectos económicos y políticos.

Etapas de intervención

La presente propuesta y los resultados de la investigación se socializarán en primer lugar con las familias foco, luego con los “*phusiri*” [tocadores] y familiares. En tercer lugar, con representantes de instituciones, estudiantes y profesionales de inmigrantes aymaras. Para ajustar y mejorar algunos aspectos, como los lugares de ensayo, horarios y la conformación de cabecillas (similar a una mesa directiva).

Etapas	
1ro	Convocar y motivar a las cuatro familias foco.
2do	Extender la propuesta al vecindario del Barrio Victoria Bajo.
3ro	Proponer a los residentes del Ayllu Katanch'uqi (del cual provienen las familias foco).
4to	Socializar a los representantes de instituciones, estudiantes y profesionales de inmigrantes aymaras de la ciudad de Cochabamba.

Metodología

En una actividad como la moseñada, por experiencia propia participan tocadores con respectivas familias, bailarines con respectiva familia. Toda persona que forma parte de la moseñada en conjunto es parte protagonista, unos tocan, otros bailan, los terceros se ocupan de la alimentación y refrigerio y los cuartos de algún asunto relacionado con el movimiento de la Moseñada. Los participantes sean o no sean familiares tienen su ocupación, asumida voluntariamente o por asignación. En este sentido, ningún componente participa sólo como observador, la presencia implica protagonismo de cualquier forma.

En esta perspectiva, para propiciar el uso de la lengua aymara, principalmente en las generaciones que no hacen uso del idioma originario, se tendrá como estimuladores lingüísticos a los adultos, con una previa sensibilización y consenso de estrategias entre

adultos hablantes conjuntamente con los hijos o no hijos, es decir, con todos los participantes y de todas las generaciones (adultos, jóvenes, adolescentes y niños).

Los adultos durante la práctica de la moseñada en todas sus etapas (ensayos, rituales y presentación en eventos) sólo emplearán aymara para comunicarse con la totalidad de los participantes, incluso con los hijos.

En los eventos principales (fiestas familiares: promociones, matrimonios, rituales, entrada en el Anata), en el local de reuniones, donde el conjunto moseñada muestre el producto de los ensayos, se propiciará la participación lingüística en aymara de cada integrante, es decir cada persona (adulto, joven o niño/a) por invitación expresará de manera personal alguna idea suya (un saludo, una sugerencia de la actividad, una canción, un reclamo) en lengua aymara. Este tipo de iniciativa tuvo buena acogida en la actividad del 15 de enero del 2011(explicada en pie de página Nro. 135), aunque solo se animaron dos personas adultas a expresar un sentimiento, otros anunciaron que en una próxima oportunidad hablarían muchos más y que ahora aún tenían miedo, pero conforme se reúnan seguido el miedo desaparecerá (Margarita 16/01/2011) y (Emi 26/01/2011).

Evaluación

Lo máximo que se persigue es el uso del idioma aymara por los niños, adolescentes y jóvenes, porque ellos, a pesar de saberlo, no usan el idioma materno. Entonces, a través de un trabajo cooperativo con los padres de familia y demás adultos se realizará observaciones a los hijos durante las reuniones de familias aymaras a causa de la moseñada, bajo los siguientes criterios:

- Quiénes hablaron en aymara durante el evento
- Qué dijeron
- Con quién hablaron

Se realizará un registro de observaciones por cada reunión, registrando los nombres, y los términos que expresaron en idioma aymara, los cuales servirán como ayuda memoria en el momento de la evaluación comunitaria.

En esta primera etapa de evaluación, sólo se tomará en cuenta la identificación de los usuarios, principalmente de la tercera generación (niños, adolescentes y jóvenes). Asimismo en la medida de lo posible los términos que emplearon.

En una segunda etapa, se hará después de cada evento. Se verá los registros de usuarios, para ver si la actividad propuesta propicia hablantes de la tercera generación. La segunda etapa de evaluación nos proporcionará información importante para tomar decisiones respecto de la actividad, para continuar e implementar nuevas actividades o prestar más atención a algunos eventos y ponerle énfasis en esos aspectos de la práctica de la moseñada que favorecen el uso de la lengua materna.

Los resultados tendrán principalmente una autovaloración comunitaria, por los propios usuarios. Es decir cada usuario nuevo verá cómo logró hablar aymara y de la misma manera los demás componentes del evento valoraran los usos lingüísticos de los nuevos usuarios del idioma aymara ¿cuándo y cómo lo hacen?

Presupuesto

El emprendimiento se iniciará con el aporte voluntario de los participantes, tal como dijo uno de los “Likuyra” *“ma maraki ch’amachixa, tantapiña, ukata suma sarantaskani, sapa mayni trawaxtanja uchañani qalltañataki”*¹⁶⁵ (RF 30/01/2011). Los recursos humanos y materiales, para iniciar, se representan como sigue:

Recursos materiales	Instrumentos de Moseñada Una tropa (24 unidades: cuatro Likus, 12 jach’asus, 8 irañas, 1 ch’ili, 1 qiqiriqui, dos bombos y 2 tambores)	Phusaña = 1.000 bs. Bombo = 400 bs. Tambor = 400 bs. 1 qiqiriqui = 280 bs.
Recursos humanos	Promotor y/o coordinador Cabecillas: aficionados (voluntarios impulsores) Likuyra “Líderes del conjunto” Bailarines por afición	Voluntarios por afición
Refrigerio para los tocadores	Cortesía de algunos voluntarios	

Factibilidad

El presente emprendimiento cuenta con la predisposición de los “phusiri”¹⁶⁶ y los integrantes de la familia foco los días domingos. Se está empezando con este proyecto y hay buenas perspectivas de aceptación.

Ambientes de ensayo las canchas del complejo Coboce, patios de los domicilios particulares de cada integrante, principalmente de la familia foco, por algunos días.

Respaldo económico para pasajes por cuenta de cada participante, autofinanciamiento.

¹⁶⁵ Iniciar es difícil, pero después va a ser fácil, un año vamos a sufrir, hay que colocar cuota cada uno.

¹⁶⁶ Tocadores de los instrumentos de moseñada

“*Licuyra*”¹⁶⁷ líderes de la moseñada: Milanio (Cochabamba 15/01/2011) “mira no sé si podremos para carnavales o Urkupiña, pero me dicen nomás, estoy dispuesto cualquier rato” y René (Cochabamba 15/01/2011) “soy aficionado, me van a avisar siempre cualquier cosa, ahora yo también voy a hacer mi ch’alla en agosto con moseñada ¡bien!”.

Fernando, integrante del grupo Musuj Sunqu (Lawachaka 01/01/2011) “hay que organizarse, cualquier cosa me llamas, nosotros tocamos todo los instrumentos, participamos siempre en la San Simón”.

El emprendimiento no prevé restricciones de tipo (religioso, cultural, político ni de otra índole), sino está abierto a toda persona que quiera formar parte del grupo.

Impresiones iniciales en cuanto a la organización de la “Moseñada”

La presente propuesta ya empezó a ejecutarse, es decir que desde el mes de diciembre del año 2010 se conversó con las familias foco y residentes del Ayllu Katanch’uqi para organizar la moseñada a manera de reunir personas coterráneas. La familia foco identificó a un grupo de tocadores que viven en un solo sector, en el km. 4 Av. Blanco Galindo, Complejo Coboce. El 25 de diciembre se propuso a los tocadores con una buena acogida.

Desde entonces se realizan ensayos los domingos en las canchas del complejo Coboce, aunque con algunos altercados con algunos dirigentes de la OTB Coboce respecto de las canchas “quiénes son, de dónde vienen, es que a veces ensucian la cancha, por eso digo” (Dirigente OTB Coboce 8/01/2011). Esta situación impulsa a buscar ambientes propios de ensayo, porque los domicilios particulares tampoco son suficientes, en cuanto a espacio, para todas las familias que participan de los ensayos. No solamente van los tocadores a los ensayos, sino familias completas, cada familia, en promedio, está compuesta por más de cinco integrantes. Se piensa al menos contar con 24 tocadores, lo que quiere decir que cada domingo se reunirán entre 120 personas.

En conclusión, se espera que la propuesta “*Taqpachani jikisisana*” (cuando estamos juntos) a través de la práctica de la moseñada con participación aficionada, protagónica y comprometida de todos los integrantes (tocadores, bailarines, los adultos cotidianos hablantes del aymara, abuelos, padres de familia, niños y jóvenes) propiciará el uso de la lengua aymara.

¹⁶⁷ El que dirige los ritmos de la moseñada.

Bibliografía

Albó, Xavier y Gróver Bustillos

- 1995 **Bolivia Plurilingue, guía para planificadores y educadores. Tomo III** Mapa 13. La Paz: UNICEF, CIPCA

Albó, Xavier

- 1998 “Expresión indígena, diglosia y medios de comunicación”. En Luis Enrique López e Ingrid Jung (Compiladores) **Sobre la huellas de la voz**. Madrid: Morata, PROEIB Andes, DSE. 126-156.

Antequera, Nelson Duran

- 2007 **Territorios urbanos, diversidad cultural, dinámica socio económica y procesos de crecimiento urbano en la zona sur de Cochabamba**. La Paz: CEDIB, Plural.

Apaza, Ignacio Apaza

- 2010 **Estudios de Lingüística y Sociolingüística Andina**. La Paz: Catacora, UMSA, IDH.

Appel, René y Pieter Muysken

- 1996 **Bilingüismo y contacto de lenguas**. Barcelona: Ariel.

Areiza, Rafael Londoño, Mireya Cisneros Estupiñán y Luis Enrique Tabares Idárraga

- 2004 **Hacia una nueva visión sociolingüística**. Bogotá: Ecoe.

Arratia, Vidal, Soledad Guzman, Edna Otondo e Inge Sichra

- 2008 **Transiciones de niños indígenas migrantes andinos**. Cochabamba: FUNPROEIB ANDES.

Asamblea Constituyente de Bolivia

- 2008 **Nueva Constitución Política del Estado**.

Baker, Colín

- 1997 **Fundamentos de educación bilingüe y bilingüismo**. Madrid: Cátedra lingüística.

Barragán, Rossana; Tom Salman; Virginia Ayllon; Julio Córdova; Erik Langer

- 2001 **Formulación de proyectos de investigación**. La Paz: PIEB.

Bascopé, Víctor C.

s/a "El sentido de la tierra y territorio en la percepción del mundo andino". s/e. Documento.

Berger, Peter y Thomas Luckmann

2001 **La construcción social de la realidad.** Buenos Aires: Amorrortu

Bonfil Batalla, Guillermo

1981 **Utopía y revolución.** México D.F.: Nueva imagen.

1990 **México profundo.** México D.F.: Grijalbo.

1995 **Obras escogidas de Guillermo Bonfil.** Selección y recopilación Lina Odena Güemes. México D.F.: Instituto Nacional Indigenista.

Bourdieu, Pierre

1997 **Razones prácticas sobre la teoría de la acción.** Barcelona: Anagrama.

Briggs, Lucy Therina

1993 **El idioma aymara variantes regionales y sociales.** La Paz: ILCA.

Castelló, Rafael Cogollos; Lorena Ciscar Ramírez; David Gonzales Martínez y Pablo Pérez Ledo

2001 **Lealtad y actitudes lingüísticas hacia el valenciano en los entornos urbanos de la Comunidad Valenciana.** Valencia: Universidad de Valencia Estudio General. En línea: <http://www.uv.es/socant2/salamlleng.pdf> (Consulta: 4/02/2011)

Cerrón-Palomino, Rodolfo y Juan Carvajal Carvajal

2009 "Aimara". En Mily Crevels y Pieter Muysken (Editores) **Lenguas de Bolivia.** La Paz: Koninkrijk der Nerderlanden, Musef, Plural. 169-213.

2000 **Lingüística Aimara.** Cuzco: CBC, PROEIB Andes.

Chirinos, Andrés

2000 **Lealtad o utilidad de las lenguas indígenas en el Perú y Bolivia.** s/e. documento.

Choque, Roberto Canqui

1992 "Il Historia" En Hans van den Berg y Norbert Schiffers Compiladores. **La Cosmovisión aymara.** La Paz: UCB/ Hisbol. 59-80.

Condori, Florencia Ch'avez

2004 **Ayllu Majasaya. Música, Territorio y Cultura.** Cochabamba: Prodevat, H.A.M., Agruco, Kurmi.

Corder, Pit

1992 **Introducción a la lingüística aplicada.** México: Limusa.

Crystal, David

2001 **La muerte de las lenguas.** Madrid: Cambridge University Press.

De Tezanos, Araceli

2004 **Una etnografía de la etnografía. Aproximaciones metodológicas para la enseñanza del enfoque cualitativo-interpretativo para la investigación social.** Bogotá: Antropos.

Díaz, José Gainza

1996 **Historia musical de Bolivia.** La Paz – Bolivia: América S.R.L.

Duranti, Alessandro

1992 “La etnografía del habla: hacia una lingüística de la praxis”. En Frederick J. Newmwyer (Compilador). **Panorama de la lingüística moderna de la Universidad de Cambridge.** Madrid: Cambridge University Press. 253-273.

España, Raúl; Paola Rozo; José Luis España; José Antonio Peres

2005 **El control social en Bolivia: un aporte a la reflexión y discusión.** La Paz: GTZ – CEPAS – CARITAS.

Fasold, Ralph

1996 **La sociolingüística de la sociedad.** Madrid: Visor Libros.

Fernández, Marcelo O.

2000 **La ley del ayllu.** La Paz: Offset Boliviana Ltda.

Fishman, Joshua

1995 **Sociología del lenguaje.** Madrid: Cátedra Lingüística.

Godenzzi, Juan C.

2005 **En las redes del lenguaje. Cognición, discurso y sociedad en los Andes.** Lima: Universidad del Pacífico, Organisation University Aire Interamericane, College del Amériques.

Goetz, Judith y Margaret LeCompte

1988 **Etnografía y diseño cualitativo en investigación educativa**. Madrid: Morata.

Green, Abadio Stocel

1996 “Viejos y nuevos requerimientos de las políticas de los pueblos indígenas”. Bogotá, s/e. mimeo.

Halliday, M.A.K.

1994 **El lenguaje como semiótica social**. La interpretación social del lenguaje y del significado. Bogotá: Fondo de cultura Económica.

Hammersley, Martyn; Paul Atkinson

1994 **Etnografía. Métodos de investigación**. Barcelona: Paidós

Harding, Edith y Riley Philip

1998 **La familia bilingüe**. Madrid: Cambridge University Press.

Honorable Consejo Municipal de Cochabamba

2009 “Registro de Junta Vecinal “Barrio Victoria Bajo”, como Organización Territorial de Base”. No 4014/2009, Cochabamba. Documento.

Honorable Municipalidad de Cochabamba, Dirección de Planificación, Departamento de Planeamiento Territorial

1997 “Plan Municipal de Desarrollo Distrito 9”. Realizado en la Gestión 95-96, Arq. Jhonny Antezana Martínez, Director del plan. Cochabamba. Documento.

Hudson, R.A.

1982 **La sociolingüística**. Barcelona: Anagrama.

Labov, William

1991 **Sociolinguistic patterns**. United States of America. En línea: <http://books.google.com.bo/books?id=hD0PNMu8CfQC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false> . (Consulta 17/09/2010).

Lagos, Cristian

2005 **La vitalidad lingüística del Mapudungun en Santiago de Chile, sus factores determinantes y consecuencias socioculturales**: Estudio exploratorio desde una perspectiva socio y etnolingüística. Revista Werken, Antropología Arqueología Historia, Universidad Internacional SEK. Santiago-Chile. En línea: <http://redalyc.uaemex.mx/pdf/508/50800603.pdf> (consulta: 25/01/2011). 23-37.

Layme, Félix Pairumani

1992 “El idioma aymara”. En Hans van den Berg y Norbert Schiffers (Compiladores). **La cosmovisión aymara**. La Paz: UCB/hisbol. 113-142.

Lomas, Carlos

1999 **Cómo enseñar a hacer cosas con las palabras**. Volumen II. Barcelona: Paidós.

López, Luis Enrique

2006 “Pueblos indígenas, lenguas, política y ecología del lenguaje”. En Luis Enrique López (Editor) **Diversidad y Ecología del lenguaje en Bolivia**. La Paz: Plural, PROEIB Andes. 17-46.

2009 “Pueblos, Culturas y Lenguas Indígenas en América Latina”. En Inge Sichra (Coordinadora y edición). **Atlas sociolingüístico de pueblos indígenas en América Latina**. Tomo I. Quito: UNICEF, FUNPROEIB Andes, AECID. 19-79.

Mamani, Juan Carlos Morales

2005 **Los Rostros del aymara en Chile: el caso de Parinacota**. La Paz: PINSEIB, PROEIB Andes, Plural.

Martínez, Miguel M.

2000 **La investigación cualitativa etnográfica en educación**. Bogotá: s/e. Manual teórico práctico.

Ministerio de Desarrollo Sostenible y Planificación, Vice ministerio de Planificación Estratégica y Participación Popular, Dirección General de la Planificación y Ordenamiento Territorial y Unidad de Políticas de Población, Investigación y Análisis.

2000 **Aspectos de la población en Bolivia**. La Paz: U.P.P.I.A.

Mohoseñada de El Alto “Luz Viva”

2003 “Danza: Mohoseñada”. Alicia Canaviri (Directora). **9 años recuperando y fortaleciendo la Música y Danza de nuestro pueblo**. La Paz – Bolivia: CDIMA. 21-22

Montoya Rodrigo y Luis Enrique López

1988 **¿Quiénes somos? El tema de la identidad en el altiplano**. Lima: Mosca Azul

Ninyoles, Rafael Luis

1972 **Idioma y poder social**. Madrid: Editorial Tecnos.

Patzi, Félix Paco

2008 **Sistema comunal e identidades culturales contemporáneas**. La Paz: Vicuña.

Programa De Formación de Líderes Indígenas de la Comunidad Andina – PFLICAN

2005 **Módulo de Gobernabilidad. Manual del participante**. La Paz: Fondo Indígena, Banco Mundial.

Quispe, Filemón

2008 **La quena Mollo. Supervivencia y persistencia de música y danza tradicional andina**. La Paz – Bolivia: Plural, Conservatorio Nacional de Música cien años, Herrmann, Los Mapache.

Rodríguez, Gregorio, Javier Gil y Eduardo García Jiménez

1999 **Metodología de la investigación cualitativa**. Málaga: Aljibe.

Romaine, Suzanne

1996 **El lenguaje en la sociedad**. Barcelona: Ariel Lingüística.

Sichra, Inge

2003 **Vitalidad del quechua**. La Paz: Plural, PROEIB Andes.

2006 “El quechua. La lengua mayoritaria entre las lenguas indígenas”. En Luis Enrique López (Editor) **Diversidad y ecología del lenguaje en Bolivia**. La Paz: Plural, PROEIB Andes. 171-199.

2006 **Enseñanza de lengua indígena e interculturalidad: ¿entre la realidad y el deseo?** Investigación sobre la enseñanza del quechua en dos colegios particulares en Cochabamba. Cuaderno de Investigación N°1, Cochabamba, PROEIB Andes-GTZ.

2009 “Andes”. En Inge Sichra (Coordinadora y edición) **Atlas sociolingüístico de pueblos indígenas en América Latina**. Tomo II. Quito: UNICEF, FUNPROEIB Andes, AECID. 513-533.

Siguán, Miguel y William F. Mackey

1989 **Educación y bilingüismo**. Madrid: Santillana

Stake, Robert E.

1999 **Investigación con estudio de casos.** Madrid: Morata.

Suxo, Moisés Yapuchura

2007 **La lucha por la sobrevivencia: el aimara en Lima.** La Paz: UMSS, PROEIB Andes, Plural.

Taylor, S.J. y R. Bodgan

1996 **Introducción a los métodos cualitativos de investigación.** Barcelona: Paidós.

Tito, Félix Ancalle

2005 “Sunchu el huayno en la formación de la identidad en los migrantes quechua-hablantes de Huaycán, Lima – Perú”. Tesis de maestría presentada a la Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba: PROEIB Andes.

Viladot i Presas, María Angels

2008 **Lengua y comunicación intergrupar.** Barcelona: UOC. En línea: http://books.google.com.bo/books?id=zjZdmsYryJcC&pg=PA131&lpg=PA131&dq=concepto+de+vitalidad+linguistica&source=bl&ots=cR9OcyGzM0&sig=tJO7tzhilaQ-s6k0SRIQvACUpdo&hl=es&ei=zBw_TZLeJsPYgAf4xsWwCA&sa=X&oi=book_resu&it&ct=result&resnum=4&ved=0CCMQ6AEwAw#v=onepage&q&f=false (consulta: 25/01/2011).

Velasco, Honorio y Ángel Díaz de Rada

1997 **La lógica de la investigación etnográfica.** Madrid: Trotá.

Weinreich, Uriel

1953 **Languages in contact:** findings and problems. La Haya: Mouton

Yule, George

1998 **El lenguaje.** Traducción Nuria Bel Rafecas. Madrid: Cambridge University Press.

Anexos

ANEXO 1

Guía de observación participante

El uso del aimara en las interacciones de los miembros de la familia, en el hogar, en el vecindario y trabajo. ¿Cómo? ¿Por qué? ¿Para qué? ¿Cuándo?

Observados:

Espacio de observación:

Tiempo de observación:

- Lengua empleada por los miembros en las conversaciones cotidianas, cuando la familia se encuentra reunida (desayunos, cenas, domingos)
- Quiénes hablan aimara
- Espacios donde hablan aimara
- Que temas abordan en la conversación
- Modo de expresión
- Tiempo de empleo de la lengua aimara
- Reacciones de los hablantes cuando hablan el aimara (si de o no y cómo)

En la comunidad

- Lugar de concurrencia
- Personas de relación
- Idioma que emplean
- Modos de empleo de la lengua

ANEXO 2

GUÍA DE ENTREVISTA (en la ciudad)

Nombre:

Edad:

Domicilio:

Lugar de procedencia:

Lugar de la entrevista:

Lengua materna:

Kamisaki, kunamasktasa?	¿Cómo estás?
Ch'apini sariritati?	¿Vas a Ch'apini?
Kunurunakana Ch'apiniru sartaxa?	¿Qué días vas a Ch'apini?
Kuna pachatasa akana qamastaxa?	¿Desde cuándo vives aquí?
Kunalayku aksaruxa jutxaptaxa?	¿Por qué se han venido?
Wawanaka kunanakasa sapuru lurapxi?	¿Qué hacen los niños?
Kunamasa qamaña akanxa?	Cómo es la vida aquí?
Jaqinakampi aruskipastati?	¿Con quienes conversas generalmente?
Kuna arumpisa arust'astaxa?	¿En qué idioma conversas?
Jupanakaxa kuna aruna kutirpayi?	¿En qué idioma generalmente te habla la gente?
Khitinakasa aimara aru arusisipxi?	¿Quiénes hablan aymara por aquí?
Kawkinaraki aimaraxa juk'ampi arusisipxi?	¿En qué lugares hablan aymara?
Juk'ampi aymara aru akanxa arsusikisiñaspati, kunamaspas?	Que dices respecto del uso del idioma aymara?
Kunatakisa aymara asuñaxa?	Para qué hablar aymara?

ANEXO 3
GUÍA DE ENTREVISTA (en la comunidad)

Nombre:

Edad:

Domicilio:

Lugar de procedencia:

Lugar de la entrevista:

Lengua materna:

Kamisaki

Como estas?

Ch'apini tumpasiri jutapxiti sarxirinakaxa?

Quiénes vienen a visitar Ch'apich'apini?

Kunurunakansa jutapxixa Ch'apiniruxa?

Qué días o cuándo vienen a Ch'apini?

Kuna pachatasa sarxaxi?

Cuándo se fueron a Cochabamba?

Kunalaykus sarxapxixa?

Por qué se fueron?

Kunjamaskisa purintapxi Qhuchapampatxa?

Cuál es su comportamiento cuando llegan?

Kamsapkakisa sarxirinaka, kunjamasa Qhuchapampana qamana?

Qué opinan de la vida en la ciudad?

Kuna arumpisa purisa akan arust'asipxi?

En qué idioma les hablan cuando llegan?

Parlataxa kuna arumpisa kutirpayapxi sarxirinakaxa?

Cuándo les hablan en qué idioma responden ellos?

Kunamakisa kutinipxi akaruxa?

Cómo vuelven aquí, cuál es su comportamiento?

Aymara aru kikpakiti arusisipxi?

Hablan aymara igual que cuando se fueron?

Aruskipasiñaspati aymara aru akanxa markansa, kunjamaspasa?

Qué opinas de la lengua, cómo lo ves su uso?

Kunatakisa juk'ampi arusiñaspa aymaraxa?

Para qué hablar aymara?

ANEXO 4

ENTREVISTA A VECINOS

Nmbre:

Edad:

Procedencia:

Lengua materna:

Segunda lengua:

Actividad:

Kuna aru arsuritaxa?

Qué idiomas habla?

Khitinakampi arsurita, kuna aruna?

Con quienes habla, qué idioma?

Akänakana kuna arusa jila arsupxi?

En el barrio qué idioma hablan
mayormente?

Kuntaki aymara arsuñaxa?

Para qué hablan aymara?

Khitinakasa aymara arsupxi?

Quienes hablan aymara generalmente?

Kawkinakana aymara istírita?

En qué lugares escuchas hablar aymara?

Kunalaykusa Qhuchapamparu jutxaptaxa?

Por qué se vinieron a Cochabamba?

Kunarusa sarapxi markaruxa?

A qué van a la comunidad?

Kamsaktasa aymara arutxa?

Qué opina de la lengua aymara?

ANEXO 5

MAPA DE BOLIVIA

ZONA DE ESTUDIO



ANEXO 6

MAPA DEL DEPARTAMENTO DE LA PAZ



ANEXO 7

FOTOGRAFÍAS DE LAS FAMILIAS DEL ESTUDIO DE CAMPO



Wilma WB.



Erik y Emiliana.



Fiesta: corte de cabello de Neyson, enero/2010.



Cristina BG.



Lidia, visita familiar, BVB, octubre/2009.



Eulogio de la izquierda y Félix en la derecha, enterrando la wathiya, BVB, octubre/2009.



Mujeres adultas sirven la wathiya, BVB, octubre/2009.



Wilson BG, BVB, octubre/2009.



Aurelia, en la escuela en Villa Israel, octubre/2009.



Estefani, en la escuela de Villa Israel, octubre/2009.



Margarita, vecina, BVB, octubre/2009.



Familia BCH, BVB, octubre/2009.



José WB, BVB, octubre/2009.



Bertha BG, BVB, octubre/2009.



Familia WB, BVB, abril/2010.



Equipo de fulbito, Canchas Complejo COBOCE, abril/2010.



Aurelia y Fabiola en la reunión de los Testigos de Jehova, Pukara, abril/2010.



Hilda, BVB, abril/2010.



Apilla khati, jawasa mut'impí, sapuru manq'a.



María, BVB, mayo/2010.



Emi, Bladi al fondo y Neyson al frente.



Ch'apich'apini, Carlos y Henry aporcan papa.

ANEXO 8

Registro de una observación

Martes 29 de septiembre 2009.

Casa de la familia foco

Llegué a la casa de la familia a horas 17:00, estaban en casa el niño, lloraba tenía lagrimas en los ojos, el viento soplaba fuerte, quise llevar al niño donde su madre pero no quiso. Entre hasta el fondo, María estaba sola en su cuarto lavando trigo. Pregunté donde estaban los demás dijo que Aurelia Fue a pastar ovejas. Ella me invito a pasar a su cuarto. Luego de un momento entre a donde estaba Emiliana, ella observa la tele una novela. Luego de unos minutos llega Aurelia y Fabiola.

Son las 18:12 llega Fabiola y dice porque no me escuchaste te llamé y no escuchaste, allí abajo en la pampa. Llega Aurelia- Kunamasktasa, waliki jutjtati waliki.....fuimos a comprar payasa F.E.J.A y D.

A: dice irptjhaqasiñaniti

D: janiwa na sapñaki Alaska

A: a ya waliki

Bajamos y llegamos a la tienda: esperamos 3 minutos, sale una niña

Aurelia. Pregunta: hay payaso,

Niña: no

A. Hay ha dicho tu papa.....haber llamale

Niña: va a llamar a su padre.

Padre: si

A: payasa uthiti alxita.

Padre: uthaski mayalla

A. Churita ukalla apasi

Padre: apsuniti?

A: saya

El señor saca la payasa de paja, A. dice que le ayudemos hasta el montón de piedras y luego lo carga, pero entre todos (F.J.E.A.D.) levantamos la payasa y lo trajimos hasta la casa.

Son las 7 de la noche y A. empieza con los preparativos de la cena.

A: phaytasiñani

D. yanpt'amakunsa luraña

A: Ch'uqi muntata anchhita kha bolsana (saca papa)

En la noche cuando llega Eulogio, entra a la cocina, saluda a Aurelia y a mi, se sienta sobre la cama y se desata la conversación,

D: walikti tio?

E: waliki.....

D: kunamasa campunxa sartati?

E: no hay tiempo.....si no trabajo yo quien va a trabajar para comer...al campo yo no vuelvo....kutinitpaxa! Van a decir, además la tierra todo t'ajra, jani umani...vajanipinwa kutkiristi...yakha tuquro ansas saraskiristwa

Se dirige a Aurelia (ella está preparando la cena)

Eu: kunatra jani apurastatsti? Ochoti manq'añani? Seisi listupachixaya akankaskaxa

Aurelia: uwixampisktxaya

La cena se sirve a las 20:30

Cristina y Bertha no están en casa, Aurelia dice que llegan a las diez de la noche y hacen su tarea todavía como hasta las once de la noche y recién se hechan a dormir.

Son las 22:15 llega bertha,

Bertha: hola como estas?

Entra al cuarto deja sus cuadernos y se dirige a la cocina, trae consigo su cena y come mientras observ la televisión.

Del: la Cristina?

Bertha: ya esta viniendo, ya va a llegar

Después de 5 minutos llega Cristina, entra, luego va hacia la cocina se sirve la cena.

Estamos observando la televisión.....son las once de la noche y media, se apuestan a dormir todas, la tele todavía esta encendida.

Miércoles 30 de septiembre 2009

Por la mañana, Aurelia despierta primero son las seis de la mañana, entra al cuarto (en el cuarto descansan Cristina, Bertha y Faviola) de las chicas y llama a faviola,

Aurelia: Fawiula sartma escuelaru sarañmakiwa!

Faviola: duerme

Son las siete de la mañana, se levanta Bertha,

Bertha: huauu siete ya es tengo que ir..... (Bertha trabaja en la tienda de venta de zapato manaco por el centro de la ciudad, ella dice que ingresa a trabajar a las 9:00, entonces se prepara para salir, entra a la cocina agarra el vaso de avena toma y parte hacia su trabajo, ella no llega en el día, luego de su trabajo va al colegio nocturno, el ingreso es a las 19:00, y de su trabajo sale a las siete menos cuarto)

En la cocina están conversando Eulogio, Aurelia y Delia.

Eu: tablas monte dice que es lindo, papa dice que produce bien hay quiero ir.....me están buscando para ir el David, el otro día el Alfredo me ha dicho te estaba buscando diciendo.....me voy animar creo.....hasta el lunes voy a vaciar de ahí me voy animar.....a nuestro campo nunca voy a volver a otro lado si.....ahí estaps ha vuelto nomásasí dicen pues el.....ni queriendo vuelvo

A: Suma resultaskaspana ukaxa jani unujtanstanxa, cuistaraki ukatsa

Conversación Emi, Maria con los niños Blady y Neyson

Emiliana prepara el almuerzo, está pellizcando ch'uño, maria también pellisca ch'ño y haba seca, mientras Bldy y Neyson juegan en el patio.

Emi va hacia el batan para machucar el ch'uño, ahí están jugando con la oveja Blady y Neyson, les dice

Emi: sartapma chhuya

Blady y Neyson continúan jugando

Emi: akanakaxa sartama awira

Emiliana se dirige a sus hijos en el idioma aimara, con maria habla en castellano, porque maria es de Potosí y sabe hablar casellano y quechua.

Conversación Maria y Aurelia hrs. 15:30

Maria habla con Aurelia en castellano en la cocina

Maria: mami ya has llegado

Aurelia: si.

Maria: estito empezamelo mami

Aurelia: pero el otro?

Maria: eso para otro tejido es

Aurelia: yaxatakiniti a ya

Conversaciones: de 16 a 16:20

Emeliana se peina

Emi: abarca colocate me estoy yendo al rio

Bla: tiene 2 años

E: kha k'uchuna awarkpaki uchma apuraki.....le dice a Erik

Erik: vas ir al rio! aquí está tu abarca ¡colocate!

Emi: Wilma vamos apura

Wilma: yo no voy ir...

Emi: Erik apura tarea lurmaya.

Emi: ace alaktaniwiyma (dirigiéndose a Erik)

Erik: ah! aquí hay ace

Emi: ¡janiwa jiwankiti!

Erik: ¡aquí esta esto de quien es!

Emi: mariyankiwa

Erik: mami mira...(muestra el ace detergente)

Emi: cosa

Emi: p'ististaniwa apuraki sarma eriko

Aurelia: apura sarma. Eriko apuraki..ist'asma ist'asma

Erik: cuando estemos yendo de alla abajo vamos comprar

Emi: ratuki wilma, aka dos cincuentata alaqata.

Wilma: de aquí no mas

Emi: ¡kuna ukana! tresa pachaya kutiychimaxaya jawq'asa

Emi: wilma sumiru past'anita

Wilma: donde está

Emi:...uka cama patxankansa! (se dirige a Bladi) donde está tu sombrero ponte...ñaxa kalurachi.... (le dice a Blady)

ANEXO 9

Registro de entrevistas

Entrevistada: Wilma Wanka Berrios

Edad: 11 años

Sexo: Femenino

Lugar: Victoria Bajo, 6 de octubre 2009.

Transcripción de audio.

D: Por qué no hablas aymara, tu mamá en aymara te habla no ve? Y tu papá?

W: en aymara hablaba, con mi mamá, hablaba en aymara, pero he aprendido castellano ya podía después

D: pero debes seguir pues?

W: es que tengo miedo hablar en el colegio aymara

D: por qué? a que tienes miedo?

W: hablar

D: qué hace?

W: da miedo mis compañeros hay había sabido aymara así dicen

D: así dicen, pero qué hace debes decirles pues?

W: en vano les digo

D: aymarata tuqisiñmaya?

W: no, grave se saben reír de mi cuando se hablar aymara

D: a sí?

W: cuando he hablado aymara grave se han reído de mi, cuando sé hablar, en ahí he hablado aymara grave se han reído los alumnos, en ahí calladita yo solita se estar no tenía amiguitos, ellos saben quechua no más.

D: ellos hablan quechua?

W: si quechua hablan

D: se ríen cuando hablan quechua, se ríen?

W: no, no se saben reír

D: tu mamá sabe reclamar, le sabes avisar a tu mamá?

W: si, voy venir sabe decir, de ahí no sabe venir

D: ahora vas a hablar?

W: no ya no toda la palabra me he olvidado

D: pero le entiendes a tu mamá no ve?

W: si le entiendo, es que da miedo, de ahí me he olvidado

ANEXO 10

Entrevistas de los vecinos de la OTB Victoria Bajo

Nombre: Agustín

Edad: 58 años

Vive:

Lugar de origen: Potosí

Años de escolaridad:

Sexo: masculino

Empleo: artesano

Lengua materna: kichwa desde wawa

Segunda lengua: castellano luego aymara

Fecha: 20 abril 2010

Transcripción audio.

D: aymara dónde ha aprendido?

A: así caminando pues

D: nayasa aymaraskaraktwa mohoza uksata.....ukata wawanakampi kuna aruta parlasta?

A: casi kichwa y castillanu

D: aymarasti?

A: aymara quieren hablar pero no se puede algunos saben ya

D: kunamata yatipxi?

A: Así hablamos de ahí no más pues...así con mi esposa hablamos de ahí no más pues, a veces los clientes aymara siempre habla pues entonces de ahí no más

D: warmimasti qhauqa aru yati?

A: los tres también pues

D: akanakansti kawkinra arunaka yatiyapxi, utjiti yatichirixa?

A: yatichirinaka no hay puesSan Antoniona kichwa aymara yatichipxi....historianaka mayipxi no ve? Ukana aymara yatipxiwa

D: kunamaksa juma amuytapta?

A: está bien pues los tres, porque dos no más hablamos entonces nos humilla la gente no ve?

D: kawkina?

A: todo lado pues en Santa Cruz no saben no ve? Entonces algunos saben kechwa algunos saben castellano no mas saben, entonces esos cambas de aqui entramos nos odian no ve? Nosotros de aquí Otro hablamos no ve? Entonces.....por eso.....

D: juma sariritati?

A: taqi lugaru alxasiñampi

D: taqma?

A: yo no más

D: wawanakasti?

A: yaqha rawajunki, jani aka rawaju munapxi artesanía ukata yaqha thaxtasipxi...empresaru mantapxi

D: barryuna khitinakampi parlasirita aymarata?

A: akana qamirinaka uthi nove? Ukanakampi paylasiptaya Yaqhipa yati yaqhipa janiraki

D: jani yatirinakampisti kuna arumpi?

A: de kichwa pues, algunos saben castellano no mas no ve?, de castellano no mas

D: dirigentenakasti?

A: castellano algunos saben aymara

D: aymara armt'asiñati janicha kunamaspasa?

A: parlasiñakipiniya

D: kunataki?

A: jani jaqimpi humillasiyañataki yaqipa camputa mantanipxi no ve? Entonces puro kastillanu yatintapxi entonces kampuru kutipxi puro kastillanu munkapxi....jani kampuna kastillanu permitipxitipermitipxi, piru odiyistutyu.....como cuellos estan llegando sasaya alterados están llegando asi hablan no ve? Ukarayku paylaña jani armt'asiñaniti

D: akansti janiti ukhamaraki sapxi?

A: akana jani, solo que jani aymara intindirina jistu no ve? Yaqhipa jani kichwa yatipxi no ve? jupanakasa jistu no ve?

D: akana kusakiti qamaraña?

A: ah kusakiwa solo que trawajumpi qamasiñjamaxa trawajuki trawaju con trabajo vivimos no ve?

D: ukata taqi kunati uthi?

A: no pues agua no hay

D: kawkina suma qamaña?

A: markanaya

D: entonces kunata jutxapta aksaru?

A: ¡porque no hay pues terreno allá! Porque somos tres familias no ve? Entonces Había habido terrenos pero, chiquititos parcelitas no más pues no hay grandes algunos rocas, están llevando tierra cuando llueve no ve? No hay pues ukarayku jutxapxta solo que janiraki jakañataki utjiti ch'amarakiki sarjaña muni

D: jicha kunurunakasa saririta?

A: janipini sarxti casi cinco años jani sarxti, pero yapuchaskipini nataki...solo pagasktaya....sawarunaka saririta aptasiri ida y vuelta no más

D: jani sarxasmati ukasti?

A: no pues la papa quien va poner

ANEXO 11
TABLA LINGÜÍSTICA EN BASE A LA OBSERVACIÓN (por hablante)

Ariel

Lugar		Con quienes	Cuanto	Idioma		De que?	Para que?
				Ay	Ca		
Casa	mama					de la comida	para alimentarse
	papa					solo saludo, y materiales escolares	para saludarse, cumplir con los trabajos escolares
	hermanos/as					solo saludo	para saludarse
	sobrinos					de las tareas escolares	cumplir con los trabajos escolares
	cunados					solo saludo	para saludarse
	Visitas	familia				solo saludo	para saludarse
		ajeno					
animales							
Colegio	companeros						
Trabajo	companeros						
Comunidad	familiares						
	comunarios						
	autoridades						

ANEXO 12

TABLA LINGÜÍSTICA EN BASE A LA OBSERVACIÓN

Arsutapa	Suti	Mara	Aru	Khitimpi	Kawkina	Kuntaki
saya. (CC. OTBVB 29/09/2009)	Aurlia	53	Aymara	Alxaña utani	Ala utana	Alaqasiñataki
payasa uthiti alxita.....(CC. OTBVB 29/09/2009)	Aurlia	53	Aymara	Alxaña utani	Barrio	Alaqasiñataki
Churita ukalla apasi...(CC. OTBVB 29/09/2009)	Aurlia	53	Aymara	Alxaña utani	Barrio	Alaqasiñataki
jumataya (CC. OTBVB 20/10/2009)	Aurlia	53	Aymara	Hildampi	Utana	Amtañataki
apasmaya apayanxchita akanakaruxa (CC. OTBVB 20/10/2009)	Aurlia	53	Aymara	Hildampi	Utana	Amtañataki
renikunakaxa phucha ukhamakiti mä pä marati, mä kimsa marati qamixa .. (CC. OTBVB 2/10/2009)	Eulogio	53	Aymara	Aurelia	Utana	Amtañataki
janiwa jayakiti, aknamaki sarañani (CC. OTBVB 7/10/2009)	Aurlia	53	Aymara	Nayampi	Calle	Amtañataki
kha ñak'utallxama wawanaka ñaxa munirichi, (CC. Qhuchapampa qhatuna 3/10/2009)	Emi	32	Aymara	Ipa phuchampi	Kanchana	Amtañataki
treintaya cincuru sarañanixa hasta k'ala tukuxtiri ukaru saraqañachi, ukata recto saraña walqi ukaru, ukata nä tantiytasiristxa. Ciento once saraskarakiya San Carlos uknäma jak'akiya ch'uqiruxa, pero nä nayraqata saraña munstxaya walqinakaru. (CC. Qhuchapamp qhatu 12/10/2009)	Aurlia	53	Aymara	Phucahmpi	Kanchana	Amtañataki
ukhamaskpachawa, khallana walillaskanwa, ukataki alaqasinani, sarxanani, ancha calurawa, walxt'ayxkituwa-(CC. Qhuchapampa Qhatukana 12/10/2009)	Aurlia	53	Aymara	Phucahmpi	Kanchana	Amtañataki
ah, saya jutaskapxaya (CC. Pucara 15/10/2009)	Aurlia	53	Aymara	Testigo J. warmi	Salon Testigos	Amtañataki
irptjhaqasinaniti (CC. OTBVB 29/09/2009)	Aurlia	53	Aymara	Phuchampi	Utana	Amtañataki
sarkapmaya anchita juta .(CC. OTBVB 7/10/2009)	Emi	32	Aymara	Taykpampi, nayampi	Utana	Amtañataki

ANEXO 13

TABLA LINGÜÍSTICA EN BASE A LAS ENTREVISTAS

Kamsaki	Khiti	Kunanaka arusi
D: kunjamatasa jutxta akaru? -A: kawkha maranixi aka Fabiolaxa diezaru mantxi no Fabiola janicha, pä marallani jutxi ukana jicha kawskhaya (Arsu Aurelia OTBVB 7/10/2009)	Aurelia	Kunurusa jutxta
D: 2001 jutxpachata? -A: ukhamapachawa ñaxa ch'amawa yatintxañaja, jumanakasa ukhamaskpachanaya, (Arsu Aurelia OTBVB 7/10/2009)	Aurelia	Ñaxa ch'amawa yatintxañaja
D: nasa ukaya uñaxaskstxa kuna aru sumajaspasti siskatwa? -A: aymaraspaya, <u>panpachas wakisikarakiya, piru janiya suma castillanu taqpachapini suma parlxantixa</u>	Aurelia	Paypacha aru sumaspa jani suma kastilla taqpachani suma parlxantixa
D: kampuru saraskapxatati? -A: siguiya saraskapxa yapuchiri (Arsu Aurelia OTBVB 7/10/2009)	Aurelia	Saraskapxa yapuchiri
D: khitisa juk'ampi jutxaña munxi? -A: tiwmaya jutaña munjixa sinus inajaya jichakamasa ukankaskapxirichita (Arsu Aurelia OTBVB 7/10/2009)	Aurelia	Tiwmaya jutaña munjixa
D: kampuna uthasiñatakisti? -A: <u>ukana uthasiñataki aymara walikiskiya</u> (Arsu Aurelia OTBVB 7/10/2009)	Aurelia	Ukana uthasiñataki aymara walikiskiya
D: kunatraki castillunata parlpacha wawanakaru siskata, kunata ukhama parlirita? -A: <u>naya? Es que castillanu yatiña ukawa sasakiya ukampi pariju parlaña saskiri tatanakpa, tiwmas.....aymarataki parlaña walispa?</u> (Arsu Aurelia OTBVB 7/10/2009)	Aurelia	Wawanaka kastilla yatiña pa rayku Tatanakpa kastilla pariju munapxi
D: kunataki castillanu parlxappacha? A: ukaya, <u>yatiña munasay parlxappachaxa</u> ¿janicha? (Arsu Aurelia OTBVB 7/10/2009)	Aurelia	Yatiña munasaya kastilla arsupxta
D: y en tu trabajo? -B: <u>jno! jno!</u> (Arsuri Bertha OTBVB 18/10/2009)	Bertha	jno! jno!
D: sabes aymara? -B: si, (Arsuri Bertha OTBVB 18/10/2009)	Bertha	Aymara yatisktwa
D: tu mama todo el tiempo aymara habla no ve? Y vos le has contestado alguna vez en aymara? -B: si mi mama en aymara no mas siempre nos habla, yo no, algunitos no puedo, pero <u>cuando estamos así juntos todos hablando ahí hablo de por sí</u> (Arsuri Bertha OTBVB 18/10/2009)	Bertha	Cuando estamos así juntos todos hablando ahí hablo de por sí
D: y con tu papá? -B: <u>el en castellano nos habla</u> (Arsuri Bertha OTBVB 18/10/2009)	Bertha	El en castellano nos habla