



UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN SIMON

**FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACION
DEPARTAMENTO DE POST GRADO
PROGRAMA DE FORMACION EN EDUCACION INTERCULTURAL BILINGÜE
PARA LOS PAISES ANDINOS
PROEIB Andes**

**“NÄNAKAX AIMAR ARU PARLAPXIRITWA. TATMAS, MAMMAS
AIMARAKIRAKI. JUMANAKASTI?”
EL AIMARA EN UNA FAMILIA ORIGINARIA DE LA MARKA SANTIAGO DE
HUAYLLAMARCA EN COCHABAMBA**

Melbi Brenda Atahuichi Torrez

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

Asesora de tesis: Dra. Inge Sichra

**Cochabamba, Bolivia
2016**

La presente tesis “NÄNAKAX AIMAR ARU PARLAPXIRITWA. TATMAS, MAMMAS AIMARAKIRAKI. JUMANAKASTI?” EL AIMARA EN UNA FAMILIA ORIGINARIA DE LA MARKA SANTIAGO DE HUAYLLAMARCA EN COCHABAMBA fue aprobada el

Nombre Asesor(a)

Nombre Tribunal

Nombre Tribunal

Nombre Tribunal

Jefe del departamento de Post Grado

Decano

Dedicatoria

*A Rosa Apaza, mi abuelita materna
A Rosa Choque, mi abuelita paterna
A Roberto, mi papá
A Genoveva, mi mamá
y a Malena, mi wawa*

Agradecimientos

Agradezco profundamente a todas las personas que me acompañaron en este proceso de formación humana y profesional.

A las familias Atahuichi-Copa y Gómez-Chiri por permitirme estar en sus hogares. A Cristóbal Atahuichi y Adolfo Atahuichi autoridades originarias del ayllu Taypi Urinsaya de Oruro, y a Meri Tovar por la revisión de la escritura es aimara.

A mi familia por acompañarme en el reconocimiento de mi ser aimara.

A Inge Sichra, mi asesora, por la guía paciente, amigable y sabia.

Al plantel docente por los aprendizajes académicos.

A Elisa Moos, Luz Jiménez, Amilcar Zambrana, Wendy Aranibar por su desprendimiento humano.

A María Angélica, Ana Elena, Juan Manuel y Novelia mis queridas compañeras y compañero de la maestría en Educación Intercultural y Bilingüe y en Sociolingüística, de quienes queda la amistad y valiosos aprendizajes.

Resumen

“Nänakax aimar aru parlapxiritwa. Tatmas, mammas aimarakiraki. Jumanakasti?” El aimara en una familia originaria de la marka Santiago de Huayllamarca en Cochabamba

Melbi Brenda Atahuichi Torrez
Universidad Mayor de San Simón, 2016
Asesora: Inge Sichra

La migración es un fenómeno social y humano característico también de las poblaciones indígenas de las zonas altas de Bolivia. Sin embargo, a mediados del siglo XX, por razones económicas, políticas y sociales se agudizó este fenómeno, provocando el desplazamiento de poblaciones indígenas a las principales ciudades del país. A su vez, desde la sociolingüística, la migración es un factor que explica el desplazamiento de una lengua, en este caso del aimara. Como expresión de esta situación, entre muchas, se tiene a la población de las comunidades aimaras de Santiago de Huayllamarca, de la provincia de Nor-Carangas del departamento de Oruro, establecida en la ciudad de Cochabamba. En ese sentido, surge la presente investigación de acercarse a la cotidianeidad de una familia extensa migrante para explorar la situación del aimara.

La investigación estuvo compuesta por cuatro etapas: la primera, el diseño del proyecto de investigación. La segunda, el levantamiento de los datos. La tercera, el vaciado de la información en software (Word y Nvivo) para el procesamiento de estos. Finalmente, la cuarta, la redacción de la tesis. La investigación es de corte cualitativo, etnográfico, con estudio de caso. El caso abordado fue una familia donde conviven cuatro generaciones, con historias distintas de migración antigua y reciente. Las técnicas de investigación fueron la observación participante, entrevistas a profundidad e historias de vida.

La interrupción intergeneracional de la transmisión de la lengua es un factor principal para evaluar y explicar la vitalidad de una lengua (Brezinger et. al., 2003). De manera general, señalamos que la situación del aimara en la familia acompañada en situación de migración pasa

por una situación crítica, porque esta lengua está concentrada en la población adulta mayor y no así en las generaciones jóvenes.

Después de conocer la situación del aimara en la familia abordada, la propuesta de esta investigación fue pensada desde la planificación lingüística de abajo hacia arriba (Sichra, 2005) que involucra a los hablantes y no hablantes del aimara para socializar principalmente a las nuevas generaciones que se encuentran en la etapa de la niñez.

Palabras claves: lengua aimara en región quechua, desplazamiento lingüístico, migración interna, familias bilingües.

Resumen en lengua indígena

“Nänakax aimar aru parlapxiritwa. Tatmas, mammas aimarakiraki. Jumanakasti?” El aimara en una familia originaria de la marka Santiago de Huayllamarca en Cochabamba

Melbi Brenda Atahuichi Torrez
Universidad Mayor de San Simón, 2016
Asesora: Inge Sichra

Aka yatxataña lurasiniwa pusi t'aqaru. Nayraq'ataxa, jach'a amtawi yatxatañataki. Paya, apthapinaniwa yatiyañanaka khitinakasa aimara parlapxi, kawkisa parlapxi. Ukata kunatsa jani aimara parliti jach'a markana qamasirinakaxa, kunamsa parlasixi awichampi allchhinakampi. Kimsa, yatiyañawa taqpacha wakichañanaka. Pusi qillqañanxa taqpacha yatiyañanaka.

Aka familiaxtixa lurasniwa jach'a yatyawinaka. Aka familiarxa yaqhipanakaxa qamasiwa Uru Uru markana, mainirixa q'amasiwa Chukiyawu markana. Taqpachani sapa mayni amuyt'asisaña amtapxi sarxaña Quchapampa markaru. Jichaxa utjiapxiwa mä utanaki. Tatanakaxa aimra parlasiriwa, wawanakasti janiwa aimara parlaña yatiti.

Taqpacha aka familiarxa munapxiwa thuqht'aña tarqa phusaña, munapxarakiwa yatiqaña kunaimana phuqanchawinaka. Taqpacha aka yatyawinaka tukuyxañaniwa achachilanakaxa yatipxiwa aimara parlasiña. Jach'a markansa, jisk'a markansa. Allchhinakasti janiwa aimara aru arsusipxiti. Jupanakaxa q'amasiwa j'achamarkana, janiwa tatasa, mamaxa janiwa aymarata parlapxiti.

Índice de Contenido

Dedicatoria.....	i
Agradecimientos.....	ii
Resumen.....	iii
Resumen en lengua indígena.....	v
Índice de Contenido	vi
Lista de Tablas	viii
Lista de Figuras.....	viii
Lista de Ilustraciones.....	ix
Compendio en lengua indígena.....	xi
Introducción	1
Capítulo 1: Planteamiento del problema	4
1.1 Identificación del problema.....	4
1.2 Preguntas de investigación.....	6
1.3 Objetivos	6
1.4 Justificación.....	7
Capítulo 2: Metodología	9
2.1 Tipo de investigación	9
2.2 Metodología utilizada.....	10
2.3 Estudio de caso.....	10
2.4 Técnicas de estudio	11
2.4.1 Observación participante.....	11
2.4.2 Entrevistas en profundidad y estructuradas.....	12
2.4.3 Historias de vida.....	13
2.5 Descripción de la selección de sujetos de investigación y unidades de análisis	13
2.5.1 Los participantes del estudio	14
2.5.2 Unidades de análisis	15
2.6 Instrumentos	16
2.7 Procedimiento de recolección de datos	16
2.8 Procesamiento de datos	17
2.9 Consideraciones éticas	20
Capítulo 3: Fundamentación Teórica	21
3.1 Bilingüismo	21
3.2 Funciones comunicativas de la lengua.....	27
3.3 Lengua e identidad étnica.....	31
3.4 Política y planificación lingüística	34
3.5 Migración	38
3.6 Algunos estudios acerca del tema de investigación	44
Capítulo 4: Resultados.....	45
4.1 Joronco, la comunidad de origen	45

4.1.1 La población en Joronco.....	49
4.1.2 El pueblo de Joronco y la vivienda de Lino y Torivia	49
4.1.3 El mallku de Joronco, los wak'us y el agua	51
4.1.4 La escuela Joronco	52
4.1.5 La movilidad entre los sunis y pampas	52
4.1.6 Lo que se produce y cría en Joronco	53
4.1.7 Semana Santa y la fiesta de la Virgen del Rosario	54
4.1.8 Las autoridades originarias más allá del territorio	54
4.2 Barrio Campo Ferial, lugar de residencia actual	56
4.2.1 La urbanización del barrio.....	59
4.3 Acerca de los miembros de cada generación	60
4.3.1 El mundo de Lino y Torivia, la primera generación	61
4.3.2 Macario y Eulogia, la segunda generación.....	71
4.3.3 Los hijos e hijas de Eulogia y Macario, la tercera generación	84
4.3.4 La cuarta generación	89
4.3.5 La generación independiente.....	89
4.3.6 Resumen - análisis.....	93
4.4 El aimara en la familia y la tarqueada	97
4.4.1 La familia: comunicación y relaciones interpersonales	98
4.4.2 La tarqueada: un dominio de la cultura y lengua aimara	122
4.5 Percepciones acerca del aimara.....	131
4.5.1 El deseo y el tiempo para aprender aimara.....	131
4.5.2 “¿Qué diferencia de saber portugués o quechua? Son idiomas nomás” Álvaro Espinoza	132
4.5.3 “Como yo sé aimara, fácilmente tengo la de hablar con o de conocer a más familiares” Eulogia Copa	134
4.5.4 “Como ves, todos los días hablamos castellano” Macario Atahuichi	136
Capítulo 5: Conclusiones.....	141
Capítulo 6: Propuesta	151
Referencias.....	158
Anexos	161

Lista de Tablas

Tabla 1:	Criterios de elección de sujetos de investigación	13
Tabla 2:	Participantes de la investigación.....	14
Tabla 3:	Unidades de análisis de la investigación.....	15
Tabla 4:	Capacidades lingüísticas de una persona bilingüe	22
Tabla 5:	Elementos y funciones del habla.....	27
Tabla 6:	Desplazamiento de la lengua materna en los dominios de uso	30
Tabla 7:	Total de habitantes en el Municipio de Santiago de Huayllamarca, censo 2001 y 2012	47
Tabla 8:	Población por sexo y según grupo de edad en el Municipio de Santiago de Huayllamarca, censo 2012	48
Tabla 9:	Población del Municipio de Santiago de Huayllamarca de 4 años o más, según idioma en el que aprendió a hablar, censo 2012	48
Tabla 10:	Población por sexo y edad de la OTB Campo ferial.....	57
Tabla 11:	Población según idioma en el que aprendió a hablar de la OTB Campo Ferial	58
Tabla 12:	Miembros por lugar de nacimiento y lenguas que hablan	97

Lista de Figuras

Figura 1:	Árbol genealógico de Lino Atahuichi y Torivia Ramírez	60
Figura 2:	Plano de la vivienda de Macario en el barrio Campo Ferial.....	65
Figura 3:	Torivia y Lino, el núcleo del aimara	101
Figura 4:	Las zonas del aimara y castellano en la vivienda	105

Lista de Ilustraciones

Ilustración 1:	Ubicación geográfica de la comunidad Joronco	46
Ilustración 2:	El pueblo de Joronco.....	50
Ilustración 3:	La vivienda de Lino y Torivia en Joronco	50
Ilustración 4:	Apacheta del cerro Jukumariri	51
Ilustración 5:	Jilaqata y Mamat'alla del ayllu Taypi Urinsaya 2014 en su domicilio en Cochabamba	55
Ilustración 6:	La vivienda de Macario y Eulogia en el Barrio Campo Ferial	57
Ilustración 7:	Lino tocando <i>tarqa</i> en la entrada de San Andrés	69
Ilustración 8:	Macario, en su domicilio.....	72
Ilustración 9:	Eulogia con Darling	72
Ilustración 10:	Lino y Torivia en la losa de cemento	106
Ilustración 11:	Lino costurando en su máquina de coser a mano	107
Ilustración 12:	Torivia, Eulogia, Gladis y Darling en la losa de cemento	117
Ilustración 13:	Gladis, Darling (en el aguayo), Eulogia, Álvaro y Macario en la fiesta de San Andrés	126
Ilustración 14:	Serenaje de los instrumentos.....	128
Ilustración 15:	Niño con su tarca	128

Compendio en lengua indígena

“Nänakax aimar aru parlapxiritwa. Tatmas, mammas aimarakiraki. Jumanakasti?” El aimara en una familia originaria de la marka Santiago de Huayllamarca en Cochabamba

Melbi Brenda Atahuichi Torrez
Universidad Mayor de San Simón, 2016
Asesora: Inge Sichra

Mayiri laki

Bolivianxa mä timpunxa jaqinakaxa sarxapxiwa yakhachakanakaru uraqinaksa, uwinoxsa jaitawixi. Uka pachaxa 1952, maranwa. Reforma Agraria suti. Qipa maranakanxa 1985 uka pachaxa minerunakxa anarpaixiwa. Ukatxa minerunakaxa janiw sarxapxiti markaparu. Ukatxa sarxapxiwa jach’a markanakaru.

Jishk’a markanakanxa yapusatatanakaxa janiw waltiti. Awismaranakanxa thaya apasxi, chhixchhi apasxi. Awispaxa janiwa jallu purjiti. Ukatxa taqpacha yapunakaxa janiw pukxiti ch’uqi, jawasa, juyra, trigo, taqi uka manq’anaka. Wispa marasti sumarakiwa puqu taqikuna mäna. Huayllamarkata jaqinakaxa sarxapxiwa jani suma manq’anakaxa suma puqxiti. Ukata jach’a markanakaru sarxapxi Chukiyawu, Santa Cruz, Quchapampa. Mayasti, jach’a markaru sariri jaqinakasti puripxiwa jisk’amarkaru suma ist’ata, k’araru tuquta awtuni kuna. Ukatxa yakhipa jaqinakaxa munapxarak’iwa kikpa. Ukatxa parti yakhipa jaqinakaxa sarxapxakirakiwa jach’a markanakaru. Uraqinakasa jaitasa, utanaka jaitasa, uywanaka anarpayasa, mink’asa ukhamawa sarxapxi.

Sikht’añaka

- Khitinakasa aimara parlapxi?
- Kunaratunakasa aimara arsusiptaxa?
- Kunatsa tata mamaxa jani yatichiti wawanakaru aimara parlaña?
- Kamsisa wawanakaxa aimara aruruxa?
- Kunamasa parlasipxi jach’a tatanti, awichanti alchiwawanakaxa?

Jach'a amtawi

- Mä utan Huayllamarkiñuxa aka Quchapampa markanxa aimara arusitapa amait'añi.

Arkiri amtawinaka

- Jaqi arsurinaka, kawkinakana, kunurunaka kuntaki aimara arsupxixa ukanaka aptaña.
- Kunamasa aimara aruxa uñarpayaña.
- Tapanakampi arsurinakaxa kamsapxakisa.

Kunalayku

Aka irnaqawixa instiwa, jach'a markanakana alchhiwawanakasti janiwa aimarata parlaña atipxiti achachilanakanti. Cochabamba markanxa waqita jaqinakawa aimara arusiña yatipxi.

Yatichawi utanxa Quchapampa wawanakaruxa janiwa aimara yatichiti yatichirinakaxa qichuaki yatichi. Sapa barriunxa aimara parliri jaqinakaxa utjiwa. Kamachiri jiliri jilanaka yatimpawa utji, khitinakasa utji barriunxa, kawki marktsa jutti, kuna arunaksaxa parlaña yatipxi. Kamachirinakaxa suma irnaqañpa taqpacha jaqinaqataki.

Payiri laki

Aka yatxataña thaqawixa “cualitativa”satäwa. Ukamawa aptaña arusiña sapa jaqita, aptañikiraki kunsä jaqinakaxa luri. (Taylor y Bodgan (1996, p. 20). Aka yatxatawixa “descriptiva” satawa. Ukatxa qilqasiwa kunati lurasi pasxi ukanaka sapa lugaranakana. Thaquirixa kawkinti kunaspasxi ukankañpawa. Thaquirixa parlakipt'añpawa uka lugaranakan utjiri jaqinakanti. (Barragán et. al., 2001, p.11).

Aka thaqawinxä irnaqt'atawa ma familiampi. Aka familiasti Huayllamarka, Oruro jutapxataina. Jichaxa utxiasipxiwa Barrio Campo Ferial, Cochabamba. Aka familiansti uthiasipxiwa mä awicha, mä jachatata, mä tata, mä mama, ukatatanti mamantisti pusi

wawaniwa. Mä imilla wawaxa, chachaniwa, ukasti mä wawallanirakiwa. Aka thaqiri warmisti utparu sari pä paxsi sapuru. Ukatsti, t'aqhiri warmisti sapuru jupanakanti parli. Ukatsti, iñxarakiwa kunsu luri jupanakaxa, kuna urasansa aimara arusipxi uka utanxa, khitisa aimara arusi uka familianxa.

Ukatxa, kauchhapirisa castilla aru parlatayna. T'aqhiri warmisti saratainawa Huayllamarka markaru utapa iñt'untiri. Janiwa khitisa utankxiapxataynati utaxa ch'usakitaynawa. Jupanakaxa Quchapampa mrkana q'amasitayna..

Aka familiaru janiri wisitanjiasaxa, nayraqata chikt'ataynawathaqiri warmixa jutañwa utamaru: irnaqirixta janicha ukanqxianta? Jupanakaxa siwa: jutaskakma irnaqiri.

Kimsiri laki

Aka kimsiri lakinxa aruskiptañaniwa waqita yatiyawu wakichawinakata. Mä jaqixa arusiña yatti maya, paya, kimsa aru. Mä familianxa utjiwa maini arusi mä aru, mainiristi pä arusi, mainiristi kimsa aru arusiña yatti, pashpa utanaxa. Sigüán y Mackey (1986, p.56-57) taqimana familia iñashtayi.

- Tataxa yati mä aru, mamasti yatiqiraki yakha aru. Ukatxa panpachani arusiña yatti paipacha aru. Wawanakpaxa paipacha aru yatipxi.
- Tataxa yati mä aru, mamasti yatiqiraki yakha aru. Ukatxa mä aruk arusipxi, janiw paipach aru arisiti.
- Aka familiansti, tatasa, mamasa mä aru yatipxi. Ukatxa, yakha jaqi utjikiraki, uka paishpa utana. Uka jaqixa kha aru arusi.

Yakha yatichawu, mä jaqixa pä aru parlasiña yatti. Ukatxa mayaki walxia arusi. Gutierrez (2011) siwa, mä jaqixa campuna utjiana siwa aimara aru arusina ma juk'alla yatiraki castillaa aru arusiña. Quchapamparu sarxasansti yatintiwa castilla aru arusiña. Juk'ata juk'ata janiwa aimara aruxiti.

Pusiri laki

Akaxa payaru laksutawa, nayraqata yatiyaña tapa kawkinsa qamapxi, ukata yatiyana kunjamakisa aimara arsupxixa.

Aka familia Atahuichi Copa, utji Barrio Campo Ferial, Cercado Cochabamba. Aka familianxa jach'a tata awicha aimara arusin yati. Lino pä aru arusi, aimara castilla aru Toriviasti aimara aruki arusi, janiwa castilla aru yatiti. Aka achachilanti awichantisti maukaki parli alchinakantixa. Aka alchinakaxa janiwa aimara arusiña yatiti. Achachilanti awichantisti janiwa wawanakpantisa suti parliti. Uka wawanakpasti janiwa pacha utjiti parlañataki tatpanti, mampanti. Irnaqapxiwa sapuru anq'anatuquna. Ukata janiwa suti jiqisipxiti tatanakampi, wawanakampi.

Ukatxa aka familianxa, sarapxiwa tarqueada thuqhuri. San Andres urunsti niyapuni taqpachani thuqhtapxi. Awkinaka tayqanakakiwa aimarata aru arusi. Wayna tawaqusti janiwa aimara parliti. Ukatxa iñxiapxarakiwa uka sarawinaka, q'uwa q'uwixiri uñxapxi, ch'allxiri. Ukatxa ist'apxarakiwa wayñunaka. Yaqhipa jachurunakanxa wayna tawaquxa janiwa sariti.

Pisqiri laki

Achachilanaka jiwarjani ukasti aimara aruxa ch'aqjaniwa. Uka familianxa jupanakawa suti arusipxi aimara aru. Mama tatasti aimara aru yatipxiwa ukatxa janiwa parlapxiti aimara aru. Jupanakaxa castilla aru arusipxi walxia. Ukata nairaqataruxa alchhinakaxa janiwa yatinxaniti ukata aimara aru chhakhaniwa.

Introducción

Es innegable la presencia de población andina en los barrios de la ciudad de Cochabamba. Así lo demuestran estudios acerca de migración como los del Centro de planificación y gestión (CEPLAG) de la Universidad Mayor de San Simón y datos censales de las últimas décadas que señalan que la población de la zona andina ha aumentado en la ciudad. Se añaden a esta constatación numérica, experiencias e historias propias y cercanas a mi familia.

La investigación “Nānakax aimar aru parlapxiritwa. Tatmas, mammas aimarakiraki. Jumanakasti?” El aimara en una familia originaria de la marka Santiago de Huayllamarca en Cochabamba, se basa en el estudio de caso de una familia con varias características: extensa, migrante y bilingüe. Extensa porque conviven cuatro generaciones y una que se denomina la generación independiente por no tener vínculos consanguíneos directos con las tres primeras generaciones que constituyen la familia.

La familia es migrante porque la mayoría de los miembros provienen de la comunidad de Joronco, del Municipio de Santiago de Huayllamarca, del departamento de Oruro y responden a migraciones internas antiguas y recientes, como también a una migración internacional. Y bilingüe, porque en la familia se da el empleo frecuente del aimara y el castellano y, por la presencia de bilingües en aimara, quechua y castellano; quechua y castellano; y monolingües en aimara o castellano. La interrelación de las tres características permite entender la situación del aimara en el dominio de la familia y de la tarqueada, actividad festiva que reúne a los residentes de Santiago de Huayllamarca en Cochabamba.

En el dominio de la familia, en principio se explora la historia migratoria y los vínculos con la comunidad de cada miembro de la familia. A partir de allí, se describe la las funciones del aimara, se identifican a los hablantes y sus interrelaciones, las zonas y los tiempos en los que se da el habla. Por otro lado, también se recogen las percepciones de los hablantes y no hablantes en torno al aimara, la comunidad de origen y la tarqueada. El dominio de la tarqueada es explorado como un espacio no solo de la lengua aimara sino como un espacio de formación en la cultura aimara. Es en este dominio donde participan varios miembros de la familia acompañada.

El estudio está organizado en cinco capítulos. El primero, denominado Planteamiento del problema, comprende la identificación del problema, los objetivos principal y secundarios y la justificación. El segundo, denominado Metodología, explica el tipo de investigación, la selección de la población, los instrumentos, los procedimientos de recolección y procesamiento de los datos y una reflexión de mi situación como investigadora frente a los miembros de la familia acompañada. El tercero, denominado Fundamentación teórica, presenta los conceptos que permitieron la triangulación de los hallazgos y que además guían la investigación. Estos fueron bilingüismo, funciones comunicativas de la lengua, identidad étnica, política y planificación lingüística y migración.

El capítulo cuarto, los Resultados, está organizado en dos secciones: en la primera se presentan datos acerca del lugar de origen y de asentamiento actual de la familia y en la segunda sección se presentan los hallazgos de la investigación, donde se hace una presentación, análisis e interpretación de los datos en base a los objetivos de la investigación y conceptos teóricos. El capítulo quinto, Conclusiones, como resultado del capítulo anterior, se presentan las ideas y explicaciones, desarrolladas en temas, como: la migración interna: primero los hijos

después los padres, el lugar que uno ocupa en la historia migratoria de la familia, el aimara son los abuelitos, la generación de los bilingües sustractivos, la comunicación y convivencia intervenida y el aimara en el dominio de la tarqueada, entre otros.

Finalmente, la tesis concluye con una sección propositiva, la propuesta ante los hallazgos y conclusiones de la investigación. Esta propuesta comprende la planificación de las acciones a lograr para que las nuevas generaciones sean socializadas en aimara.

Capítulo 1: Planteamiento del problema

1.1 IDENTIFICACIÓN DEL PROBLEMA

Existen dos momentos histórico-políticos en los que destacan los flujos migratorios en Bolivia: la Revolución Nacional de 1952 y la implementación del modelo neoliberal en 1985 (Vacaflores, 2010). El primero, en 1952 con la Reforma Agraria y la abolición del latifundio, originó un proceso de liberación de la fuerza laboral, aquejada posteriormente por el minifundio que generó una corriente migratoria. El segundo, la Nueva Política Económica implementada en 1985, provocó el despido de más de 150 mil trabajadores hasta 1996 ocasionando otra oleada de migración interna. (Ibid).

A estos dos momentos de la historia de Bolivia se suma la marginalización económica en la que han estado y continúan las poblaciones indígenas. Comprendí esta situación cuando Nieves, un miembro de la familia Gómez-Chiri, relató:

Mi papá manejaba ganados, vendía, compraba, viajaba, iba a comprar a otro lado, así y uno de esos viajes a Challapata, ha hecho perder el dinero de la venta de una *yunta*¹, ese era su capital de mi papá. De ahí, queriendo hacer parar esa *yunta*, ha vendido las llamas, ovejas, pero no ha podido, esa vez no alcanzaba, barato era. De ese modo, yo me he venido con mis 8 añitos a Oruro, mis hermanos también, ya no alcanzaba la plata porque si no, nos hubiéramos quedado, hubiéramos estudiado. (De la entrevista a Nieves Chiri. 8/12/14)

El valor de lo que uno criaba y producía en el campo no permitía a las poblaciones que dependían de eso tener una vida digna. Lo cual también fue una causa para el despoblamiento de las comunidades en busca de mejores condiciones de vida.

La migración interna rural–urbano ha significado muchos cambios para las poblaciones indígenas. Hace no mucho tiempo, ser del “campo” no era bien visto en las ciudades y hoy, a pesar de que desde el Estado se tiene un discurso y políticas en beneficio de las poblaciones

¹ Se denomina yunta a dos bueyes o toros que trabajan la tierra unidos por un yugo.

indígenas, no se puede señalar el mismo cambio en el imaginario de ciertos sectores de las poblaciones urbanas, ni en las mismas poblaciones que migraron.

Como señala Sanjinés (2006, p. 186), los grupos que migran al área urbana siguen padeciendo discriminación étnica; aunque estén en procesos de forjar una nueva identidad, no dejan de sufrir el conflicto temporal de la colonización. Es decir que en ellos recaen todos aquellos prejuicios y estigmatizaciones étnicas que se han construido en torno al indio desde el periodo de la colonia. Entonces, para no ser sujeto de estas miradas urbanas prejuiciosas y maltratos, había que ocultar o reprimir el ser indio. Y siendo la lengua una de las manifestaciones identitarias, muchas personas dejan de usar su lengua tanto en espacios públicos y laborales como en los familiares, priorizando el castellano. Luykx señala que “el contacto con la sociedad urbana o con instituciones de la “cultura nacional” afecta no solamente al grado de uso de la lengua oficial sino también a las variantes de las lenguas indígenas que se usan” (1998, p.198).

Por consecuencia, la mayoría de los nuevos bilingües provienen del sector monolingüe indígena y no del sector del castellano. Se propicia un bilingüismo sustractivo, es decir, se adquiere una lengua para desplazar a otra. Esta situación ocurre en varias familias aimaras, cuyos padres migraron cuando eran jóvenes y se ubicaron en distintas zonas periurbanas de Cochabamba. Esta primera generación migrante es bilingüe en aimara y castellano, pero no ocurre lo mismo en las generaciones venideras, que en su mayoría solo hablan el castellano y no así el aimara. La no transmisión del aimara significaba y significa borrar el rastro indígena en los hijos.

Recientemente, se ha visto otra nueva migración, pero no de poblaciones jóvenes sino la de los abuelos, quienes ante la partida de los hijos se quedaron solos en las comunidades y ahora ellos se trasladan a las ciudades en busca de los hijos para ser cuidados en su vejez, lo cual está provocando cambios en las familias que residen en Cochabamba.

Los hablantes aimaras en contextos urbanos como Cochabamba son cada vez menos porque abuelos que migraron quedan pocos y los hijos de éstos, en algunos casos, ya son mayores de 60 años. A esto se suma el papel de la escuela en Cercado, que hasta ahora no ha considerado en términos de lengua y conocimiento a las poblaciones aimaras en contextos de migración.

1.2 PREGUNTAS DE INVESTIGACIÓN

- ¿En qué situaciones se usa el aimara en las familias?
- ¿Quiénes son los que hablan aimara?
- ¿Por qué los padres no transmitieron el aimara a los hijos?
- ¿Qué opinión tienen los hijos de la lengua aimara?
- ¿Cómo es la comunicación con los abuelos y abuelas u otro familiar que vive en la comunidad?
- ¿Cuáles son las razones para que los hablantes de aimara usen menos su lengua?

1.3 OBJETIVOS

Objetivo general.

- Analizar el desplazamiento del aimara en una familia migrante en Cercado, Cochabamba.

Objetivos específicos.

- Describir los espacios y tiempos de uso de la lengua aimara.
- Identificar las funciones del aimara en los hablantes de la familia migrante.
- Explorar las opiniones de los miembros de la familia migrante respecto al aimara, la comunidad de origen y la tarqueada.

1.4 JUSTIFICACIÓN

Este proyecto de investigación nace de una inquietud e historia personal, de una generación de jóvenes que teniendo padres y madres aimara hablantes no pueden conversar con ellos ni con los abuelos en esa lengua y de una generación de padres residentes que manifiestan resignación ante el distanciamiento de los hijos con su comunidad de origen.

El informe de CEPLAG del 2012 señala que el mayor flujo de migración de otros departamentos a Cochabamba es de la región del altiplano. Esta afirmación se basa en la revisión de los datos finales de los censos de 1992 y 2001 y de una encuesta realizada el 2009 para estudiar los procesos migratorios de la ciudad de Cochabamba. Asimismo, se señala que estas poblaciones están ubicadas en la periferia urbana de la ciudad. El último censo del 2012, muestra que en el municipio de Cochabamba, el aimara ocupa el tercer lugar como lengua materna.

Estos datos reflejan la presencia de población andina en Cochabamba y con la investigación se desea mostrar la realidad de estas poblaciones en cuanto a presencia de su lengua, en este caso el aimara. El trabajo puede ser consultado a la hora de pensar en políticas en distintas instancias y campos.

En primer lugar, se busca aportar en la reflexión al interior de las mismas familias y de las organizaciones de los residentes para tomar conciencia y proponer acciones para revitalizar la lengua. La brecha lingüística y cultural entre hijos, padres y abuelos no puede seguir aumentando, es necesario acercar a estas generaciones.

En segundo lugar, se desea dotar de información a las dirigencias de las Organizaciones Territoriales de Base para que conozcan a los habitantes del barrio y piensen en políticas que fortalezcan la diversidad lingüística y cultural.

Finalmente, si bien la EIB se ha centrado en comunidades indígenas rurales, hoy, se necesita aportes para desarrollar la propuesta de Educación intracultural, intercultural y plurilingüe en áreas urbanas donde hay población migrante para fortalecer desde la escuela u otras instancias de formación la lengua y cultura aimara.

Capítulo 2: Metodología

En este capítulo, se presenta el tipo de investigación, la metodología utilizada, los sujetos de investigación, los instrumentos, el procedimiento de recolección y procesamiento de los datos y las consideraciones éticas.

2.1 TIPO DE INVESTIGACIÓN

La investigación es de tipo cualitativo, de carácter descriptivo e interpretativo en relación a la dinámica de la lengua aimara en una familia que vive en Cercado, Cochabamba.

Es cualitativa porque se trata de un estudio de caso, donde se observa y describe los usos del aimara y se explica los procesos sociolingüísticos que inciden en la dinámica de esta lengua en la familia y en la tarqueada. Taylor y Bodgan (1996, p. 20) señalan que la investigación cualitativa es aquella “que produce datos descriptivos: las propias palabras de las personas, habladas o escritas, y la conducta observable”. Asimismo, es cualitativo porque este tipo de investigaciones son “más sensibles al estudio de la naturaleza, calidades y características de un fenómeno” (Barragán et. al., 2001, p. 9).

Es descriptiva, porque, a partir de la observación, se presenta, a detalle, fenómenos sociales y culturales y se explican 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 (Op.cit., p. 11).

La investigación cualitativa se interesa por los significados, subjetividades que dan los investigados a los fenómenos sociales. Al respecto, Rodríguez et. al. (1996, p. 99) consideran que “la investigación cualitativa no se caracteriza por su intencionalidad representativa o generalizadora. Antes al contrario, una de las características fundamentales de la investigación

cualitativa es su preocupación por lo peculiar, lo subjetivo y lo idiosincrásico”. Los autores destacan el carácter específico no generalizable de la investigación cualitativa.

2.2 METODOLOGÍA UTILIZADA

En el proceso de recolección de la información de la investigación se empleó la observación, mientras se convivía con la familia y se participaba en el grupo de tarqueada durante los meses de noviembre, diciembre de 2014 y enero de 2015. Se optó por esta 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, p. 91-93)

Es cierto que no se aborda la tarea en blanco porque el investigador ya tiene ideas respecto al tema de investigación. Desde el caso abordado, al momento de plantear el problema ya se tenía sospechas de las explicaciones del problema, pero durante el proceso del trabajo de campo y de análisis de los datos se encontraron que otras eran las explicaciones y no las que se creía. Fue un gran aprendizaje dudar de las certezas en base a una investigación.

2.3 ESTUDIO DE CASO

Stake define el estudio de caso como el “estudio de la particularidad y de la complejidad de un caso singular, para llegar a comprender su actividad en circunstancias importantes” (Citado por Navedo, 2010, p.5). A su vez, el autor señala que los estudios de caso interesan tanto por lo que tiene de único como por lo que tiene de común, por lo cual sugiere ser cuidadosos en la selección del caso.

Los estudios de caso pueden ser representativos del conjunto de la población, sin embargo, uno solo no podría ser representativo de todo el universo, que es muy heterogéneo y variable. Por eso, el propósito del estudio de caso no es una investigación de muestras, sino la comprensión del caso o casos. De allí que Cohen y Manion (1990, p.164) consideran que los estudios de caso permiten “establecer generalizaciones acerca de la más amplia población a la que pertenece tal unidad”.

En un principio de la investigación, se optó por dos casos, dos familias, pero en el transcurso del análisis de los datos, se eligió una familia por la representatividad que ésta tenía respecto a la población migrante del Municipio de Santiago de Huayllamarca, Oruro. Con esta investigación, no se busca generalizar a toda la población migrante de la zona andina en Cochabamba, sino dar a conocer en detalle un fenómeno que sucede en una población específica.

2.4 TÉCNICAS DE ESTUDIO

La investigación implicó la observación participante, entrevistas a profundidad y estructuradas e historias de vida.

2.4.1 Observación participante

La observación participativa fue la mejor técnica para explorar la situación del aimara en las familias migrantes. Guber (2001, p. 57) señala que “la observación participante consiste en dos actividades principales: observar sistemática y controladamente todo lo que acontece en torno del investigador, y participar en una o varias actividades de la población”. Lo que significa que el investigador se involucra en las actividades cotidianas y en la vida de los sujetos de estudio con el objetivo de observar datos de la realidad estudiada. Así como también como comprender y recoger los significados que las personas asignan a sus acciones.

En un principio del trabajo de campo, las personas con las que más se compartió y estuvo cerca fueron con la generación de los abuelitos, después poco a poco se tuvo cercanía con la generación de los hijos.

Otro punto respecto a la observación participante fue el registro de la información. Se registró muy pocas veces las conversaciones en un cuaderno de notas porque se sentía que no era algo natural estar escribiendo mientras los otros no lo hacían, hasta resultaba incómodo, al respecto, Rodríguez et. al. (1996, p. 165) señalan que la observación participativa, “supone, además, aprender los modos de expresión de un determinado grupo... incluso, para el investigador, supone adoptar la misma apariencia que los participantes en los hechos estudiados, asumir las mismas obligaciones y responsabilidades...”. En suma, este tipo de observación implica el dominio de varias habilidades sociales que el investigador necesita aprender (Ibid.).

Lo que sí se hacía, a veces mientras se conversaba, era hacer un punteo de temas que se trataban en las charlas o diálogos.

2.4.2 Entrevistas en profundidad y estructuradas

Se realizaron dos tipos de entrevistas: de profundidad y la estructurada. Taylor y Bodgan (1997, p.101) señalan que 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. Se empleó la entrevista en profundidad durante casi todo el trabajo de campo y de la cual se obtuvo mayor información respecto a la lengua porque las conversaciones eran espontáneas. Sin embargo, estas entrevistas implican mayor trabajo en vaciado de la información, la transcripción.

Según Cohen y Manion (1990), la entrevista estructurada se planifica, es decir se preparan las preguntas con anterioridad al acto de la misma entrevista. Esta entrevista se aplicó

al final del trabajo de campo con la intención de recabar datos puntuales respecto a las fechas, periodos en la historia de migración de cada miembro, datos del lugar de origen, etc.

2.4.3 Historias de vida

Las historias de vida de los miembros de la familia acompañada fueron construidas en base a la información de las entrevistas en profundidad y las estructuradas, especialmente de allí salieron datos para conocer la historia acerca de la migración interna e internacional de algunos miembros. E.W. Burgers (citado por Taylor y Bodgan 1997, p.102) señala que en la historia de vida “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”.

2.5 DESCRIPCIÓN DE LA SELECCIÓN DE SUJETOS DE INVESTIGACIÓN Y UNIDADES DE ANÁLISIS

De entre las familias migrantes aimaras en la ciudad de Cochabamba, se identificaron dos que provenían de Santiago de Huayllamarca y como ya se mencionó antes, se optó por una, los criterios para seleccionar a la familia fueron:

Tabla 1: Criterios de elección de sujetos de investigación

Criterios	Familia 1
Que convivan 3 o 4 generaciones	4 generaciones: - 1era: Abuela (viuda) - 2da: Hijo (casado) - 3ra: 2 hijas, 2 hijos - 4ta: 1 niña
Que hayan generaciones nacidas en la comunidad de Huayllamarca y en la ciudad de Cochabamba	1ra y 2da generación nacidos en Huayllamarca, Oruro y la 3era y 4ta nacido en Cercado, Cochabamba.
Que haya la presencia de abuelito y abuelita	Presencia ambos
Que haya la presencia de monolingües aimara y castellano y bilingües en aimara y castellano	4 monolingües en castellano 1 monolingüe en aimara 2 bilingües en aimara y castellano 1 bilingüe en aimara, quechua y castellano 1 bilingüe en quechua y castellano

Que respondan a dos tipos de migraciones: interna e internacional	Presencia de ambas
Que vivan en un barrio del distrito 7 de Cochabamba	Barrio Campo Ferial

Fuente: Elaboración propia

Mis papás y abuelitos son aimaras provenientes de distintas comunidades de Santiago de Huayllamarca y la selección de las familias fue con la ayuda de ellos porque conocen a las familias residentes. Con ellos se construyó una lista de las familias con las características señaladas en la tabla 1 y selecciono la familia 1, la más cercana a mi barrio para tener facilidades en el desplazamiento a su domicilio.

2.5.1 Los participantes del estudio

Los miembros de la familia Atahuichi-Copa fueron los participantes del estudio, a continuación se detallan:

Tabla 2: Participantes de la investigación

Familia	Nombre	Edad	Generación a la que pertenece	Lengua materna	Lenguas que habla	Lugar de procedencia	Actividad a la que se dedica
Atahuichi Copa	Lino	85	primera	aimara	aimara y castellano	Santiago de Huayllamarca, Oruro	Labores cotidianas
	Torivia	85	primera	aimara	aimara	Santiago de Huayllamarca, Oruro	Labores cotidianas
	Macario	49	segunda	aimara	Aimara, castellano y quechua	Santiago de Huayllamarca, Oruro	Albañil
	Eulogia	43	segunda	aimara	aimara y castellano	El Alto, La Paz	Labores cotidianas
	Renán	25	tercera	castellano	castellano	Cercado, Cbba	Estudiante de la Universidad
	Gladis	23	tercera	castellano	castellano	Cercado, Cbba	Estudiante de la Universidad
	Limbert	20	tercera	castellano	castellano	Cercado, Cbba	Estudiante de colegio

	Mariluz	16	tercera	castellano	castellano	Cercado, Cbba	Estudiante de colegio
	Álvaro	22	independiente	castellano	Castellano y quechua	Cercado, Cbba	Estudiante de la Universidad
	Darling	6 meses	cuarta	No habla aún	No habla aún	Cercado, Cbba	

Fuente: Elaboración propia

También fueron partícipes de la investigación, Cristóbal Atahuichi, ex autoridad indígena del año 2014 y Adolfo Atahuichi, actual autoridad indígena, ambos del ayllu Taypi Urinsaya, ayllu al que pertenece la comunidad de Joronco.

2.5.2 Unidades de análisis

Rodríguez et. al. (1999, p.98) mencionan 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.

Las unidades de análisis en el caso estudiado se derivan en parte de los objetivos específicos de la investigación y de la intención de describir quién habla, a quién, dónde, cuándo y con qué fin (Fishman 1995, p. 35). Por lo tanto, las unidades de análisis fueron: los espacios de interacción lingüística, situaciones comunicativas en aimara y tiempos de uso de la lengua aimara en la familia acompañada.

Tabla 3: Unidades de análisis de la investigación

Espacios	Situación comunicativa en aimara	Tiempo
Hogar (Habitación, losa de cemento, pasillo, patio)	- Conversaciones hijos con padres - Conversación nuera y suegros - Conversación nietos con abuelos - Visitas de parientes y paisanos	Las mañanas y tardes intercaladas de lunes a viernes

Tarqueada	- Conversaciones entre las personas mayores - Conversaciones entre las mujeres - Rezos en las ceremonias - Cuando una persona toma la palabra	En el serenaje de los instrumentos En el momento del baile En el momento de compartir la comida
-----------	--	--

Fuente: Elaboración propia

2.6 INSTRUMENTOS

Para el registro de la información se usó el diario de campo donde se tomaba notas cuando se sentía que se podía hacer. Posteriormente, en la noche del mismo día, con las notas tomabas más los recuerdos se detallaba lo observado en el diario de campo digital. Para la realización de las entrevistas, se empleó una guía de preguntas, acerca de los datos personales, historia personal de migración, opiniones del aimara, entre otras.

Para la recolección de imágenes y audios, se utilizó una cámara fotográfica, una filmadora y una reportera.

2.7 PROCEDIMIENTO DE RECOLECCIÓN DE DATOS

Los pasos que se siguieron en la recolección de datos fueron:

- Se visitó a la familia, se explicó el tema investigación y se solicitó permiso para estar con ellos. La primera visita se realizó con mis papás, ambos tienen más cercanía con las generaciones mayores porque son parientes y porque también provienen de las comunidades de Santiago de Huayllamarca.
- Se acordó los días de acompañamiento en su hogar. A la familia Atahuichi-Copa se visitó pasado una semana, a veces por las mañanas o por las tardes, debido a que durante el trabajo de campo, se estuvo con las dos familias, una semana se iba a la familia 1 (Atahuichi Copa) y la semana que le continuaba, se iba a la familia 2 (Gómez Chiri) y así sucesivamente.

- Se observó las actividades y se registró las conversaciones cotidianas. Cuando se podía tomar anotaciones en el cuaderno de campo, se lo hacía, pero como no siempre se podía, por las noches se hacía el registro más detallado en el diario digital.
- Se organizó en carpetas digitales toda la información recolectada en diferentes soportes. Se generó una carpeta por día y semana, donde se vaciaba las fotos, audios y filmaciones tomadas los días de visita.
- Se conoció la comunidad de origen de la familia acompañada. Hubo la intención de ir con los miembros de la familia a Joronco, pero ello no fue posible porque las veces que fueron mi persona no podía. De todos modos, se conoció la vivienda y la comunidad sin la compañía de ningún miembro de la familia. Se filmó y tomó fotografías de la vivienda y una vez en Cochabamba, se mostró estos registros a las generaciones adultas. A partir de allí, hubo varias conversaciones en torno a las plantas, animales que habitan allá u otros temas de la comunidad y de la vivienda.
- Se entrevistó a cada uno de los miembros sobre las percepciones y opiniones de la lengua aimara. Casi al término del periodo del trabajo de campo se realizó las entrevistas con cada uno de los miembros de la familia. Asimismo, después del periodo del trabajo de campo se entrevistó a dos autoridades originarias del ayllu Taypi Urinsaya de Huayllamarca porque son residentes en Cochabamba.

2.8 PROCESAMIENTO DE DATOS

Los datos fueron procesados en tres etapas: transcripción de entrevistas y conversaciones, organización de la información y redacción.

a) Transcripción de entrevistas y conversaciones

Se realizó la transcripción de 12 entrevistas realizadas a los miembros de ambas familias y de 18 conversaciones con la familia Atahuichi Copa (Ver Anexo A). La mayoría de las conversaciones fueron con Lino y Torivia, por lo que había bastantes diálogos en aimara.

Estos últimos fueron transcritos con la ayuda de mi mamá, porque no comprendía en detalle todos los diálogos. Escuchamos los diálogos en el programa de audio Audacity y ella repetía lo que Torivia decía para que yo pueda transcribir. También mi mamá me ayudó en la traducción al castellano de las conversaciones en aimara.

b) Organización de la información

Una vez que se tenían las entrevistas y conversaciones transcritas, se vació esa información, la del diario de campo y las imágenes en el programa Nvivo 8, el cual es un software de apoyo a la investigación cualitativa, que permite trabajar con varios soportes de la información: documentos, audios, imágenes y videos. Este programa me permitió crear precategorias que salían de la misma información, las cuales fueron organizadas en 6 nodos ramificados y que a su vez respondían a los objetivos de la investigación. Los nodos fueron:

- Nodo 1: Usos y espacios del quechua y el aimara
- Nodo 2: Historia personal, familiar y migración
- Nodo 3: Situación económica y laboral de los miembros de las familias
- Nodo 4: Relaciones interpersonales entre los miembros de las familias
- Nodo 5: Funciones del aimara y el quechua
- Nodo 6: Opiniones con respecto a la lengua

A su vez, cada nodo ramificado contenía otros subnodos, como el siguiente ejemplo:

Nodo 1: Usos y espacios del aimara y el quechua.

En el hogar en la casa

- 1.1.1. La lengua entre los nacidos en comunidades de origen
- 1.1.2. Ni aimara, ni quechua con los hijos
- 1.1.3. Comunicación abuelos- nietos
- 1.1.4. La música que se escucha
- 1.2. En la cancha en el comercio
 - 1.2.1. El quechua
- 1.3. En las actividades previas a fiestas de la comunidad de origen
 - 1.3.1. En la tarqueada
 - 1.3.1.1. Participación en la avenida Guayacán en carnavales
 - 1.3.1.2. El tocar la tarca

- 1.3.1.3. El gusto por la tarqueada
- 1.3.1.4. Serenaje de los instrumentos de tarqueada
- 1.3.2. Carnavales y anata 2015
- 1.3.3. La morenada
- 1.4. En la comunidad de origen
- 1.5. Por exigencia de otras instituciones
- 1.6. Dónde sea le mete quechua

En cada subnodo habían extractos de las entrevistas, del diario de campo e imágenes que sustentaban ese nodo.

c) Redacción

Una vez que se tuvo toda la información organizada en el programa Nvivo, se empezó con el tejido del capítulo de resultados. La información estructurada contenida en cada nodo ramificado fue la guía. De allí se obtenía los testimonios de las entrevistas, extractos del diario de campo e imágenes para sustentar el tejido. A partir de allí, salió el primer documento que se denominó: Primer escrito de las familias, este contenía información acerca de las dos familias. Después de ese primer documento, vino la decisión de trabajar solo con una familia. Entonces, el documento primer escrito de las familias fue el documento base de lo que posteriormente resultó el capítulo de resultados, el que para llegar a una versión final, pasó por 4 revisiones y comentarios de la asesora Inge Sichra.

Después de ese capítulo, se contruyó el marco teórico, el de conclusiones, la propuesta y finalmente el capítulo metodológico. Estos también pasaron por revisiones y comentarios. El punto más crítico en el proceso de escritura fue la triangulación de los hallazgos con la teoría, me conflictué bastante en ese momento. El desprenderse de los datos y abstraerlos en la interpretación fue un proceso de reflexión y de crisis.

Asimismo, también se tuvo la ayuda de Genoveva, mi mamá, en la elaboración del compendio en lengua aimara. Su ayuda fue vital no sólo porque ella habla la variante aimara de la familia acompañada, sino también por la paciencia que me tuvo.

2.9 CONSIDERACIONES ÉTICAS

Entiendo las consideraciones éticas como los cuidados, los respetos que se deben tener en el proceso de la investigación con las personas, con las familias y con la información. Se trató de actuar en ese marco, pero no siempre fue así, respecto a la toma de imágenes y grabación de las conversaciones.

Como Torivia solo habla aimara, se sentía la necesidad de grabar sus conversaciones, para escucharlas posteriormente con mi mamá, pero no se consultó ni a ella ni a Lino si podían ser grabados, directamente se grabaron sus conversaciones de manera incógnita.

Con respecto a la toma de imágenes, los abuelitos se divertían porque se les mostraba las imágenes que eran tomadas. Sin embargo, a los nietos no se les podía tomar fotografías por la poca confianza que había entre ellos y la investigadora. Es por esa razón que no se tiene imágenes de todos los nietos de la familia.

Capítulo 3: Fundamentación Teórica

En este capítulo se presentan los conceptos que sustentan los hallazgos dados a conocer en el capítulo de resultados, estos son: bilingüismo, funciones y dominios de la lengua, lengua e identidad étnica, planificación lingüística y migración.

3.1 BILINGÜISMO

Existen varias definiciones de bilingüismo, se señalan las más extremas, desde la definición clásica de Bloomfield como “el dominio como nativo de dos o más lenguas” (Baker, 1993, p.33-34) hasta la definición mínima de Diebold de bilingüismo incipiente entendida como “la competencia mínima en una segunda lengua” (Ibid.), donde los turistas que conozcan algunas frases en otra lengua son considerados bilingües incipientes.

Para este trabajo se considera una definición sociológica:

La práctica de utilizar dos lenguas de forma alternativa se denominará bilingüismo y las personas implicadas bilingües. Cualquiera que emplee dos o más lenguas en alternancia es bilingüe [...] los hablantes pueden poseer habilidades lingüísticas muy diversas, pero intentaremos no imponerles a los bilingües estándares que superen, incluso, a los propios monolingües. (Appel y Muysken, 1996, p.11)

Esta definición, por un lado, aclara que bilingüismo engloba situaciones en la que están implicadas dos o más lenguas y que una persona bilingüe es aquella que se puede desenvolver en una u otra lengua, no evaluándola bajo estándares de una persona monolingüe.

En esta misma definición de bilingüismo, Sigüán y Mackey citados en Lomas (1999) presentan tres características de una persona bilingüe:

- a) La autonomía en su uso, la persona bilingüe utiliza la lengua A y B de manera espontánea.
- b) Alternancia de códigos, la persona pasa de una lengua a otra sin esforzarse, elige de manera consciente e inconsciente la lengua en que cada momento habla.

- c) Traducción, la persona expresa significados en cualquiera de las dos lenguas, traslada significado de una lengua a otra.

Se entiende que el énfasis en estas tres características está en el uso de una o más lenguas y no tanto así en el desarrollo de las 4 capacidades lingüísticas señaladas por Baker (1993), escuchar, hablar, leer y escribir.

Tabla 4: Capacidades lingüísticas de una persona bilingüe

	Capacidad de Expresión oral (Oralidad)	Capacidad de expresión escrita (Literacidad)
Destrezas Receptivas	Escuchar	Leer
Destrezas Productivas	Hablar	Escribir

Fuente: Tomada de Baker (1993, p. 31)

Desde la comprensión de que una persona es bilingüe si habla dos o más lenguas, se caracteriza como tal a algunos de los integrantes de la familia del caso estudiado, que hablan aimara y castellano o quechua y castellano.

Sin embargo, una persona no se hace bilingüe por capricho o por casualidad, señalan Sigüán y Mackey (1986), sino porque necesita o desea comunicarse con personas que hablan otra lengua, ya sea en su propia familia o en los distintos espacios donde le ha tocado estar. Entonces, no es posible entender el bilingüismo sin tener en cuenta la situación de las lenguas (función) en la estructura social. A esto se denomina bilingüismo social.

Llamamos bilingüismo social o colectivo al hecho de que en una sociedad o en un grupo o institución social determinada se utilicen dos lenguas como medio de comunicación. La existencia de dos lenguas en un mismo contexto social implica que algunos o muchos individuos sean bilingües. [...] El bilingüismo social es extremadamente variado, hasta el punto que pueda afirmarse que no hay dos situaciones sociales bilingües iguales. (Sigüán y Mackey, 1986, p.38)

Estos mismos autores presentan razones históricas y factores para entender una situación social bilingüe. Entre las razones históricas² se destacan dos, la unificación política “impulsada por un grupo étnico y cultural que tiende a imponer su lengua como lengua del estado” (op.cit., p. 41) y la inmigración. Aunque los autores explican la migración de un país a otro, referida a contextos europeos, lo que se resalta de ese fenómeno migratorio es que, en ciertos casos, los inmigrantes, después de una temporada más o menos larga de transición y bilingüismo, acaban por integrarse plenamente a la sociedad que los recibe y terminan olvidando su lengua original.

Entre los factores³ que presentan para entender una situación social bilingüe, se destaca el factor sociopolítico que señala:

Los distintos grupos lingüísticos están relacionados entre sí con complejas relaciones sociales, económicas y políticas, que en último término se traducen en relaciones de poder y de prestigio que a su vez repercuten sobre las funciones sociales que cumplen las lenguas respectivas y el prestigio que las acompaña. (op. Cit., p. 44-45)

Las dos razones históricas señaladas más el factor sociopolítico ayudan a explicar cómo algunos de los integrantes de la familia acompañada se volvieron bilingües.

Bilingüismo en las familias

La familia es una institución social. Existen dos tipos de familias⁴: la familia extensa, constituida por los progenitores, los hijos y los parientes por consanguinidad o extendida y la familia nuclear constituida por los progenitores y los hijos que viven con ellos.

Sigüán y Mackey (1986, p.56-57) señalan que una familia bilingüe es una familia en la que con cierta frecuencia y normalidad se utilizan dos lenguas. Sin embargo, para señalar que

² Se presentan 5 razones históricas: 1) la expansión; 2) unificación; 3) situaciones poscoloniales; 4) inmigración y 5) cosmopolitismo.

³ Son 5 los factores desarrollados por los autores: 1) Población y datos geográficos; 2) factores sociopolíticos; 3) factores lingüísticos; 4) el contexto exterior y 5) factores culturales.

⁴ Desde el Código de las Familias y del proceso familiar se reconocen 5: la nuclear, la extendida, la uniparental, la parental y la comunitaria.

una familia es bilingüe, no es suficiente expresar la influencia de ésta en la adquisición de una o más lenguas en los niños, sino distinguir tipos de familias bilingües. Los autores clasifican a las familias bilingües en dos grupos: 1) de acuerdo a la lengua de los miembros de las familias y 2) de acuerdo a la relación entre la lengua o las lenguas usadas en la familia, los cuales se detallan a continuación:

1) De acuerdo a la lengua de los miembros de las familias

- a. Los padres de familia tienen como primera lengua lenguas distintas, pero conocen las dos y utilizan alternativamente las dos entre sí y con sus hijos.
- b. Los padres de familia tienen como primera lengua lenguas distintas, pero usan una de ellas como lengua común.
- c. Los padres de familia tienen una lengua común, pero hay otra u otras personas en la familia que hablan otra lengua, que puede ser un pariente o padres de uno de los esposos, una trabajadora del hogar o una persona que esté ahí para que los hijos aprendan otra lengua.

2) De acuerdo a la relación entre la lengua o las lenguas usadas en la familia

- a. La familia es bilingüe y la lengua del exterior coincide con una de las lenguas usadas en la familia. Esta lengua quedará por ello notablemente reforzada.
- b. La familia y el exterior son bilingües y las lenguas usadas en la familia coinciden con las del exterior. Pero hay que contar con la posibilidad que, en situaciones diglósicas de que la lengua más empleada en la familia sea la lengua débil en la sociedad exterior, y a la inversa.
- c. La familia es monolingüe, pero la lengua que se utiliza en la familia es distinta a la lengua o lenguas de la sociedad exterior. El calificar la familia de monolingüe no implica que sus miembros no conozcan la lengua del exterior, sino que los miembros no la utilizan en sus relaciones familiares. La lengua exterior penetra en el interior de la familia de diversas maneras: visitas, amigos, radio, televisión.

A su vez, los autores señalan que las familias de este último tipo abundan en tres situaciones:

- a) Situaciones de bilingüismo colectivo: familias pertenecientes a uno de los grupos lingüístico que en el interior de la familia mantienen el uso exclusivo de su lengua, a pesar de que en el exterior convivan en un ambiente bilingüe.
- b) Situaciones de inmigración: familias inmigrantes mantienen en el seno de su familia el uso exclusivo de su lengua.
- c) La familia es, en principio, monolingüe, pero el contacto permanente con la lengua del exterior lleva a algunos miembros de la familia a adoptarla en sus relaciones familiares.

Una familia bilingüe puede responder a varios de los incisos señalados anteriormente, los autores señalan que cada familia construye su propio bilingüismo y que no hay dos situaciones sociales iguales bilingües.

[...] 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. [...] este tipo de familias es muy abundante en las situaciones de inmigración. (Sigüán y Mackey, 1986, p.58)

Además, que en el interior de la familia se pueden emplear variantes de una misma lengua y que se usará la variante de acuerdo al lugar geográfico y nivel social. Desde la familia acompañada, se emplean dos variantes del aimara, uno de La Paz y otro de Oruro, pero como ninguna de estas dos variantes está en su lugar geográfico, sino en uno neutro, por así decirlo, en Cochabamba, el empleo se define por la cantidad de hablantes de una variedad. En la familia hay más hablantes de la variedad de Oruro.

Desplazamiento lingüístico

Cuando una lengua cede sus funciones a otra, entonces se está produciendo un desplazamiento lingüístico. Luykx (1998) señala que el desplazamiento lingüístico puede suceder en un par de generaciones o que puede ser paulatino, durando hasta siglos, avanzando y retrocediendo su paso según las vicisitudes políticas, sociales y demográficas.

El fenómeno de la migración, la movilidad social, la penetración de instituciones urbanas al área rural, entre otros, ha acelerado este proceso en las poblaciones indígenas. Esta autora señala, en base al análisis de Albó acerca de los censos de 1960 y 1976 en Bolivia, que los nuevos bilingües provienen del sector monolingüe indígena y no del sector monolingüe castellano. “Inevitablemente parte de los bilingües pasarán en la próxima generación a las filas de los monolingües castellano hablantes, cuyos números siguen creciendo tanto en términos absolutos como relativos” (Luykx, 1998, p.199). Sin duda, esta tendencia ha tocado a muchas familias migrantes aimaras en Cochabamba, como a la familia acompañada.

Gutiérrez (2011) ejemplifica esa tendencia acertadamente:

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. (2011, p. 35)

Entre los factores que provocan el desplazamiento lingüístico en el contexto de América Latina, Luykx señala dos:

- a) Por el grado de articulación del individuo o de la comunidad con el sistema nacional. Cuando se habla de desplazamiento, generalmente se habla de una lengua originaria y de sus variantes por una lengua oficial, nacional o de conquista y
- b) por la marginalidad socioeconómica en la cual se producen las lenguas indígenas.

Este factor ha influido en la valoración e imagen social de la lengua. Debido a la asociación de ciertos códigos con la pobreza y marginalidad social, la reproducción de los mismos en la actividad comunicativa implica para sus hablantes (actuales o potenciales), la reproducción de una identidad estigmatizada, condición que impide el mantenimiento del código en un amplio rango de contextos. (1998, p.199)

Estos factores explican, de cierto modo, el proceso de desplazamiento del aimara en la familia acompañada, la generación bilingüe en castellano y aimara fue la que propició que la generación de sus hijos se socialice en castellano.

El contacto con instituciones del Estado, la migración y la imagen social del aimara fueron los factores que hoy permiten entender por qué en la familia el castellano tiene una presencia mayor respecto al aimara, reforzado con el número de miembros hablante en ambas lenguas.

3.2 FUNCIONES COMUNICATIVAS DE LA LENGUA

Corder (1992), basado en Hymes, hace un análisis de la función comunicativa de la lengua, detalla los 7 elementos que hacen a una situación del habla: hablante, oyente, contacto, el código lingüístico, el medio circundante, el tema y la forma del mensaje, y los asocia con una función diferente del habla, exceptuando al elemento medio circundante.

Tabla 5: Elementos y funciones del habla

	Elementos de una situación del habla	Funciones del habla	Enfoque de función	Descripción
1	Hablante	Personal	Orientada al hablante	Es por medio de esta función que el hablante revela su actitud hacia lo que está diciendo, y le revela al oyente algo de su personalidad, de su estado emocional, de determinada actitud (tristeza, alegría).
2	Oyente	Directiva	Orientada al oyente	Controla la conducta de un participante, no solamente para lograr que haga algo, actúe o hable, sino para que su conducta este de acuerdo con el plan o sistema que prefiere el hablante. Esto puede realizarse por medio de una orden, una solicitud, una

				advertencia o mediante una aseveración exhortación, basándose en sanciones de carácter legal, moral o de costumbres de la sociedad.
3	Contacto entre los participantes	Fática	Centrada en el buen relacionamiento entre los participantes	Para entablar relaciones o para mantenerlas, para fomentar sentimientos de buena voluntad, camaradería o solidaridad social. Son fórmulas o rituales como ser saludos, despedidas, etc. Pueden realizarse también mediante gestos, contacto físico y expresiones faciales.
4	Tema	Referencial	Centrada en la proposición del enunciado que hace el hablante	La lengua sirve para la comunicación del pensamiento, para hacer declaraciones sobre la forma en que el hablante percibe las cosas del mundo.
5	Código lingüístico	Metalingüística	Centrada en la mutua comprensión y aceptación de las convenciones del código (verbales)	Es lenguaje sobre la lengua asociada al código, principal en el aprendizaje y la enseñanza.
6	La forma del mensaje	Imaginativa	Centrada en el modo de expresión	Para expresar lo que puede ser mundano cosas cotidianas o meras tonterías. La lengua puede ser manejada por sí misma, por el placer que les proporciona al oyente y al hablante.
7	El medio circundante	La conversación y comunicación se desarrolla en un tiempo y espacio, factores que juegan un papel en la conversación pero no por eso constituye el tema de la conversación.		

Fuente: Corder, 1992.

Corder (1992) señala que un enunciado puede tener múltiples funciones, es decir que algo que se habla, puede afirmar un estado de cosas (función referencial) y exigir alguna acción del oyente (función directiva).

Asimismo, el autor señala que no tiene la certeza si todas las funciones del habla mencionadas anteriormente se hallan en todas las culturas. Estas pueden variar de una cultura a otra. Por ejemplo, es notoria la distinción de la función imaginativa en los actos de habla aimara o quechua con respecto al castellano. El uso de las onomatopeyas hace que un relato sea más vivo y llame la atención.

Godenzzi (2005) señala que el empleo de la metáfora y la metonimia son parte constitutiva del habla cotidiana en las poblaciones aimara y quechua. Estos no solo son recursos retóricos, sino que también cumplen una función cognitiva: constituyen modos de conocimiento, técnicas al servicio del pensamiento.

Dominios de la lengua

Los dominios son los espacios y situaciones de uso de una determinada lengua u otra. Fishman (1995, p.141) se refiere a dominio como “la circunstancia social o institucional calificables en las cuales una lengua es empleada más frecuentemente, habitual o por norma que otra (o además otra)”.

Según Romaine (1996, p.62), “el ‘dominio’ es una abstracción referida a toda una esfera de actividades en que se combinan tiempos, lugares y papeles sociales específicos”. La autora señala una investigación sobre la comunidad puertorriqueña de Nueva York, donde el equipo de sociolingüistas estableció cinco dominios de uso del español o el inglés. Estos dominios fueron: la familia, amigos, religión, trabajo y educación. En este estudio, se destaca que en los dominios de la familia y amistad se habla más el castellano y en los dominios de religión, trabajo y educación el inglés.

En cada dominio puede haber presiones de varios tipos, económicas, administrativas, culturales, políticas, religiosas, etc. que inclinan a la persona bilingüe a hablar una u otra lengua.

En el caso de la investigación, ésta se desenvuelve en el dominio de la familia principalmente, además se identifica el dominio de la tarqueada. Suño (2006) encuentra uno similar al que denomina como el de los espacios de recreación en las urbes donde se da también el habla del aimara.

Por otro lado, Fishman señala que “el concepto de dominio es útil para describir aspectos cualitativos del bilingüismo relacionados con la ubicación del mantenimiento y

desplazamiento de la lengua” (1995. p. 142). Fishman nos proporciona el siguiente cuadro, donde señala las etapas del desplazamiento de la primera lengua de la mayoría de los inmigrantes del occidente europeo a los Estados Unidos de Norte América entre finales e inicios del siglo XIX y XX, respectivamente.

Tabla 6: Desplazamiento de la lengua materna en los dominios de uso

Tipo de funcionamiento lingüístico	Tipo de ocultamiento de dominios	
	Dominios ocultados	Dominios no ocultados
Subordinado (‘Interdependiente o fusionado’)	2. Segunda etapa: más emigrantes saben más inglés y por tanto pueden hablarse en su lengua materna o en inglés (aún mediado por su lengua materna) en varios dominios de comportamiento. Interferencia incrementada.	1. Etapa inicial: los emigrantes aprenden inglés a través de su lengua materna. Se usa el inglés en aquellos pocos dominios (trabajo, gobierno) en que no se puede utilizar la lengua materna. Interferencia mínima. Sólo unos pocos emigrantes saben algo de inglés.
Coordinado (‘Independiente’)	3. Tercera etapa: las lenguas funcionan una independientemente de la otra. El número de bilingües llega al máximo. La segunda generación durante la niñez aprende el inglés como lengua materna. Interferencia estabilizada.	4. Cuarta etapa: el inglés ha desplazado a la lengua nativa en todos los dominios menos en el privado y en otros de carácter restrictivo. Declina la interferencia. En la mayoría de los casos ambas lenguas se usan independientemente; en otras, la lengua materna es mediada por la inglesa (caso contrario de la primera etapa pero el mismo tipo)

Fuente: Fishman (1995, p. 143)

Se observa cómo el inglés va desplazando a las lenguas maternas de los inmigrantes del occidente europeo. Asimismo, esta explicación también es válida para describir la situación del aimara en la ciudad de Cochabamba. Como en la tercera etapa (cuadrante izquierdo inferior), la generación de hijos e hijas nacidas en Cercado, de padres migrantes, aprendieron el castellano y como en la cuarta etapa, el castellano también ha desplazado al aimara en casi todos los dominios, exceptuando el de la familia, pero con matices que se describen en el capítulo de resultados.

3.3 LENGUA E IDENTIDAD ÉTNICA

La lengua es una concreción particular de la facultad humana con la que las personas se comunican (Tusón, 2009). A su vez, cada lengua permite a los seres humanos organizar el mundo. “Las lenguas presentan diferencias en la manera de reflejar simbólicamente el mundo, esto es, en la forma en que *categorizan* o *codifican* la experiencia de sus hablantes” (Corder, 1992, p. 71). Es por eso que la lengua es portadora de conocimiento.

La lengua también es el canal principal por el que se transmiten los modelos de vida, por el que una persona aprende a actuar como miembro de una sociedad a través de diversas instituciones sociales como la familia, la comunidad y adopta la cultura (Halliday, 1994). La lengua, por esos significados sociales, distingue a un grupo y todo aquello que diferencia un grupo de otro constituye la identidad de éste.

El concepto de identidad étnica es amplio y complejo. Se encontró dos perspectivas para comprender la relación de lengua e identidad étnica, una desde una posición psicosocial y otra desde una ideológica.

Desde la posición psicosocial, Fishman señala que la lengua es un símbolo por excelencia de la etnicidad.

Anything can become symbolic of ethnicity (weather, food, dress, shelter, land tenure, work, patterns of worship) but since language is the prime symbol system to begin with and since it is commonly relied upon so heavily (even if not exclusively) to enact, celebrate and ‘call forth’ all ethnic activity, the likelihood that it will be recognized and singled out as symbolic of ethnicity is great indeed⁵ (Fishman citado por Sichra, 2003, p. 30)

Muchas otras cosas pueden ser símbolos de la identidad, pero la lengua tiene funciones determinadas en la conservación y expresión de la etnia. (Ibid). La lengua da cuenta de la

⁵ Cualquier cosa puede volverse símbolo de etnicidad (ya sea comida, ropa, construcción, tenencia de tierra, artefactos, trabajo, ritos) pero dado que la lengua es el sistema primario de símbolos y dado que es utilizado tanto (si no exclusivamente) para representar, celebrar y generar toda actividad étnica, la posibilidad de ser reconocida y escogida como símbolo de etnicidad es ciertamente grande. (La traducción es de Sichra, 2003)

paternidad, expresa patrimonio y sostiene la fenomenología. (Fishman citado por Appel y Muysken, 1996). Estos elementos constituyen las dimensiones de la etnicidad:

- a) *La paternidad*, la etnicidad se experimenta como una constelación heredada, adquirida de los padres del mismo modo en que ellos lo adquirieron de los suyos y así sucesivamente hacia el pasado. En ese sentido, la etnicidad está unida al sentimiento de continuidad.
- b) *El patrimonio* es el legado de la colectividad, son perspectivas y comportamientos que nos definen como ser los modelos pedagógicos, música, ropa, ocupaciones específicas, etc. que también de algún modo se heredan de las generaciones anteriores.
- c) *La fenomenología* está relacionada con las dos anteriores, porque es el significado que se atribuye a la paternidad (a la descendencia como miembros de una colectividad) y patrimonio (legado étnico). La fenomenología tiene que ver con las actitudes subjetivas de los individuos hacia su pertenencia a un grupo étnico.

Asomando este concepto a la realidad de la lengua en la familia acompañada, se puede decir que la lengua aimara como herencia y patrimonio es notable en algunos miembros de la familia. Al ser el patrimonio la dimensión más importante de la etnicidad, la interrupción de la transmisión del aimara de una generación a otra expresa un cambio en la identidad de los miembros que no hablan el aimara.

Desde una posición más ideológica y etnográfica, Bartolomé (2006) señala que cualquier narrativa identitaria no puede ser entendida al margen de la historia y del contexto social dentro de los cuales se construye. Es por eso que, a partir del estudio en poblaciones indígenas de México, propone un concepto de identidad étnica señalando que puede ser generalizable para otros contextos indígenas de Latinoamérica.

La identidad étnica se construye como resultante de una estructuración ideológica de las representaciones colectivas derivadas de la relación diádica y contrastiva entre un “nosotros” y los “otros” (...) La identidad en tanto construcción ideológica cambia junto con los contenidos culturales y contextos sociales en los que se manifiesta, no hay identidades inmutables sino procesos sociales de identificación. (Bartolomé, 2006, p.63-81)

Al ser la identidad una construcción ideológica, es decir que es algo abstracto como las matemáticas, Bartolomé señala a la lengua como a la culinaria, la indumentaria, a los rituales colectivos entre otros como referentes identitarios, como indicadores que demuestran la presencia de una alteridad, proveniente de una tradición cultural difícilmente visualizable o comprensible en otros términos.

En América Latina, las elecciones identitarias de las poblaciones indígenas no han sido tan libres, señala Bartolomé, porque millones de indígenas han renunciado a su cultura intentando superar el estigma asociado y acceder a la identidad nacional que los estados ofrecen. Sin embargo, hoy, como también señala Sanjinés (2009) para el caso boliviano, las poblaciones indígenas que migran a las ciudades siguen viviendo discriminación debido a las estigmatizaciones étnicas heredadas de la colonización.

En esa renuncia a la identidad étnica, la lengua también va incluida. Macario, un miembro de la familia acompañada, señala que, cuando llegó a Cochabamba, las personas se avergonzaban de hablar aimara, porque si hablabas, te trataban mal, él señala que no se avergonzó de hablar su lengua, pero para evitar ese maltrato, decidió dejar de hablar. La vergüenza ha sido y es un sentimiento producto de las estigmatizaciones étnicas que, en este caso, provoca el silencio del aimara.

En ese sentido, Green desde las luchas de los pueblos indígenas postula que “la lengua indígena supere su función de comunicación y pensamiento, para convertirse en un símbolo de prestigio, de identificación, en un símbolo político de unidad de pertenencia” (1996, p.4).

3.4 POLÍTICA Y PLANIFICACIÓN LINGÜÍSTICA

Sichra señala que “una política lingüística surge en contextos donde hay un conflicto social o lingüístico latente o expreso. Este conflicto generalmente tiene que ver con la búsqueda de expansión o establecimiento de espacio de poder a través de una lengua” (2005, p. 165). De esta situación da cuenta la historia de las lenguas indígenas de América Latina, que han sido subordinadas frente al castellano o portugués por las políticas en general de los estados nación. Como señala Abadio Green (1996, p.4), las lenguas indígenas tienen las mismas historias de los pueblos que las hablan o que las hablaban.

De acuerdo al nuevo contexto político sociocultural en América Latina, como ser el reconocimiento como lenguas oficiales a las lenguas indígenas, en el caso de los países de Bolivia y Ecuador, se puede entender como política lingüística a:

La actividad dirigida por los estados o el gobierno de un determinado país para reglamentar y/u oficializar los espacios y contextos de uso de las distintas lenguas que se hablan en su territorio, así como la regulación de las maneras en que se impartirá su enseñanza, su promoción en distintos medios audiovisuales y escritos, etcétera. (Flores y Córdova, 2012, p.121)

La concreción de una política lingüística conlleva acciones que dan origen a una planificación lingüística. Cooper (1997, p. 60) menciona que “la planificación lingüística comprende los esfuerzos deliberados por influir en el comportamiento de otras personas respecto de la adquisición, la estructura o la asignación funcional de sus códigos lingüísticos”. En ese sentido, cuando se habla de planificación lingüística, se habla del status, corpus y adquisición de las lenguas.

Planificación de status y corpus

Se entiende la planificación de status como “el lugar social que se le desea dar a una lengua o conjunto de lenguas en el marco de un determinado territorio, puede ser éste nacional, regional o internacional” (Sichra, 2005, p.169). Cooper también la denomina como la planificación funcional de la lengua.

Ampliando un poco más el término la planificación de status, ésta:

[...] hace referencia a los procesos por los que se modifica el status atribuido a una lengua o variedad de lengua, es decir, a cómo se dota o se priva a una lengua, o una variedad, del status de lengua oficial; a cómo se instaure o se prohíba el empleo de una determinada variedad como medio de instrucción en la educación; a cómo se añade o se borra a una lengua en el repertorio de las que se admiten en un determinado contexto. En todos estos, será un organismo o una institución con poder para hacerlo quien confiera el nuevo status y quien, al mismo tiempo, arbitre otro tipo de medidas en que apoyar su decisión. (Christian, 1992, p. 244)

En ese sentido, como señala Sichra (Ibid), la planificación de estatus implica decisiones políticas que realizan las agencias gubernamentales, que son las que deciden, por ejemplo, cuál va a ser la lengua oficial de una nación, qué lengua deberá usarse para legislar, en los juzgados, para la educación, etc.

La planificación de corpus, por su parte, se entiende como “las acciones programadas para actuar sobre la lengua en sí misma a nivel intralingüístico” (Ibid., p. 170). También se entiende la normalización de una lengua como la unificación de su uso idiomático (Godenzzi citado por CEPOS, 2011) lo que implica elaborar un sistema de escritura, fijar las normas ortográficas, definir un modelo estándar de habla, elaborar igualmente un diccionario y una gramática normativa (Sichra, 2005, p. 169).

Como parte de ese proceso de normalización de la lengua aimara y quechua en Bolivia, en 1984 se aprobaron alfabetos. Con respecto a la escritura aimara, aún está en debate la elisión o no elisión vocálica. Sin embargo, estas discusiones y avances en las acciones de normalización son realizadas en ámbitos académicos, instituciones educativas estatales y a

veces organizaciones indígenas. Por lo que estas agencias no siempre gozan de legitimidad ante la comunidad lingüística, lo cual hace difícil su labor en tanto difusión y aceptación de las normas entre los hablantes (Ibid). A esto se suma, en el caso del aimara como en el de otras lenguas, que los hablantes de variedades dialectales no se vean identificados o representados en las acciones de la normalización.

Adquisición de las lenguas

La adquisición de la lengua como una acción de la planificación lingüística se fundamenta en el argumento de que la difusión de la lengua y sus usos implica el aumento de los usuarios. Cooper (1997) señala 3 objetivos de la adquisición de las lenguas:

- a) Cuando se trata de la adquisición de la lengua como segunda lengua o lengua extranjera.
- b) Cuando se trata de la readquisición de la lengua por poblaciones para las cuales era una lengua ancestral.
- c) Cuando se trata del mantenimiento de la lengua, porque el mantenimiento de una lengua implica su adquisición por la generación siguiente. “Cuando una lengua se va perdiendo, el porcentaje que la adquiere en generaciones sucesivas es cada vez menor, para prevenir las pérdidas, hay que mantener lo adquirido” (Cooper, 1997, p.189).

Desde la investigación, interesa el inciso c), la adquisición como mantenimiento de la lengua en la familia. En la investigación realizada por Gutiérrez (2011) se señala que el aimara se mantiene vital en las familias migrantes en Cochabamba, ya que:

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. (2011, p.134)

En las familias acompañadas por Gutiérrez, los niños y jóvenes son bilingües en ambas lenguas, es decir el aprendizaje del aimara en las nuevas generaciones es una manera de garantizar el mantenimiento de la lengua.

Sin embargo, desde nuestra investigación se constata lo contrario, el aimara se habla en la familia acompañada, aunque su uso no es prioritario. El mantenimiento de la lengua se concentra en personas adultas mayores (abuelitos mayores a 80 años) y ya no así en las generaciones que le siguen, incluso en los miembros que son bilingües en aimara y castellano. Además, las generaciones de hijos e hijas nacidas en la ciudad son bilingües incipientes, conocen palabras y frases en aimara gracias al contacto con sus abuelos.

Planificación lingüística desde abajo hacia arriba

Una de las críticas a la planificación lingüística que Sichra (2005, p.167) señala es “que es una actividad institucional que se refiere a espacios formales, dirigida a los usos oficiales y públicos, no al uso casual y cotidiano”. Asimismo, Fishman, citado por Sichra (Op cit., p.180) señala:

Las lenguas maternas son autosuficientes y una nueva generación no espera ir a la escuela para conseguir su lengua materna. La consigue generalmente en la casa, en la comunidad, en la vecindad entre las cosas queridas que forman la identidad del niño.

Entonces, la planificación lingüística debería tener también que entenderse como acción en los espacios íntimos y cotidianos como la familia y agrupaciones propias en el caso de los inmigrantes aimaras en sectores urbanos porque en estos las lenguas indígenas también están siendo desplazadas.

Asimismo, la planificación lingüística, como se señalaba en párrafos anteriores, es pensada y tratada en y desde ámbitos académicos e institucionales, entonces esto debería revertirse, es decir que los hablantes sean los que realicen prioritariamente también acciones de planificación lingüística.

Una política o una planificación sobre la lengua indígena o minoritaria le corresponde a la propia cultura indígena, de acuerdo a sus propias necesidades y aspiraciones. Eso significa autonomía en las decisiones y en la elección de las opciones que mejor le convengan, lo contrario significa que la lengua indígena es subordinada, dominada o asimilada a las políticas estatales o institucionales de la cultura dominante. (Mamani, 2004, p.89)

A su vez, las iniciativas propias de los hablantes, como señala López “no deberían tratarse distanciadas de los territorios en los cuales se los habla y usa” (2006, p. 136). En el caso de los inmigrantes, se debe mirar a las comunidades de origen para generar vínculos de pertenencia. “Es esta perspectiva territorial y localizada del lenguaje la que nos permite restaurar y comprender la cercana relación existente entre lengua y cultura; y vincular estrechamente los idiomas con los valores, conocimientos, prácticas culturales y aun sentimientos de sus hablantes” (Ibid).

3.5 MIGRACIÓN

La migración es entendida como un fenómeno social del que emergen nuevas realidades fruto de la interacción entre sociedades de origen y de destino (Ceplag, 2012, p.5) El fenómeno de la migración se explica “por el desplazamiento estacional o definitivo de personas y familias provenientes de las áreas rurales, tanto como la migración entre ciudades y a otros países” (Cielo y Vásquez, 2010, p.11).

Se distinguen dos tipos de migración, una al interior de un país y otra al exterior:

- a) Se denomina migración interna “cuando la persona ha cambiado de residencia una o más veces, es decir que ha vivido en dos o más lugares, dentro del territorio nacional” (Ceplag, 2012, p. 209).
- b) Migración internacional es cuando “la persona a lo largo de su experiencia migratoria, en algún momento ha residido en algún lugar fuera de las fronteras del país” (op.cit., p. 210).

En el contexto de sociedades como la boliviana, la migración ha sido un “fenómeno masivo de desplazamiento de población debido a los problemas estructurales de la economía boliviana acaecidos a lo largo de su historia” (Ledo, 2012, p.18). Siles (en Acción Andina, 2010) identifica dos momentos histórico-políticos en Bolivia que provocaron ese desplazamiento masivo de indígenas al área urbana: la Revolución Nacional del 1952⁶ y la implementación del modelo neoliberal de 1985⁷.

En Bolivia, las familias ligadas en mayor o menor grado a los espacios rurales son las más afectadas por la pobreza crónica (De la Torre, 2004) debido a la insuficiencia de la producción agrícola, las condiciones climáticas adversas, así como la cada vez menor disponibilidad de tierras, lo cual ha sido razón y continúa ocasionando el abandono del campo y la migración a las ciudades.

El movimiento migratorio, en el caso boliviano, ha sido marcado por el desplazamiento de poblaciones indígenas de la zona altiplánica a las ciudades capitales de departamentos como Cochabamba, Santa Cruz y La Paz. En el caso de Cochabamba, Ledo (2012) señala que esta ciudad se “altiplanizó” porque la magnitud de inmigrantes procedentes y nacidos en el Altiplano (departamentos de La Paz, Oruro y Cochabamba) creció en el tiempo. De 24 mil habitantes en 1976 se incrementó hasta llegar a 189 mil habitantes en año 2009, que en porcentajes del total de la población de la ciudad de Cochabamba se traduce en el 44%. Datos que deben interpelar cuando se piensa en políticas sociales, culturales y lingüística en la ciudad de Cochabamba.

Por otro lado, Antequera (2010) señala que la migración en nuestro contexto no debe entenderse como un movimiento lineal, donde el migrante se traslada definitivamente de un

⁶ Con la Reforma Agraria y la abolición del latifundio en 1952, “se originó un proceso de liberación de la fuerza laboral, que más tarde, aquejada por el minifundio precipitó corrientes emigratorias.” (Siles en Acción Andina, 2010, p. 255).

⁷ Ese año se implementó la Nueva Política Económica, lo que provocó el despido de “más de 150 mil trabajadores (hasta 1996) que, con un promedio de 5 miembros por familia, equivalían a 750 mil personas desamparadas, libradas a su propia suerte, abriéndose las puertas a la emigración” (Siles en Acción Andina, 2010, p. 256)

lugar a otro, sino en la lógica del doble domicilio, “un cambio de la residencia principal, que implica un vínculo distinto con la comunidad de origen. Este vínculo tiene razones tanto culturales como económicas” (p. 31).

La familia complementa su economía con el trabajo agrícola en la comunidad, es decir, se trasladan allí en la época de siembra y cosecha y de esa manera se asegura la provisión de alimentos, especialmente de papa. El cultivo de la tierra permite el derecho sobre las mismas. Antequera señala otra condición más para mantener el derecho sobre la tierra, la asunción de cargos, como ser el de autoridad indígena.

Migración, educación y lengua

En general, la migración desde la sociolingüística es vista como un factor de pérdida, desplazamiento o muerte de la lengua. El migrante indígena en el proceso de integración y acomodación a la nueva sociedad abandona su lengua.

Cuando una persona se desplaza del campo a la ciudad, se enfrenta a nuevas estructuras sociales, económicas y políticas. Mufwene (2002, p. 22) señala que estas dinámicas socioeconómicas pueden afectar positivamente o negativamente a la vitalidad de las lenguas.

[...] languages do not have independent lives from their speakers [...] languages co-evolve with their speakers. Language shift, which is the main cause of language endangerment and death, is part of this adaptive co-evolution, as speakers endeavour to meet their day to-day communicative needs.⁸

Al ser la lengua constitutiva de la persona, no se puede entenderla sin tener en cuenta a la persona y al contexto donde la persona se desenvuelve. Asimismo, López (2014, p.8-9) señala que la migración interna acelera su desplazamiento “frecuentemente, un hablante de la lengua A se mueve hacia un área de lengua B, y, por lo tanto, utiliza el castellano como lengua

⁸ [...] las lenguas no tienen una vida independiente de sus hablantes [...] las lenguas co-evolucionan con sus hablantes. El desplazamiento de una lengua, que es la principal causa de desaparición de las lenguas y muerte, es parte de esta adaptación co-evolutiva, los hablantes se esfuerzan por cumplir con sus necesidades comunicativas día a día. (Traducción mía)

franca”. La función social de las lenguas indígenas en las ciudades disminuye porque los servicios públicos, la educación y los medios de comunicación son en castellano. A ello se suma el bajo prestigio que tiene las lenguas indígenas producto de la discriminación étnica.

Así también, muchos padres y madres indígenas que viven en las ciudades socializan a sus hijos en la lengua hegemónica, en este caso el castellano. Entonces la transmisión intergeneracional de la lengua se interrumpe. López (2014) señala que los padres indígenas socializan a sus hijos en la lengua hegemónica para “facilitar su acceso a la educación formal [...], al empleo y a la vida citadina en general (p.11). Además, que este fenómeno no solo se da en las áreas urbanas, sino también que se está extendiendo en las comunidades rurales.

Dos modalidades educativas: EIB y EIIP

Bolivia transitó de la Educación Intercultural y Bilingüe a la actual Educación Intracultural, Intercultural y Plurilingüe. La primera modalidad educativa, EIB, promulgada bajo la ley 1565 de Reforma Educativa declaraba a la educación Intercultural y Bilingüe. Lo intercultural se expresaba en abordar contenidos de la cultura de donde viene el educando como de la cultura occidental y lo bilingüe en que el educando aprenda a leer y escribir en su propia lengua seguida del castellano como segunda lengua.

A pesar de los cambios que la EIB significó en la formación de maestros, elaboración de materiales, participación de los padres de familia u otras instituciones en la educación para el caso boliviano, una de las observaciones que se le hace en general a la EIB es que está se ha restringido al ámbito escolar.

“La interculturalidad ha tendido crecientemente a sobrepasar las barreras del marco educativo. De hecho hay una cierta obviedad en esta idea, una especie de profecía autocumplida pues desde el momento mismo que se comenzó a pensar la educación intercultural se pudo ver que la interculturalidad no podía ser un hecho circunscrito nada más al aula o a la comunidad educativa, tal cuestión ha ido cayendo por su propio peso en la medida que las propias comunidades y organizaciones indígenas han percibido las limitaciones que circunscriben el hecho intercultural nada más que al aula”. (Bello, 2009, p.72)

Así también en la valoración de la EIB de los estudiantes de la segunda promoción de la Maestría en Educación Intercultural Bilingüe del Proeib Andes, resaltan que la EIB se redujo a las poblaciones rurales.

La EIB es un enfoque educativo reducido a lo escolar y rural que enfatiza lo lingüístico con predominio en la enseñanza de la escritura de la(s) lengua(s) (con carácter transicional). La cultura es considerada sólo con carácter folclórico y la interculturalidad es integracionista (asimilacionista) y fragmentada. No cuestiona estructuras de poder ni la inequidad. La participación de los representantes comunitarios y de la comunidad es nominal (funcional) ya que no articula con los proyectos políticos de las nacionalidades y pueblos. (PROEIB Andes, Taller Colectivo, 2001)

Pensar que la interculturalidad es un problema de las poblaciones indígenas, “dificulta las reales posibilidades de la construcción de una ciudadanía diferenciada que involucre a la comunidad política en su conjunto de paso a los pueblos indígenas como el único depositario potencia y simbólico de dicha ciudadanía” (Bello, 2009,p. 73) En se sentido se proclama una interculturalidad como “una forma de mirar la sociedad en su conjunto” (Ibid.) Para ello también se recupera una definición de la EIB de los estudiantes de la cuarta versión de la Maestría en Educación Intercultural Bilingüe del Proeib Andes.

La EIB es un proyecto sociocultural y educativo en permanente construcción, propuesto por y desde los pueblos originarios que buscan la transformación de la sociedad en su conjunto. Se sustenta en el fortalecimiento y desarrollo de las lenguas, cosmovisión, saberes, conocimientos, historia y territorialidades de las culturas indígenas para recuperar su dignidad como pueblo o nación. (PROEIB Andes, 2006, Taller colectivo 4ta. promoción).

Esta definición reconoce la autonomía a pensar la educación desde las naciones indígenas que no excluye a otras, como también el reconocimiento de su conocimiento y espacios de formación propia. Como un desafío de la EIB Moya señala “Apoyar la participación de los pueblos y comunidad, a través de sus organizaciones tradicionales y modernas para fortalecer los proyectos educativos de vida antes que los servicios educativos” (P. 2009, p. 52). En contextos de migración, como en la ciudad de Cochabamba, se visibilizan espacios

formativos de poblaciones aimaras, como resultado de la organización de residentes. ¿Cómo apoyar las formas organizativas y espacios formativos de los migrantes aimara desde la EIB? Son algunos de los desafíos que Moya plantea.

Asimismo, la definición de EIB de la cuarta promoción de la Maestría en EIB también alude a la intraculturalidad, cuando señalan “el fortalecimiento y desarrollo cosmovisión, saberes, conocimientos, historia y territorialidades de las culturas indígenas”. , El art. 6 señala de la ley 070 de la educación boliviana señala que “La intraculturalidad promueve la recuperación, fortalecimiento, desarrollo y cohesión al interior de las culturas de las naciones y pueblos indígena originario campesinos, comunidades interculturales y afrobolivianas para la consolidación del Estado Plurinacional, basado en la equidad, solidaridad, complementariedad, reciprocidad y justicia.”

Términos como desarrollo y fortalecimiento se repiten en ambas definiciones. Ambas cualidades también invitan a mirar o reconocer otros ámbitos de socialización y formación como la familia y la comunidad tanto en el territorio propio como en el de situación de migración. Estos son desafíos que se plantea a la actual modalidad educativa boliviana. En este modelo educativo se incorpora la intraculturalidad y cambia lo bilingüe por lo plurilingüe.

Es plurilingüe porque se señala el uso de las lenguas indígenas originarias juntamente con el castellano en todo en todo sistema educativo en tanto lenguas de instrucción como de asignatura, además de una lengua extranjera. En poblaciones monolingües donde el castellano es de predominio, como en las ciudades capitales se debe enseñar esta como primera lengua y como segunda las lenguas originarias. Cochabamba al ser considerado un territorio predominantemente quechua, emplea esta lengua como segunda habiendo incluso fuerte presencia de otras poblaciones, como la aimara. Entonces cómo abordar desde el actual modelo educativo esta situación, es otro desafío que se le plantea.

3.6 ALGUNOS ESTUDIOS ACERCA DEL TEMA DE INVESTIGACIÓN

Los estudios que orientaron la presente investigación fueron de Gutiérrez (2011), por la permanencia de la lengua aimara en situaciones de migración interna en Cochabamba y de Ramos (2013) en cuanto a la presentación de los hallazgos.

La investigación de Delia Gutiérrez (2011) “La continuidad de la lengua aymara en Cochabamba” describe y analiza los procesos sociolingüísticos que permiten la continuidad del aimara en las familias inmigrantes. El estudio se realiza con 4 familias de un núcleo familiar que provienen de Ch’apich’apini (La Paz) y que tienen sus domicilios en la zona sur de la ciudad de Cochabamba, barrio Victoria Bajo. Gutiérrez demuestra que el aimara prevalece principalmente en el dominio de la familia y en otros como la iglesia y el mercado de la Pampa (la cancha). La lealtad de sus miembros hacia el aimara se explica generacionalmente. Son varios los factores que favorecen la continuidad del aimara, entre ellos está la relación con la comunidad de origen a través de la producción agrícola y la reproducción cultural en el lugar de residencia en Cochabamba. La investigación de Gutiérrez aportó con aspectos teóricos por la afinidad de los temas y los hallazgos permitieron contrastar realidades.

La investigación de Maricela Ramos (2013) “Gachri’ ni guchru’ gu’huaja: Procesos socioculturales y sociolingüísticos de la comunidad de Santo Domingo del Estado” analiza el uso de la lengua triqui, donde se evidencia la fuerte relación con la cultura. Se exponen dos espacios, el temazcal y el fogón que demuestran cómo se nutren y dependen entre ellas, la lengua y la cultura. El aporte del trabajo de Ramos a la investigación inspira en cómo organizar el capítulo de los resultados, puesto que la investigadora obtiene de su mismo estudio la fuente metodológica para presentar los hallazgos. Ella explica el capítulo de resultados desde la estructura de temazcal.

Capítulo 4: Resultados

El capítulo de resultados está organizado en dos partes, en la primera se presentan datos de origen y asentamiento actual de la familia acompañada y, en la segunda parte se presentan los hallazgos de la investigación.

PARTE I. ACERCA DE LA COMUNIDAD DE ORIGEN Y EL LUGAR DE RESIDENCIA ACTUAL

El caso estudiado es una familia compuesta por cuatro generaciones. La primera y segunda generación es nacida en la comunidad de Joronco, Oruro y la tercera y cuarta generación en el barrio Campo Ferial de Cercado, Cochabamba, lugar de residencia actual de todas las generaciones, por lo que se presentará información de ambos lugares.

4.1 JORONCO, LA COMUNIDAD DE ORIGEN

Joronco es una comunidad que junto a Lirqu, Urku Urkuni y Jaqi Ampara constituyen el *ayllu*⁹ Taypi Urinsaya. A su vez este ayllu forma parte de los 7 ayllus que hacen a la *marka*¹⁰ Huayllamarca del Municipio de Santiago de Huayllamarca de la Provincia Nor Carangas del departamento de Oruro. (Ver Mapa 1)

Los ayllus Taypi Urinsaya, Qullu Urinsaya y Jisk'a constituyen la parte Urinsaya de la marka Huayllamarca y los ayllus Pampa Parqu, Qullu Parqu, Mitma y Tunka la parte de Aransaya. La población de la provincia Nor Carangas es de origen aimara, descendientes de los Señorios de Carangas.

⁹ El ayllu es una entidad territorial originaria de las tierras altas. “Está conformada por comunidades o *sapsis* que se encuentran asentadas en un territorio determinado cohesionados por centros rituales y sociales que mantienen instancias organizativas, instituciones y organizaciones propias, es la unidad económica, social, cultural y territorial, siendo la máxima autoridad el Tamani o Awatari (Chacha-Warmi)” Uru Uru Marka, 2014, p. 32.

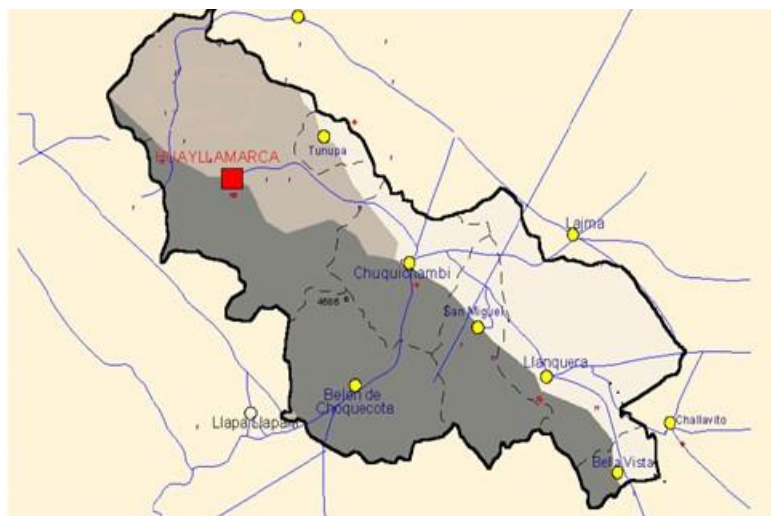
¹⁰ La marka es una entidad territorial y de gobierno de las tierras altas. Está conformada por sus respectivos ayllus y, a su vez, se divide en dos parcialidades bajo la lógica dual del Urinsaya-Aransaya.

Ilustración 1: Ubicación geográfica de la comunidad Jorongo

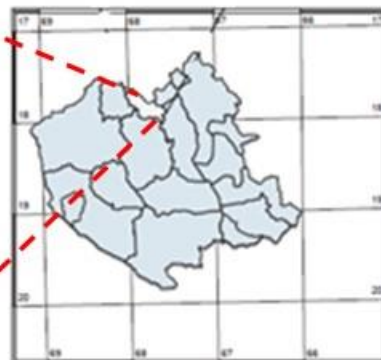
Jorongo comunidad de origen



Provincia Nor Carangas



Departamento de Oruro



La provincia Nor Carangas del departamento de Oruro se crea en septiembre de 1990 con su capital "Santiago de Huayllamarca" y con 7 cantones: Huayllamarca, Chuquichambi, San Miguel, Llanquera, Belén de Choquecota, Tunupa y Bella Vista y en 1999 se crean 2 cantones más, Puerto Ñequeta y Chojñuhuma.

La sección municipal de Santiago de Huayllamarca se encuentra entre los 3.750 y 4.900 m.s.n.m. Limita al Norte con la provincia Gualberto Villarroel del departamento de La Paz, al Sur con la provincia Carangas, al Este con las provincias Cercado y Saucarí y al Oeste con las provincias San Pedro de Totora y Carangas del Departamento de Oruro.

Tabla 7: Total de habitantes en el Municipio de Santiago de Huayllamarca, censo 2001 y 2012

	Total	Mujeres	Hombres
Censo 2001	6551	3098	3453
Censo 2012	5502	2948	2554

Fuente: Elaboración propia con datos censales de los años 2001 y 2012 del INE

La población del Municipio de Santiago de Huayllamarca se redujo. Así lo muestran los datos de los dos últimos censos de población y vivienda. Entre el censo del 2001 y el 2012 la población disminuye en 1049 personas. La disminución es más notoria en la población masculina (86% de la cifra). Desde la historia de vida de Lino Atahuichi, un miembro de la familia extensa, se observa que los hombres son los que salían primero de las comunidades de Huayllamarca, en un inicio eran viajes con retorno a ciudades como Oruro, La Paz, Cochabamba incluso a ciudades de Chile y Argentina. Posteriormente, después de conocer las ciudades, algunos se establecían en ellas. Asimismo, Antequera señala que las ciudades ofrecen mayores oportunidades laborales a los jóvenes y que “los hombres pueden trabajar en lugares que están fuera del circuito laboral tradicional, pues no tienen obligaciones familiares con la comunidad” (2011, p.32).

Tabla 8: Población por sexo y según grupo de edad en el Municipio de Santiago de Huayllamarca, censo 2012

Grupos de edad	Total	Hombres	Mujeres
0-3	343	184	159
4-5	180	95	85
6-19	1.133	590	543
20-39	1.285	702	583
40-59	1.344	737	607
60-más	1.217	640	577
Total	5502	2948	2554

Fuente: Censo 2012

La distribución de la población por edad y género muestra que la mayor parte de la población está entre las edades de 40 a 59 años y que hay más adultos mayores a 60 años que niños de 0 a 5 años. Debido a las migraciones antiguas y recientes de las poblaciones juveniles de las comunidades de Huayllamarca, hay menos población infantil y más población adulta mayor. Existen muchos abuelitos que viven solos porque sus hijos migraron a las ciudades.

Tabla 9: Población del Municipio de Santiago de Huayllamarca de 4 años o más, según idioma en el que aprendió a hablar, censo 2012

Idioma	Total	Hombres	Mujeres
Aimara	3303	1799	1504
Castellano	1664	889	775
Quechua	62	9	53

Fuente: Ficha resumen Censo 2012

Según los datos del Censo 2012 de Municipio de Santiago de Huayllamarca, el 64% de la población total mayor a 4 años aprendió a hablar en aimara, por lo cual se interpreta que esa población tiene como primera lengua el aimara aunque no muestran así los datos censales. El 32% de la población aprendió a hablar en castellano por lo cual también se interpreta que ese porcentaje de la población aprendió a hablar en castellano.

4.1.1 La población en Joronco

Volviendo a la comunidad de Joronco, en la actualidad, según los datos del ex-Jilacata del año 2014, se registraron 105 personas, distribuidas en 20 familias de apellidos Ramírez, Atahuichi, Calani, Tangara, Cruz y Condori, la mayoría con una relación de consanguinidad. Según datos del Censo de 2001, en Joronco habitaban 132 personas. También por esa vía se constata la disminución en la población, tal como se ve en los datos a nivel de municipio.

Es importante señalar que esta reducción es real, pero también es ficticia. Real, porque responde a desplazamientos, muertes u otros en la población como ilustra el caso de Lino y Torivia, quienes el 2001 fueron censados en Joronco y cuando el Jilaqata levantó los datos el 2014, ellos ya no vivían allá, vivían en Cercado, Cochabamba. Ficticia porque hay población que se desplaza a la comunidad para los censos y elecciones como el caso de Macario y sus hermanos, quienes no viven allá pero son nacidos en la comunidad. Esto lo hacen con el fin de captar recursos para su comunidad.

4.1.2 El pueblo de Joronco y la vivienda de Lino y Torivia

En el pueblo de Joronco se encuentran la escuela, el ambiente del corregidor, la capilla antigua hecha de adobe, una cancha de básquet y fulbito y una pequeña plaza. En el centro de ésta hay un mástil y alrededor bancas de madera y árboles de pino y khiswara. Alrededor de la plaza también hay viviendas de medias aguas, la mayoría hechas de adobe con techos de paja brava.

Ilustración 2: El pueblo de Joronco



Fuente: Brenda Atahuichi. Tomada el 2/01/15

La vivienda de Lino y Torivia (Primera generación de la familia acompañada) se ubica a unos 200 metros del pueblo de Joronco, tiene 4 habitaciones construidas de adobe con techo de paja brava y un cuarto pequeño con un fogón adentro. En el centro de la casa, llama la atención un pino enorme, según Lino este es mayor a Tomás, el segundo de todos sus hijos, quien en la actualidad tiene 63 años.

En los alrededores de la vivienda, a principios del año 2014, había plantaciones de haba, papa y alfa alfa.

Ilustración 3: La vivienda de Lino y Torivia en Joronco



Fuente: Brenda Atahuichi. Tomada el 2/01/15

4.1.3 El mallku de Joronco, los wak'us y el agua

El nombre de la comunidad viene del *mallku*¹¹ de Joronco, el cerro más alto de la comunidad. Este representa un *wak'u* (lugar sagrado) por lo cual es respetado y venerado. En este lugar las autoridades originarias realizaban ceremonias pero con el tiempo dejaron de hacerlo. Otros lugares sagrados en Joronco son el cerro Jukumariri, el cerro Pukara y las Apachetas.

Las apachetas son la acumulación de piedras que se encuentran en medio de los caminos, cuando las personas pasan por una, dejan una piedra, la cual antes es frotada en las rodillas. Te quita el cansancio del recorrido. También se dice que cuando un niño o niña pasa por una apacheta, crece.

Ilustración 4: Apacheta del cerro Jukumariri



Fuente: Brenda Atahuichi. Tomada el 1/11/14

Con respecto al cerro de Pukara, Adolfo Atahuichi, actual Sullka Awatiri, del ayllu Taypi Urinsaya, señala que antes cada 6 de enero, las autoridades originarias hacían rituales y se bailaba tarqueada para que haya buena producción y agua durante el año. Sin embargo en la actualidad ya no se realiza eso. “Así era la costumbre, los abuelos hacían eso, tal vez porque

¹¹ El Sullka Awatiri del ayllu Taypi Urinsaya señala que los cerros más altos son *mallkus*, el cerro de Joronco es uno de ellos.

ya no se hace, ya no llueve, me pongo a pensar” (De la entrevista a Adolfo Atahuichi. 22/08/15). En la comunidad de Joronco hay agua potable y agua para riego, pero ya no es abundante como era antes por la falta de lluvias, señala Adolfo.

El agua potable se almacena en un depósito y el agua para riego en un estanque, ambas provienen de una vena. Sin embargo, de estas aguas solo se benefician las familias Atahuichi, Tangara y Cruz, las más cercanas al pueblo. La casa de Lino también se beneficia de estas aguas. Las otras familias dependen de las lluvias, el riego es asecano y para el consumo diario se proveen de venas que están próximas a sus viviendas.

4.1.4 La escuela Joronco

La escuela lleva el mismo nombre de la comunidad. Está ubicada en el pueblo, tiene 15 alumnos (7 hombres y 8 mujeres), es multigrado de kínder a 6to de primaria y cuenta con dos maestros.

Una vez que terminan los grados en Joronco, los estudiantes continúan sus estudios en el núcleo de Huayllamarca o de Chujñauma, porque en ambas hay el nivel secundario.

4.1.5 La movilidad entre los sunis y pampas

La movilidad entre sus *sunis* (punas) y *pampas* (estancias) es una práctica que aún se mantiene en algunas familias de la comunidad de Joronco. En los meses de abril, mayo y junio, se quedan en la estancia, porque es tiempo de cosecha, en los meses de julio, agosto y septiembre se van a la puna, porque allá hay más campo para el pastoreo, además que allá se produce más cebada. Esta se almacena como forraje para el ganado, para la época de invierno, porque es donde menos alimento hay para los animales. Cuando cae nieve, no se los puede sacar a pastear y hay que alimentarlos en el corral. En el mes de octubre, se retorna a la estancia para la siembra, en noviembre y diciembre, enero se vuelve a la puna y se baja a la estancia para febrero, carnavales. Los hijos que asisten a la escuela, cuando es tiempo de estar en la

puna, se quedan en la estancia en la semana, a cargo de otra familia y los fines de semana se van a la puna.

La estancia de Lino y Torivia es cerca al pueblo de Joronco, es la vivienda que se muestra en la ilustración 3 y sus punas se ubican una en Jukumariri y otra en Phina Phinani.

El Sullka *Jilaqata* del *ayllu* Taypi Urinsaya señala que las personas que más se desplazan a las punas son los adultos mayores “Parejita de abuelos nomás viven allá, eso es triste. Los caminos ya están deteriorados, ya no camina la gente como antes” Como consecuencia de que las punas dejaron de ser frecuentadas, se tiene la erosión de las tierras de cultivo, porque ya no se hace el mantenimiento, porque tampoco se cultiva como antes y también se supo de la presencia de pumas ante la ausencia de habitantes.

4.1.6 Lo que se produce y cría en Joronco

En Joronco, como en la mayoría de las comunidades de Huayllamarca se produce papa, cebada, quinua, haba, oca y ahora, con ayuda de las carpas solares, se cultiva cebolla, zanahoria, tomate y otras verduras. Se crían ovejas, llamas, burros, vacas y algunas familias tienen chanchos.

En general, la producción de papa se ha reducido a 2 variedades, una es huaycha, papa que antes no se cultivaba en Huayllamarca, y sacambaya, papa para hacer chuño. Pocas son las familias que aún conservan semillas de variedades, en Joronco hay una pareja de abuelitos que aún cultiva variedad de papas antiguas como ser ch’iar imilla, wila imilla, ajari, yari, ankanchi. Asimismo, por la poca presencia de habitantes en las punas, no hay el cultivo de variedad de papa wayk’u que solo se producen en los cerros, donde a veces no ingresa ni la yunta y se debe sembrar con herramientas manuales como la picota.

Entre las plantas nativas se encuentran la khiswara, ñaka thola, supu thola, yareta, catos, paja brava, paja suave, ayrampu, chillka, keñua. Los animales que habitan son aves,

zorros, topos, viscachas, liebres y en los últimos tiempos se supo que hay vicuñas y pumas en las punas.

4.1.7 Semana Santa y la fiesta de la Virgen del Rosario

En Joronco hay dos fechas donde habitantes y residentes en otros departamentos se reúnen, una es en Semana Santa y otra el 1ero de octubre, festividad de la Virgen del Rosario. En Semana Santa, porque coincide con la época de cosecha, entonces muchos residentes viajan por ese motivo a Joronco. Se reúnen 3 días, viernes, sábado y domingo, realizan actividades deportivas y taurinas. El tercer día, a modo de despedida, bailan tarqueada en la plaza de Joronco.

El 1ero de octubre se celebra la fiesta de la Virgen del Rosario, el párroco de la iglesia de Huayllamarca celebra una misa en la capilla de Joronco. La fiesta está a cargo de un pasante, pero en estos últimos años, no lo hubo. Ante la ausencia de un pasante, los residentes y no residentes realizan una reunión comunada, una manera de celebrar a la Virgen como se hacía antes, sin bandas, ni bailarines de morenada.

4.1.8 Las autoridades originarias más allá del territorio

Las autoridades originarias del ayllu al cual pertenece Joronco son el Tata Tamani, la Mama Tamani, también conocidos como *Jilaqatas* y *mama t'allas*. El tiempo de duración del cargo es anual y el cambio de autoridad se realiza el 1 y 2 de enero de cada año.

Las autoridades originarias tienen responsabilidades específicas, que están explícitas en el documento Constitución de la Nación Originaria del Suyu Jacha Karangas (2014). Las funciones que deben realizar las autoridades son de carácter jurídico, político, administrativo, cultural y religioso (Choque, 2004). Entre otras, velar las colindancias, visitar a las familias que viven en la comunidad, intervenir en conflictos intra e inter familiares, celebrar actos rituales, usar de manera permanente los símbolos de autoridad originaria, etc.

Asimismo, Choque señala que “los *Jilaqatas* y *Mama T’allas* constituyen las máximas autoridades duales aimaras, son como la columna vertebral y nervio vital para la comunidad y que el ejercicio de autoridad demanda un sacrificio de economía, tiempo y esfuerzo” (2004, p.139). Las funciones de la autoridad originaria trascienden el territorio; por el tema de la migración, el cargo de autoridad originaria puede ser asumido por una persona que ya no vive en la comunidad pero que nació en ella. Al ser un cargo que rota entre las familias de la comunidad, aunque estas ya no vivan allá, pero tengan terrenos, deben ser asumidas por un integrante de la familia. Cuando un *Jilaqata* se presenta ante un grupo de residentes en una ciudad, este es recibido con el mismo respeto como en la comunidad y el *Jilaqata* también se presenta como en la comunidad, portando la vestimenta. Es decir, el *Jilaqata* sigue siendo la autoridad máxima para los residentes en otras ciudades.

Las autoridades originarias del año 2014 del ayllu Taypi Urinsaya eran residentes en Cochabamba, por lo que en abril de ese mismo año se presentaron como autoridades a los demás residentes de su ayllu en Cochabamba. De la reunión participó Lino, un miembro de la familia acompañada.

Ilustración 5: Jilaqata y Mamat’alla del ayllu Taypi Urinsaya 2014 en su domicilio en Cochabamba



Fuente: Brenda Atahuichi. Tomada el 8/04/14

Al extenderse las funciones del *Jilaqata* y *Mama T'alla* a los residentes de otras ciudades, también se reproduce la cultura y lengua aimara en los espacios urbanos. Por un lado, la autoridad originaria, en su domicilio de la ciudad de Cochabamba, se dirige a los residentes en aimara y por otro como se aprecia en la imagen anterior, la pareja porta la vestimenta y símbolos de autoridades originarias

Las vestimentas del *Jilaqata* y de la *Mama T'alla* son los símbolos culturales propios que los identifican como las más altas autoridades locales aimaras. Las vestimentas en el *Jilaqata* son: el *Tata Quri Wara*¹², la *warak'a*¹³, el poncho, la *wistalla*¹⁴, el *pututu*, la abarca y el sombrero. La *mama t'alla* porta: el *aguayo*, la *Qinaya Whipala*¹⁵, la pollera, la abarca y el sombrero. Cada parte de la vestimenta del *Jilaqata* y de la *Mama T'alla* tiene un significado simbólico que está relacionado con la cultura de la comunidad. (Choque, 2004, p.64)

Sin embargo, a pesar de que las autoridades originarias reúnen con los residentes en Cercado, no se observa de la misma manera la presencia de las generaciones nacidas en la ciudad. Donde se observa mayor participación de los jóvenes es en algunas de las actividades de la tarqueada como la entrada en carnavales en la Av. Guayacán, del Distrito 7 de Cercado.

4.2 BARRIO CAMPO FERIAL, LUGAR DE RESIDENCIA ACTUAL

El barrio Campo Ferial es el lugar donde hoy vive la familia acompañada para el estudio, la familia de Macario Atahuichi y Eulogia Copa. Su vivienda se ubica en la calle Guapurú s/n entre la Avenida del Ruiseñor y la calle Kolli.

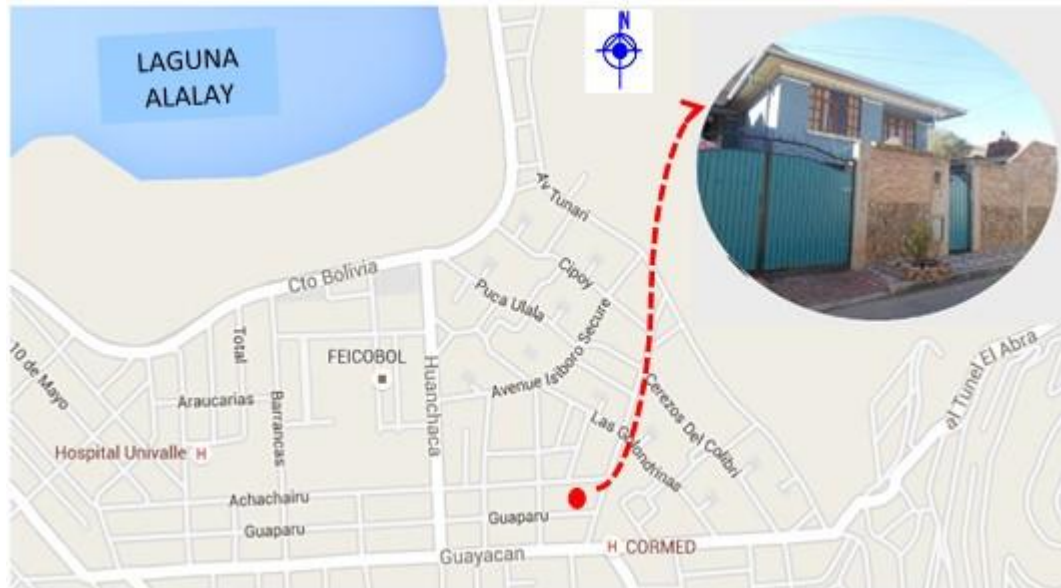
¹² El *Tata Quri Wara* (Choque 2002: 67) tiene un origen precolombino y se refiere al bastón de mando que los *Jilaqatas* portan como máximas autoridades aimaras.

¹³ *Warak'a* se llama al chicote que los *Jilaqatas* portan enroscado a su cuello. Según Choque (Op. Cit: 36) simboliza la potestad de autoridades judiciales para obligar al comunario a cumplir los mandatos de la comunidad.

¹⁴ La *wistalla* es una pequeña talega multicolor que sirve especialmente para manejar la coca en ocasiones especiales.

¹⁵ La *qinaya wiphala* es una pequeña banderita blanca que representa –según los lugareños- a las nubes y la fuerza reproductora de la *Pachamama*.

Ilustración 6: La vivienda de Macario y Eulogia en el Barrio Campo Ferial



Fuente: Mapa tomado de <https://maps.google.com.bo>

El barrio Campo Ferial forma parte del distrito 7 de la ciudad de Cochabamba, está ubicado al Noreste de la ciudad. Este barrio se constituyó en 1987 y lleva ese nombre por la limitación con los predios del Campo Ferial. La zona era propiedad de la familia Salazar¹⁶. Hoy el barrio comprende 10 manzanos, tiene una población de 840 personas. (Censo 2012).

Tabla 10: Población por sexo y edad de la OTB Campo ferial

Grupos de edad	Total	Hombres	Mujeres
0-3	78	35	43
4-5	35	16	19
6-19	240	114	126
20-39	319	143	176
40-59	122	51	71
60-más	46	18	28
Total	840	377	463

Fuente: Censo 2012

¹⁶ La familia Salazar era propietaria de una extensión grande entre las serranías de San Pedro y el Ticti, como 200 hectáreas que incluían el actual Campo Ferial. (Matutino Los Tiempos 19/09/2011)

La mayor población de la OTB Campo Ferial está concentrada en el grupo de edad entre los 20-39 años y las poblaciones menores en los grupos de 4-5 años y 60-más años. Respecto a las lenguas, el informe del Censo indica la lengua en la que aprendieron a hablar.

Tabla 11: Población según idioma en el que aprendió a hablar de la OTB Campo Ferial

Idioma	Total	Hombres	Mujeres
Castellano	616	292	324
Quechua	116	42	74
Aimara	23	7	16
Sin especificar	4	1	3
Total	759	342	417

Fuente: Censo 2012

Se identifica 3 lenguas que la población del barrio Campo Ferial aprendió a hablar. La mayor parte de la población aprendió a hablar en castellano, 616 personas; seguida del quechua con 116 personas y el aimara con una población reducida, 23 personas.

Macario y Eulogia, antes de llegar a vivir donde hoy es su casa, vivieron en una vivienda próxima al barrio, vivían en alquiler. Lino recuerda de quién Macario compró el lote de su vivienda y como era ese sector hace unos 25 años.

Lino: Esta pampa pasteaba los *k'ochalos*, de aquí pasteaba por esa pampa. Aquí donde tu casa, *tunqu yapu*, esto era *tunqu*, maíz era, así era.

Brenda: Conocías al dueño de aquí

Lino: Conozco, Don Doroteo [Rojas]¹⁷, aquí en la esquina, allí es su casa. Este lote del Doroteo era, toda esta pampa. Por aquí la sequía venía por la avenida, tu papá sabía traer la sequía por este lado. Toda esta pampa bofedal, *juqhu pampa* nomás era, *ch'ixi pampa*, hasta allá era, esa pampa polvadera, tierra nomás era. (Conversación con Lino. 12/11/14)

¹⁷ Don Doroteo Rojas fue un beneficiado de la distribución de tierras por efecto de la Reforma Agraria de 1952, el Latifundista era Salazar.

Lino recuerda cómo era el lugar donde hoy es la casa de Macario, habían sembradíos de maíz (*tunqu yapu*), habían vertientes de agua (*juqhu*), la gente pasteaba sus ganados.

4.2.1 La urbanización del barrio

El barrio Campo Ferial, al igual que sus colindantes, ha cambiado. No hay lote que no esté amurallado, ni calle que no esté asfaltada. Los vecinos tienen acceso a todos los servicios básicos, agua potable, luz, alcantarillado, gas domiciliario, teléfono. Cerca hay dos unidades educativas con los niveles Primario y Secundaria. La más antigua es Benjamín, unidad educativa donde estudiaron los hijos de Eulogia y Macario, y la unidad educativa 26 de Octubre.

El barrio Campo Ferial limita al sur con la Av. Guayacán, la cual se conecta con el túnel de El Abra. Esta avenida por la afluencia de movilidades y de personas ha provocado que las viviendas abran centros comerciales, centros médicos, farmacias, tiendas, café internet y peluquerías.

Una de las festividades del distrito 7 es la Entrada de la Avenida Guayacán, que se realiza en Tentación; de esta entrada participan distintos grupos de baile, entre comparsas, grupos autóctonos y otras danzas. Macario y Eulogia participan de esta entrada bailando en la Tarqueada Huayllamarca, grupo que reúne a residentes de Santiago de Huayllamarca que viven en Cercado, Cochabamba.

PARTE II. HALLAZGOS DE LA INVESTIGACIÓN

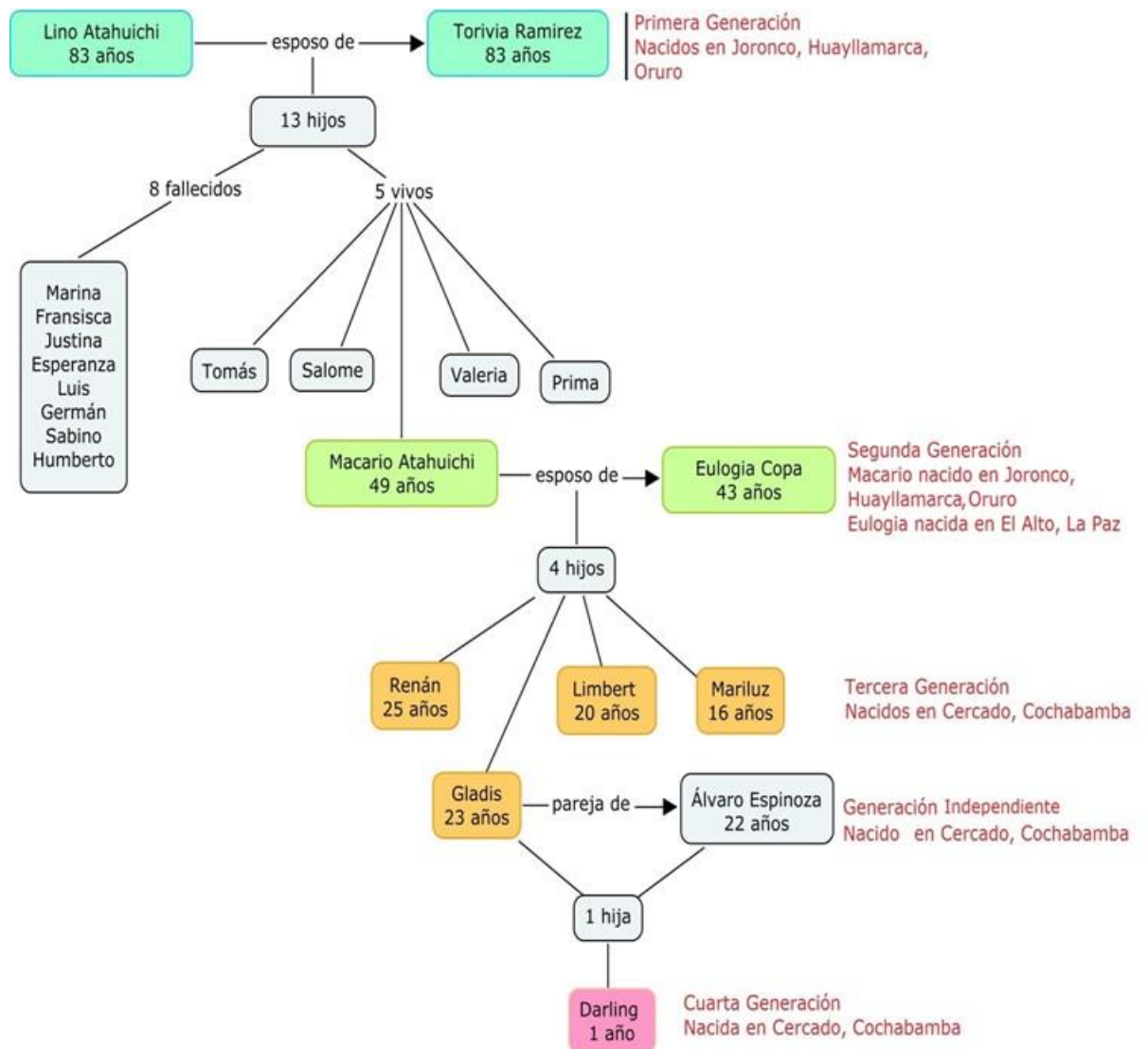
La investigación tuvo como objetivo analizar el desplazamiento del aimara en Cercado, Cochabamba, a través del estudio de caso de una familia extensa, cuyas generaciones tienen distintas historias de migración. Los hallazgos de la investigación están organizados en tres partes, en la primera se presenta datos de cada generación, en la segunda se explica la situación

del aimara en dos dominios, uno la familia u otro la tarqueada y finalmente, en el tercer punto se presenta las opiniones y percepciones del aimara.

4.3 ACERCA DE LOS MIEMBROS DE CADA GENERACIÓN

A continuación se presenta un árbol genealógico de la familia acompañada:

Figura 1: Árbol genealógico de Lino Atahuichi y Torivia Ramírez



Fuente: Elaboración propia

4.3.1 El mundo de Lino y Torivia, la primera generación

Lino Atahuichi y Torivia Ramírez nacieron en 1934, en Joronco, Huayllamarca. Se casaron cuando tenían 14 años. Lino fue a la escuela, Torivia no. Lino habla castellano y aimara y Torivia solo aimara. Tuvieron 13 hijos de los cuales 5 están vivos. Todos ellos viven en Cochabamba. Se vinieron a Cercado el año 2009, a los 75 años. A la fecha son 6 años que viven en esta ciudad.

El castellano de Lino por el contacto con instituciones del Estado

Lino hasta los 9 años, entre 1940 a 1942, era monolingüe aimara, su paso por la escuela fue el primer contacto con el castellano. “Ni una letrita no conocía, no conocía nada, cero siempre” señala Lino, al referirse al castellano. A eso se suma su paso por el cuartel, sus viajes a Arica, Oruro y La Paz y en las últimas 3 décadas a Cochabamba.

La generación de Lino fue la primera en asistir a la escuela, puesto que antes no había ninguna institución educativa en toda Huayllamarca. Cursó hasta 3ero, en lo que antes era el Nivel Básico y 4to curso en la escuela Chujñauma.

Lino: ¿Qué año era? 42 era. Esa vez no conocía nada mi papá, como no sabía nada, no sabe leer, nada, así nomás su corderito siempre. Entonces su papá del Clemente, era *Jilaqata*¹⁸ (...) entonces ha caminado casa por casa a notificar a sus padres para que vaya a la escuela sus hijos. ‘Cómo este pequeño, cómo va a ir, con quién va a ir’ ‘Con Clemente va a ir, con él va a vivir’ diciendo. Entonces he ido, ya como no sabía nada (...) no había nada, solamente ese libro Mis viajes, niño boliviano, eso nomás había (ríe), pero eso no se podía entender. (De la conversación con Lino A. 12/12/14)

Lino también recuerda su paso por la escuela como un tiempo difícil porque, por un lado, fue su primer contacto con el castellano y el primer año le costó aprender el abecedario. Por otro lado, como se quedaba en el pueblo de Huayllamarca durante la semana y los fines de

¹⁸ Autoridad originaria aimara, su cargo dura un año y una vez en la vida de una persona.

semana retornaba a Joronco, su comunidad, pasó tiempos duros por el tema de la alimentación y la vestimenta, como nos cuenta en el siguiente relato:

Brenda: Abuelito, ¿Te gustaba la escuela?

Lino: Sí, me gustaba nomás, pero he sufrido para qué decir, he sufrido mucho en Huayllamarca.

Brenda: ¿Por qué?

Lino: De comida, de vestimenta, así *khara kayu* nomás *khara ch'aki* nomás caminaba, por eso tenía abarquitas de cueritos, me lo hacía mi papá, con eso venía al pueblo, de vergüenza, de *p'inqa*, a la casa sé dejar, así *khara kayu* iba a la escuela, bien fríoooo, no había ni bancos, puro hecho de adobe, cuerito algunos han traído, los más grandes de mí, abusivos chicos había también, me sabían quitar así asientitos cueritos pequeñitos, cueritos de oveja me han quitado, así *khara* adobe nomás me sentaba, así *khara kayu*, nomás también. De ahí he sufrido mucho. (Conversación con Lino. 12/12/2014)

Lino recuerda que su papá le hacía abarcas de cuero de oveja y con eso iba al pueblo de Huayllamarca, pero le daba vergüenza (*p'inqa*) usarlas en la escuela por lo que prefería ir sin ellas (*khara kayu*). En una conversación, Lino me comentó que algunos de sus compañeros usaban zapatos, por eso le daba vergüenza usar abarcas.

Asimismo, relata que los asientos en la escuela eran de adobe y usaban encima de ellos cueros de oveja como si fueran tapices y que habían compañeros que se los quitaban. Esto hace imaginar un poco cómo eran los incios de las escuelas en las áreas rurales en cuanto a infraestructura.

Después de su paso por la escuela, Lino a sus 20 años (1954), se fue al cuartel, para eso ya tenía 2 hijos. Estaba en el regimiento de la Provincia Curahuara de Carangas, de La Paz. Después de hacer el cuartel, se fue a trabajar a la Policía de Oruro por ½ año, donde un Sub Oficial le aconsejó leer, para aprender mejor el castellano. Posteriormente, Lino viajó

constantemente al Valle de Azapa¹⁹, Arica (Chile) ya sea a trabajar como recolector de tomates, aceitunas o por contrabando.

El aimara y la permanencia de Torivia en la comunidad

Torivia, como se señaló antes, es monolingüe, “aimara cerrada” en las palabras de Eulogia, su nuera. Torivia no fue a la escuela, pero ya mayor, pasó por un curso de alfabetización en Joronco. Eulogia recuerda que con sus hijos le mostraron las vocales para saber si las recordaba, Torivia no las reconoció, ella olvidó lo que aprendió en el curso.

Por otro lado, mientras Lino viajaba, alguien se debía quedar al cuidado de los niños y del ganado, era Torivia quien ya siendo pareja de Lino, se hacía cargo de la familia, de los animales y de la producción, mientras Lino estaba ausente.

Eulogia: Es que nunca le ha traído [a Torivia], ha venido, así por 2 días, por 3 días a ver sus hijos, en cambio, el abuelo ha ido a Chile, ha ido a trabajar, tiene más conocimiento.

Brenda: Ella se quedaba, ¿No? En el campo.

Eulogia: Sí, dice que ella se quedaba con sus hijos, eso es lo que me cuenta. ‘Tu suegro se iba a Chile, yo tenía que estar con los ganados aparte de eso con tantos hijos’. (De la conversación con Eulogia C. 24/11/2014)

Torivia, ya de mayor, tampoco vino con frecuencia a Cochabamba, y si lo hacía, como señala Eulogia, venía por 2 o 3 días.

Lino se hizo bilingüe en aimara y castellano por el contacto con la escuela, el cuartel y por sus viajes a otros lugares. En cambio Torivia, por la no escolarización y la permanente presencia en la comunidad, se mantuvo monolingüe en aimara.

¹⁹ El valle de Azapa ha sido un lugar que atrajo no solo a personas de Bolivia como el caso de Lino, sino también a las poblaciones andinas de Parinacota (Chile). “Lecaros (1985), en un estudio de casos de migración de poblaciones andinas al valle de Azapa, concluye que ésta se debe a razones de tipo económico y social” (Mamani, 2005, p. 95) y que favorecieron en el caso de Chile la concentración de aimaras en la ciudad.

La llegada de Lino y Torivia a Cochabamba

Lino y Torivia fueron los últimos en venir a Cochabamba, ya que todos sus hijos viven hoy en esta ciudad. Llegaron el año 2009, debido a que Torivia estaba delicada de salud y necesitaba del cuidado de sus hijos y de atención médica. Lino y Torivia señalan que tuvieron que vender todo el ganado que tenían, no había nadie que los cuidara en Joronco.

Torivia: Wakña ukataqina, uwña ukataqina [...] k'ala aljarata.

Brenda: ¿Oveja, waca?

Torivia: Uka timax Wakanapiru antasis sarataina, k'ala aljarataina.

Lino: A la feria de Wakanapi, ahí he ido a vender, 3 terneras preñadas, para venir aquí. ¿Quién va a cuidar allá? No hay. A la fuerza le he dado, barato.

Torivia: Kuna sajрати kuna waka aljañaxa, k'ala. Uwija aljarjapjakirakta, ya esta carajo, k'ala.

Lino: Ahorita janiw utjiti uwija. (De la conversación con Lino y Torivia. 12/11/14)

[Torivia: Harta vaca, harta oveja tenía, no hay nada, [...] todo está vendido.

Brenda: Oveja, vaca.

Torivia: Ese tu tío ha llevado a Wakanapi, todo lo ha vendido.

Lino: A la feria de Wakanapi, ahí he ido a vender, 3 terneras preñadas, para venir aquí. ¿Quién va a cuidar allá? No hay. A la fuerza le he dado, barato.

Torivia: Qué malo, vender vaca. Hemos vendido las ovejas también, ya está carajo sin nada.

Lino: Ahorita no tenemos oveja. (De la conversación con Lino y Torivia. 12/11/14)

Una vez que llegaron a Cochabamba, primero vivieron en la casa de su hijo mayor Tomás, ubicada también en el barrio Campo Ferial, pero no se sintieron bien allí y solicitaron a los hijos de Macario les alquile la habitación donde hoy viven. Macario y Eulogia estaban aún en España, por eso solicitaron a los hijos de estos.

Eulogia: [Lino y Torivia] habían vivido una semana, cuando han llegado del campo, allí habían llegado y allí se han quedado a dormir una semana. (...) No se haigan entendido. Ya teníamos inquilinos en ese cuarto, allí había venido mi suegro. ‘Vamos a buscar otro inquilino’ [le dijo Renán a Lino], ‘Alquílame a mí pues’, le había dicho [Lino]. Me llama pues mi hijo, ‘Mami, el abuelito quiere alquilarse ese cuarto, cómo le vamos a alquilar’. ‘¿Dónde estaban viviendo?’, [Le pregunta Eulogia a Renán]. ‘Con el Tomás, un poco dice que se han sentido incómodos’ ‘Cómo vas a alquilar, si quieren vivir, que vivan’ [le dice Eulogia a Renán]. De ese modo, mi hijo había ido a comprar una cama, todo, porque, dónde van a dormir, ellos tampoco tenían, solo habían venido agarrado de su ropita, nada más. (De la conversación con Eulogia.13/11/2014)

Lino se dirige a la casa de Macario y Eulogia con la intención de que le alquilen una habitación, pero Renán, el hijo mayor, cuestiona esa intención porque son sus abuelitos. De ese modo, Lino y Torivia llegan a vivir a la habitación donde hoy viven. No pagaron alquiler pero sí hubo un tiempo en el que ayudaron en el pago de la luz y el agua.

La habitación de Lino y Torivia

Figura 2. Plano de la vivienda de Macario en el barrio Campo Ferial



Fuente: elaboración propia

La casa de Macario y Eulogia consta de 3 ambientes. El primero es la vivienda de dos plantas donde viven Macario Eulogia y sus hijos, en el plano se pinta con color celeste. El segundo ambiente es una habitación donde viven Lino y Torivia, en el plano se pinta con color mostaza. En tercer lugar, hay otra habitación más grande que es ocupada cuando se hacen la reuniones de residentes de la comunidad de Joronco, en el plano está pintada con color rosado; este tercer ambiente está pensado para ser una construcción de 2 o más plantas porque tiene la losa en vez de techo. Es una construcción aún no concluida.

Para ir a la habitación de Lino, hay que seguir la flecha roja que conduce al pasillo A (en el plano) y para ir a la vivienda de Macario la flecha roja que conduce al pasillo B (en el plano). Lino y Torivia viven en una habitación separada del resto de la familia, tienen un baño propio y afuera cerca de la puerta de su cuarto, una cocina a garrafa improvisada.

Hoy llovió. Cuando llegué, Lino y Torivia estaban en su cuarto, imagino por el frío. Primera vez que entro a su habitación, es amplia, tiene una ventana grande pero aun así hay poca entrada de luz. Lino dice que con la construcción de al lado, ya no entra luz. Torivia estaba echada en una cama grande de madera de 2 plazas. Un lado de la cama estaba apoyada contra la pared que da a la vivienda de Macario y Eulogia. Al otro lado de la cama, había un estante de madera con varias divisiones, a los pies del estante había una máquina de coser a mano. A los pies de la cama había talegos y encima de estos, polleras. Casi al centro del cuarto estaba un televisor encima de una mesa. En la pared que da al lote amurallado, había otro estante de madera, también con divisiones, en estos habían platos, vasos, copas y cerca este estante, en el piso habían ollas de aluminio y varios talegos blancos. (Del diario de campo. 14/11/2014)

Lino se hace cargo de todas las actividades cotidianas y tareas domésticas respecto a él y Torivia. Lino prepara el desayuno, almuerzo, lava la ropa, los utensilios, compra los víveres, va a la cancha, al banco y a otros lugares donde necesita ir. También Lino asea a Torivia, la baña o le lava el pelo y le da de tomar sus medicamentos. Torivia, por su delicado estado de salud, se queda en la cama o en la losa de cemento de la nueva construcción.

La salud de Lino y Torivia

Cuando iba a visitar a Lino y Torivia durante el trabajo de campo, en reiteradas veces el tema de conversación era el estado de salud de ellos. Torivia me respondía casi siempre con la palabra “dolor”, pues ella está delicada, le diagnosticaron asma, le duele la espalda, su postura forma un ángulo de 90°, no soporta estar de pie, ni mucho tiempo sentada en la silla. Come poco y prefiere tomar agua endulzada.

Lino: tu abuelita no duerme bien, se fatiga de noche, tosía, del estómago está mal, duele dice, torcedura, al baño nomás va, pero no hay nada en el baño. Me tuerce, dice pero muchas cosas he hecho tomar. Igual nomás está, debe estar mal, adentro siempre debe estar mal (...) carajo *llakisiptalla*, tenemos mucha pena. (Conversación con Lino. 29/12/2014).

Lino manifiesta su tristeza al ver a su esposa delicada. En muchas ocasiones, me dijo que se sienten cerca de la muerte. Sin embargo, Torivia aclara que ella no quiere morir, ella quiere vivir 10 años más para conocer a las parejas de sus nietos y nietas.

Lino: janiw jiwañ munxiti, satwa. Tunka marant ujtxia sat siw

Torivia: tunka marallant jaqhirixtalla. Ukata iñjirixtalla allchi yuqcha, allchi tullqa, int'irixtalla. Jumanak casarjirs iñjakirixta. Janiw jiwañ munxti naja. Jiwjañ munnixta,siw (refiriéndose a Lino). (De la conversación con Lino y Torivia, 29/12/14)

[Lino: No quiere morir, 10 años más quiero estar, dice.

Torivia: 10 añitos más puedo vivir. Después, puedo conocer a su esposa del nieto, a su esposo de la nieta, puedo ver lo que ustedes se casan, a ver. No quiero morir yo. Quiere morir, dice.] (refiriéndose a Lino).

Aunque Torivia está más delicada de salud respecto a Lino, ella escucha y recuerda mejor que él. Lino generalmente se olvida dónde guarda el dinero u objetos, en cambio Torivia es quien le recuerda dónde están. Al respecto, Eulogia señala:

Eulogia: De la cabeza está bien, se acuerda todo. Pensamiento, ideas tiene, mi suegra ella dice que esto, esto hay que hacer. Hace. Todavía tiene buena memoria, mi suegro se olvida. Está bien nomás de la cabeza. De la espalda no puede andar, ‘Anda donde tus hijos’ No puede, le cuesta caminar, tiene agitación, también, de aquí va a llegar, va

a ir ½ cuadra, ya se va a sentar, después de la esquina, va también. (Conversación con Eulogia C. 24/11/14)

Lino está más afectado en su audición con respecto a Torivia. Esa situación le ha provocado problemas con el resto de la familia. Eulogia menciona que para saber que Lino entendió el mensaje, pregunta a Lino qué le dijo, si se ríe es porque no escuchó bien y Eulogia repite el encargo. Por su parte, Lino manifiesta “Castigo, soy yo. Cuando no escucho bien, me riñe nomás la Salomé, ajj, dice” (Del diario de Campo 24/11/14). Salomé es una de sus hijas.

Miradas y relaciones con la comunidad de Joronco

Ya son 6 años que Lino y Torivia viven en Cochabamba. Torivia no volvió a ir a Joronco desde que se vino acá. Al respecto Lino señala “Ella quiere ir mucho al campo. ‘Si no quieres ir, yo sola me voy a ir’ me dice”. Torivia manifiesta su deseo de volver aunque su cuerpo no le permita. Lino piensa que ella ya no podría soportar el frío y tendría que quedarse dentro el cuarto. Por su parte, Eulogia señala que Torivia tiene pena de sus cosas que se quedaron en el campo y por eso quiere volver para ver cómo están.

El pensamiento y el corazón de Torivia están con su comunidad. Por su deseo de ir y por sus temas de conversación respecto a las prácticas, personas, recuerdos u eventos que son de allá, se puede señalar que el vínculo con Joronco es simbólico, fuera del territorio.

Por otro lado, para ella debió ser difícil el cambio de vida al venir a Cochabamba. Ella no se acostumbra a algunos objetos y aparatos electrónicos de su casa. Por ejemplo, le da miedo usar la cocina a gas, en el campo ella cocinaba con leña. Tampoco sabe prender o cambiar de canal en el televisor.

El caso de Lino es un poco diferente, él también mantiene un vínculo con Joronco, no solo por los viajes que hizo desde que se vino a Cochabamba, sino también por el contacto permanente con residentes de su comunidad o ayllu, y por la participación en las actividades

que organizan. Lino es músico y participa tocando *tarqa*²⁰ en las entradas donde la Tarqueada Huayllamarca lo hace, como se ve en la siguiente imagen.

Ilustración 7: Lino tocando *tarqa* en la entrada de San Andrés



Fuente: Brenda Atahuichi. Tomada el 30/11/14

Además, aunque él tuvo más experiencia de vivir en la ciudad y de estar familiarizado con lo que implica ello, Lino no deja de sorprenderse por las prácticas que observa en sus nietos quienes nacieron y crecieron en Cercado, Cochabamba. “Me admiro, ahorita, sale del estómago, de la barriga sale, cuando el hijo nace, ya está carajo, listo zapato, *vantes* (guantes), doble, triple, todo tiene”. Él señala eso porque tuvo su primer par de zapatos a los 14 años, antes de eso usaba abarcas de cuero de oveja.

Hasta aquí se presenta información acerca de la primera generación, representada por Lino A. y Torivia R., ambos nacidos en la comunidad de Joronco, Huayllamarca, Oruro. Información que describe a grandes rasgos cómo es que Lino es bilingüe y Torivia monolingüe aimara, el porqué de su venida a Cochabamba, su desenvolvimiento en su hogar y su relación con Joronco y Huayllamarca.

²⁰ La *tarqa* es un instrumento musical de viento hecho de madera especial. Existen varias clases, entre ellas están los *likus*, *malas* y *ch'ilis*.

Un aspecto de la migración interna rural-urbana es que los padres envejecen solos en las comunidades de origen. Envejecer en el campo es muy difícil si uno no tiene a los hijos cerca. Uno tiene que seguir trabajando para comer, tiene que criar a los animales y producir sus alimentos. Esas tareas exigen fuerza y salud, capacidades que se fueron agotando en ellos con el paso de los años, en especial en Torivia.

¿Quién podría ayudar a Lino en el cuidado del ganado y el trabajo de la tierra?, ¿Quién podría cuidar de Torivia, por su estado de salud? Los hijos son en lo que primero se piensa, pero todos ellos estaban en Cochabamba, entonces Lino y Torivia no tuvieron otra opción que la de venirse a esta ciudad.

Fue un gran cambio para ellos vivir en Cochabamba, en especial para Torivia, por muchos aspectos. Uno, por la lengua, en el campo, la mayoría de las personas son bilingües en aimara y castellano, así que Torivia podía comunicarse sin problemas con sus vecinos. En cambio, en Cochabamba, solo las generaciones adultas migrantes hablan aimara y no así los nietos. Fue difícil entenderse con los nietos, con los que hoy vive, porque ninguno de ellos habla aimara. Otro aspecto fue el acostumbrarse al nuevo espacio y sus características, a la comida, al ser internada en el hospital, entre otros. Lino se adaptó más rápido a los ritmos y formas de vivir en la ciudad por toda su historia personal con respecto al aprendizaje del castellano y por el constante contacto con otras ciudades, como se señaló antes.

Sin embargo, el hecho de vivir en Cochabamba no garantizó el cuidado imaginado por parte de los hijos. Cuidados como la alimentación, el aseo y el acompañamiento. Sin bien Lino y Torivia viven acá y ya no tienen que hacer tareas como trabajar la tierra o pastear el ganado, hoy, en especial Lino, tiene otras responsabilidades que podrían ser aliviadas por los hijos, pero se nota una ausencia de ellos y Lino y Torivia se dan modos para desenvolverse diariamente.

Lino y Torivia viven del Bono Dignidad, ellos cobran cada mes y según Lino, casi todo se va en los medicamentos que Torivia debe tomar. En ese sentido, tampoco tienen el apoyo

de sus hijos, ellos tienen que administrar bien su dinero para que les alcance durante el mes. Eulogia critica la falta de consideración de los hijos de Torivia y Lino no solo hacia ellos, sino también a su familia. Ella señala que las responsabilidades se deberían compartir entre todos los hermanos y no dejar solo a uno, en este caso, a Macario y ella.

Por otro lado, también se puede señalar que, mientras más mayor una persona cuando migra, como Lino y Torivia, quienes llegaron a sus 75 años, más fuerte es la añoranza y el deseo de volver a la comunidad, aunque sea para visitarla.

4.3.2 Macario y Eulogia, la segunda generación

Macario Atahuichi Ramirez y Eulogia Copa Huanca representan la segunda generación. Macario es hijo de Lino y Torivia y Eulogia es su pareja, ella nació en El Alto, La Paz. Macario y Eulogia responden a 2 tipos de migraciones, una migración interna, porque ambos se desplazaron al interior de Bolivia desde sus respectivos lugares de nacimiento, y otra internacional porque ambos vivieron en España.

Migración interna, se conocieron en Cochabamba

Macario y Eulogia vienen de dos lugares distintos de tierras altas. Macario de Joronco, Huallamarca, Oruro y Eulogia de El Alto, La Paz. De sus lugares de nacimiento ambos se trasladaron a la ciudad de Cochabamba, a esa ruta migratoria se denomina migración interna directa. Hoy Macario tiene 49 y Eulogia 43, viven más de 27 años en Cochabamba, tienen 2 hijas y 2 hijos.

Ambos migraron a Cochabamba a una edad similar y porque un pariente ya residía acá. En el caso de Macario, él se trasladó a Cochabamba a los 14 o 15 años aproximadamente. Dos de sus hermanas ya vivían acá y fueron las que jalaban al resto de los hermanos que quedaron en Joronco. Macario, además, señala que “todo el mundo estaba ya por este lado y entonces,

volver a ir a vivir ahí, cómo que no daba” haciendo referencia a que muchos de sus paisanos y parientes habían dejado la comunidad para irse a Cochabamba u otras ciudades.

Cuando Eulogia tenía 13 años, su papá falleció por un accidente de auto, situación que impulsó a que ella trabajara. A la edad de 14 años, su tío, hermano mayor de su mamá le ofrece trabajo en Cochabamba. Ella manifiesta que le gustó el clima y se quedó a vivir acá, con el tiempo su único hermano y su mamá también se mudaron a Cochabamba. A diferencia de Macario, Eulogia viene de una familia con antecedentes de migración. Los padres de Eulogia eran oriundos de dos comunidades de La Paz, quienes se trasladaron y establecieron en El Alto.

Ilustración 8: Macario, en su domicilio



Ilustración 9: Eulogia con Darling



Fuente: Tomada el 26/11/14

Macario se dedica a la construcción y lo que concierne a ésta, como plomería, electricidad, colocado de puertas, ventanas y otros. Él trabaja por cuenta propia y por jornal. Por esa razón, generalmente él no está en su casa de lunes a sábado y a veces ni domingos. Sale temprano y dependiendo dónde trabaja, llega a almorzar o no. En el tiempo que los

acompañé, solo lo vi una vez en su casa durante la semana, esto porque no tenía trabajo y se puso a hacer arreglos en su propia casa.

Eulogia distribuye su tiempo entre cuidar a su nieta Darling, las tareas domésticas de la casa y la venta de objetos pequeños, ella tiene un puesto de venta en la acera este de la Av. Barrientos, esquina Tarata. Generalmente sale a vender los días sábados y domingos, durante la semana se queda en su casa.

Migración internacional, su paso largo por España

Macario y Eulogia estuvieron casi 8 años en España. Primero se fue Macario en septiembre de 2004 y un medio año después partió Eulogia. Ambos retornaron definitivamente a Cochabamba en marzo de 2012. Cuando se fueron, sus hijos eran niños, el mayor tenía 14 y la menor 5, los dejaron bajo el cuidado de sus familiares.

Se fueron a España porque querían mejorar sus ingresos económicos, Macario menciona que, en esos años el cambio del euro al boliviano era alto y les permitía ahorrar. Además, otro aspecto para que opten por ese país fue la lengua, allí también se habla castellano. Con respecto al aimara, el recuerda que muy poco hablaba en esa lengua estando allá, si lo hacía era cuando hablaba con Eulogia o con sus papás por teléfono. Él estaba rodeado laboralmente más de cochabambinos que paisanos suyos y que con ellos sí conversaban en quechua, pues el también habla esa lengua. Además, él señala que en España se hablan 5 lenguas: el valenciano, euskera, catalán, gallego y el castellano. Su primer jefe hablaba catalán y que logró con el tiempo entender esa lengua.

En España, Macario continuó en el rubro de la construcción y Eulogia trabajó en limpieza y en el cuidado de niños y adultos mayores. Decidieron regresar a Bolivia por sus hijos y porque Macario temía no volverse a encontrar con su mamá, Torivia, por su delicada salud. Eulogia tenía la posibilidad de retornar a España porque tenía visa. Estuvo a punto de irse otra vez pero no lo hizo por su hija menor, como nos cuenta en el siguiente relato:

Brenda: ¿No has pensado volver a ir?

Eulogia: He intentado, pero por mi hija, por la Mari, cuando se ha venido Macario, ‘Si quieres irte anda, porque aquí también no se puede ganar lo mismo como allá, tienes trabajo, yo sé que te van a agarrar, andá’ me ha dicho. [...] pero a mí me ha dado pena por la pequeña ya de dejarle de nuevo, su papá me ha dicho ‘yo voy a estar viendo a las wawas’. He ido a comprar el billete. Justamente he ido con la pequeña, con la Mariluz he ido.

Brenda: ¿El pasaje?

Eulogia: Aha, he intentado, pero mi hijita ya ha puesto otra carita, ‘has dicho que nunca más te vas a ir a España, por qué quieres irte de nuevo mami, nunca más te vas a ir, que te ibas a quedar’. ‘Quiero ir a trabajar’. ‘Está bien mami, si quieres ir a trabajar, andá siempre’.

Brenda: De palabra te estaría diciendo y su corazoncito ¿Cómo estaría?

Eulogia: Sí, cómo estaría, otra carita me ha puesto, justamente en la caja estuve a punto de cancelar el dinero y me dice eso y le veo triste porque mi hija no es de estar calladita, es de hablar.

Brenda: Se expresa.

Eulogia: Y ese rato le he dicho, ‘no por favor me lo devuelve el dinero’ [...] ‘Pero no va a ir señora?’ ‘No sé, a lo mejor mañana voy a volver, pero ahora no’. Me lo ha devuelto el dinero.

Brenda: Ya.

Eulogia: Al final de cuentas he dicho, no me voy a ir más. (De la conversación con Eulogia C. 11/11/14)

Eulogia tenía el acuerdo con Macario para viajar otra vez a España, estaba decidida a irse, al punto que fue a comprar su pasaje, pero cambió de opinión ante el cuestionamiento de su hija Mariluz, quien le recordó en el momento de pagar el ticket, que ella había dicho que no se iría otra vez. Eulogia no se arrepiente de haberse quedado, más aún ahora que Gladis tiene una bebé, ella se pregunta quién le ayudaría a Gladis si ella no estuviera aquí.

Eulogia y Macario: hablantes del aimara y del castellano

Ambos hablan aimara y castellano y Macario también el quechua. En el caso de Macario, el aimara es su primera lengua porque su mamá es monolingüe aimara, aprendió el castellano por el contacto con la escuela y el quechua en Cochabamba por su trabajo en construcción, pues estuvo rodeado con gente que habla quechua. En el caso de Eulogia, por lo que ella relata, creció bilingüe en aimara y castellano.

Brenda: ¿Tú has aprendido de niña, gracias a quién? Porque tú has crecido como en un barrio como acá, no ve?

Eulogia: Sí, mi mamá, mi papá no le gustaba que hablemos aimara, siempre me ha hablado en castellano, nunca me ha hablado en aimara.

Brenda: ¿Sabía pero?

Eulogia: Sabía, pero siempre me decía en castellano, la que me ha hablado siempre es mi mamá en aimara, entonces por eso he aprendido y venía mi abuelita en aimara igual, aimara cerrado era.

Brenda: ¿Tu abuelita?

Eulogia: Mi abuelita, de mi mamá su mamá no sabía ni una palabra en castellano, entonces yo por necesidad (no completa la idea). Pero siempre hablábamos las dos con mi abuelita. A mí en aimara, muy pocas veces en castellano me hablaba mi mamá, poco, el que me hablaba era mi papá en castellano entonces yo por eso creo que he aprendido en aimara. (De la entrevista a Eulogia C. 9/12/14)

El aprendizaje del aimara en Eulogia es fruto de la historia migratoria de su familia y del lugar donde sus papás se ubicaron. La mamá de Eulogia juega un rol fundamental en la transmisión de la lengua aimara, porque ella a pesar de estar en un espacio distinto habla a Eulogia en aimara. Esta situación se refuerza por la presencia de la abuela de Eulogia quien era monolingüe en aimara. Asimismo, el contexto también debió favorecer en su aprendizaje, puesto que El Alto se caracteriza por tener una población mayormente de origen aimara y que también responde a migraciones internas.

La alegría de Lino al enterarse que Eulogia habla aimara

Lino, al enterarse que Eulogia hablaba aimara, se alegró porque eso significaba que Eulogia podría comunicarse con Torivia, quien solo hablaba aimara. En el siguiente relato, ella cuenta cómo se conoció con Lino:

Eulogia: Desde que le he conocido, siempre nos hemos llevado bien con mi suegro. Porque, a ver, yo vivía una semana con Macario, ¿Cómo era? Ha llegado, yo no sabía que era su papá, ha ido el Macario a trabajarse y me sabe golpear la puerta. ‘Macario’, me dice. ‘No está’, le he dicho, yo pensé que era su pariente, su vecino. ‘No está’ y seguía hablándome y yo decía ‘Este abuelito qué querrá’ y a poco rato me dice ‘Yo soy papá de Macario’. ‘Ah!’ entonces le he metido al cuarto, ‘Pasa’ le he dicho, ‘Ya se ha ido a trabajar el Macario’. ‘Dice que ya están viviendo?’, me ha dicho. ‘Sí’, le he dicho. De ahí me ha preguntado. Tesito le he invitado, así. Nos hemos conocido, bien nomás ha sido con el abuelito. De ahí, le he tomado más cariño a él que a mi suegra, a él le he tenido más cariño como no tenía papá, pero él ha sido bueno nomás conmigo. Con mi suegra, no, fregadita era, no nos hemos entendido bien así. Mi suegro se ha alegrado cuando le he dicho que era de La Paz. ‘Debes saber aimara’, ‘Sí’, le he dicho. ‘Porque mí mujer de mí no sabe castellano, aimara cerrado es’, me ha dicho. ‘Ahora, cuando le conozcas, te vas a entender de aimara, porque tengo una yerna que no habla’, eso me ha dicho, ‘Porque no sabe nada mi mujer, castellano no entiende’. Y de verdad, hemos llegado allá, no sabía. (De la conversación con Eulogia Copa. 24/11/14)

Así fue como Lino y Eulogia se conocieron. Ella no sabía que el abuelito que estaba en su puerta era su suegro. Eulogia recuerda que se llevó bien con él desde esa vez. Lino, al enterarse que ella era de La Paz y que, además, hablaba aimara, se alegró porque Eulogia podría comunicarse, “entenderse” con Torivia, quien era “aimara cerrado”. Cuando Eulogia señala “Y de verdad hemos llegado allá, no sabía”, se refiere a que ella conoció a Torivia en Joronco y constató que Torivia no hablaba castellano. La primera vez que Eulogia fue allá, fue cuando Lino estaba pasando el cargo de Jilaqata, en 1990. Eulogia recuerda que Torivia no era de mucho hablar, la recuerda fría y de carácter fuerte.

Asimismo, cuando Lino señala “Ahora, cuando le conozcas, te vas a entender de aimara, porque tengo una yerna que no habla”, hace referencia a Margarita, esposa de

Humberto²¹, hijo de Lino y Torivia. Margarita no habla aimara, pero sí quechua y castellano. Eulogia señala que, hasta hoy, ellas no se entienden “Viene aquí, con mi suegro nomás habla. Ella le dice en aimara, pero no le entiende, en vano y hay veces en castellano le dice, no le entiende también. Mi suegro les hace entender”.

Hoy, Torivia y Eulogia se comunican en aimara a pesar de que ambas hablan dos variantes de esta lengua, Eulogia de La Paz y Torivia de Oruro. Eulogia no tiene con quién hablar la variante de La Paz, por lo que se tuvo que acostumbrar a la variante de Torivia, que comparten Lino, Macario y los residentes de la comunidad de Joronco, Huayllamarca, personas con las que Eulogia tiene más contacto que con sus propios parientes.

Miradas y relaciones con el lugar de origen

En este punto se presenta las miradas y relaciones que tiene Macario con Joronco y Eulogia con su lugar de nacimiento, con el de sus papás y con la comunidad de su pareja.

Uno de los cambios más notorios desde que Macario se vino a Cochabamba fue que él ya no volvió a recorrer las tierras de la puna de sus papás. “12 años tenía la última vez que he ido a esos lugares, nunca más he vuelto a ir. ¿Cómo estará?” Macario refiriéndose a la puna de sus papás. Lino y Torivia tienen dos punas, una ubicada en Phina Phinani y la otra en Jucumariri.

Hasta la fecha son 37 años que Macario no las visita, se sorprende de la cantidad de años que ha pasado. Cuando se le consulta si no extraña sus punas, él responde que le gustaría ir porque tiene curiosidad de ver cómo están.

La relación de Macario con Joronco cambió aún más desde que sus papás se vinieron a vivir a Cochabamba. Con la presencia de sus papás aun en la comunidad, antes de su viaje a España, Macario podía llegar allá y disponer de una variedad de alimentos, como el mismo

²¹ Humberto falleció el año 1997, en un accidente, él junto con sus compañeros apagaban un incendio. Él era bombero.

señala “Uhh! Allá había queso, carne, asadito siempre había, queso no faltaba, queso tenía, tenía ganaditos, siempre había”. Hoy, si quiere tener alimentos de allá, como papa y haba, él los tiene que producir.

El 2012 Macario y Eulogia se hicieron censar en Joronco para captar recursos para su comunidad y conservar sus terrenos. Desde que llegaron de España, ellos producen para el autoconsumo familiar, pero aun así, Macario opina que el sembrar allá es una pérdida de tiempo y una inversión de dinero sin retorno. Esta opinion puede ser por su oficio, puesto que él gana por día trabajado, entonces los días que se va a Joronco son como días que no genera dinero.

Asimismo, él piensa que su generación, él y sus hermanos, conservarán los terrenos de Lino y Torivia, incluso señala que si tuviera que pasar el cargo de *Jilaqata*, lo haría, pero no se preocupa ahora porque este cargo está reservado hasta el 2020. Sin embargo, el duda que sus hijos le den continuidad a la tenencia de los terrenos.

Brenda: ¿Te imaginas que tus hijos vayan a trabajar la tierra como vos?

Macario: Yo pienso que pueden ir, por decirte, un par de días o un par de semanas, pero a vivir, vivir, no. Puede ser como ahora, que vamos tiempo de cosecha o de siembra, eso puede ser o que deje ahí pa' que esté activo, eso yo veo a la larga, tal vez lo dejan y otros se apropiarán, porque tú mismo no puedes ir a vivirte allá, claro que puedes ir dos veces al año, en vacaciones, puede ser, me imagino que pasará lo mismo, que nosotros que somos de allá, que hemos nacido allá, no vivimos. Cuando yo voy allá, estás bien un tiempito pero después extrañas, ya tienes una vida aquí. Porque, de lo contrario, estaríamos allá, claro mis hijos hubieran nacido allá, estarían viviendo allá sería muy distinto, no? Qué será esas tierras, las punas, dejarán ahí pa'l que se quede ahí a vivir a la larga me imagino, porque hay personas que tienen hijos, jóvenes que tiene hijos allá. (De la entrevista a Macario A. 11/01/15)

La frecuencia con la que Macario va cada año a Joronco es de 2 a 3 veces por año, uno para la siembra y otro para la cosecha en general, él piensa que sus hijos en un futuro podrían hacer lo mismo, como también piensa que no y que esas tierras se queden para los que viven allá.

Cuando él señala “Nosotros que somos de allá, que hemos nacido allá, no vivimos” o cuando también dice “Cuando yo voy allá, estás bien un tiempito pero después extrañas, ya tienes una vida aquí”, en el fondo también está diciendo que, como sus hijos no nacieron allá, menos querrán ir a vivir; si él extraña su vida en Cochabamba, cómo será la sensación de sus hijos cuando van a Joronco, sin haber nacido ni crecido allá.

La posibilidad de que sus hijos no conserven las tierras o no vayan de tiempo en tiempo a Joronco es reforzada también con la valoración que Macario tiene de su propia comunidad.

Brenda: Y cómo te sientes cuando vas o que piensas?

Macario: A ver, uno llega a su casa pues, lo mismo, no cambia y me pregunto si estaría aquí, si hubiera vivido toda la vida, estaría igual. Ya que vivir ahí, en el mismo sitio, no cambia mucho la cosa, tiene que haber un movimiento así, social o económico, no? En el lugar, para que pueda mejorar, por ejemplo tantos años, si toda la gente estaría ahí podía ser mejor [...] Donde hay ingreso, donde generan recursos, la gente va.

Si él salió de su comunidad y también de su país, fue por la búsqueda de otras condiciones de vida para él y su familia además de ingresos económicos. ¿Cómo volver a un lugar donde “no cambia mucho la cosa”? ¿Dónde no hay movimiento económico? ¿Cómo irían los hijos a gastar energía y dinero si el lugar no promete prosperidad? Son algunas de las interrogantes que Macario se plantea para sí mismo y para sus hijos. En el fondo él también cuestiona la cultura de subsistencia en su comunidad y no ve como una alternativa de vida ni para él ni para sus hijos el retorno a la comunidad o un vínculo más estrecho con los terrenos, más bien valora a su comunidad desde una mirada de acumulación monetaria y desde esa perspectiva vivir en el campo no factible ni redituable.

“Cavar papa, en cuestión de eso estoy inútil, recién estoy aprendiendo” Eulogia Copa

La relación que Eulogia tiene con su lugar de nacimiento es mínima, con las comunidades de sus papás queda el recuerdo y el deseo de volver a verlas. Más relación tiene con Joronco por Macario y sus suegros.

Eulogia, como se mencionó antes, nació en El Alto. Hoy, si va allá, se aloja en la casa de sus parientes, porque la casa de sus papás fue expropiada. Los papás de Eulogia eran de dos comunidades distintas de La Paz. De la comunidad de su papá, ella señala “Como en sueño me recuerdo, no me recuerdo tanto de mi papá, sólo sé que era Curahuara de Carangas”. Ella no recuerda mucho de la comunidad de su papá, señala que fue una vez y de niña. Eulogia tampoco fue desde que era niña a la comunidad de su mamá, Ancoraimi, pero a diferencia de la comunidad de su papá, ella fue más veces, tiene más recuerdos y le gustaría volver para ver como está.

Eulogia: Me gustaría ir. Mis primas deben ser ya viejitas, tantos años, ya no hay pues esa misma comunicación con ellas, no he ido pero me gustaría ir, dice que todo ha cambiado, bien lindo está, asfaltado está, me han dicho y no he vuelto a ir.

Brenda: Tu mamá tendrá casa allá?

Eulogia: Este mi tío lo había vendido la casa del campo. Yo le he dicho un día a mis primos, vamos al campo, quiero ir al campo, a su casa de la abuelita. Y mi tío me ha dicho, no, ya no hay la casa de la abuelita, ya lo he vendido todo.

Hasta hoy, a Eulogia le queda el recuerdo de las comunidades de sus papás, pero como algo real de su lugar de nacimiento y de las comunidades de sus papás le queda la lengua aimara, herencia patrimonial que señala su pertenencia a un grupo. En cuanto a aprendizajes de criarse en una comunidad, ella señala no saber mucho, que recién está aprendiendo al ir a la comunidad de Joronco, como señala en la siguiente conversación:

Brenda: ¿La muña se usa para desempastar a las ovejas?

Eulogia: Sí, Macario me ha dicho, cuando se hincha, así hay que dar, dice. Hay que dar patadas. Ayyy, no. Dice que así le ayudas. Yo puedo mirar nomás.

Brenda: Dice que se mueren.

Eulogia: Sí dice.

Eulogia: Cuestión de esos yo no estoy al tanto.

Brenda: ¿Tú no has crecido en medio de eso, no?

Eulogia: No, en La Paz me he crecido. Cavar papa, en cuestión de eso estoy inútil. Año pasado hemos sembrado y ahora recién estoy aprendiendo.

Brenda: ¿No sabías sembrar?

Eulogia: No.

Brenda: ¿Y en la casa de tu abuelita, ayudabas?

Eulogia: A pastear oveja, iba a pastear, en mis vacaciones con mi mamá iba, con otras primitas ‘Vayan a pastear oveja’, me mandaba, eso hacía, pero en esos, por eso digo yo puedo pensar que está bien hartadita, puedo mirar nomás (ríe)

Brenda: Qué gordita esta mi oveja (ríe), muerta tu oveja.

Eulogia: Y no haría nada, si no sé. ¿Cómo puedo salvar? Puedo mirar nomás, ahora recién, a cavar chuño también, recién nomás, no sabía.

Brenda: ¿No sabías?

Eulogia: Año pasado [2013] he ido con mi suegro, con Macario, con Mariluz y me ha enseñado, hay que pisar así, esto hay que levantar, hay que suspender, paja habían sabido hacer.

Brenda: ¿Chuño negro o chuño blanco?

Eulogia: El negro, el blanco no sé. ¿Cómo harán? (De la conversación con Eulogia C. 14/11/14)

Yendo a la comunidad de Joronco, Eulogia está aprendiendo a sembrar, cosechar y a hacer chuño. Si ella sabe algo, es por referencia de Macario, quien le había mencionado cómo se desempasta una oveja.

La posesión de un “terreno” o de una propiedad puede ser la continuidad del vínculo con la comunidad. Eulogia no tiene ningún tipo de propiedad en El Alto, ni con la comunidad de su mamá, esta situación podría explicar también el distanciamiento de ellas. En cambio Macario, a pesar de su valoración de la vida en el campo, mantiene el vínculo con la estancia de Joronco, por los terrenos que sus papás distribuyeron como herencia.

Cuando Eulogia señala “Cavar papa, en cuestión de eso estoy inútil. Año pasado hemos sembrado y ahora recién estoy aprendiendo”, por un lado, se refiere a que ella creció en un barrio donde no tuvo la posibilidad de aprender cosas, actividades o procedimientos relacionados a un tipo de vida en comunidad como ella señala el sembrar papa, seleccionar la semilla o hacer chuño. Sin embargo, a pesar de que creció en un barrio de El Alto, ella aprendió el aimara, además, aunque no se mencionó antes, ella también usaba pollera hasta sus 14 años aproximadamente, edad en que se vino a Cochabamba. Esta situación provoca preguntas acerca de la constitución de un barrio y de sus habitantes, como ser: ¿Quiénes conforman un barrio? ¿Qué se lleva uno cuando se desplaza de una comunidad a un barrio?

Cuando uno sale de su comunidad, en este caso pensando en los papás de Eulogia, uno se va con un sistema de conocimiento, con su lengua y cultura. Dependerá de las situaciones, de las decisiones de la persona y del nuevo espacio que le toque vivir para recrearlas y adaptarlas. El Alto, es una ciudad constituida por migraciones de personas de origen aimara, en general. Puede ser que esta característica, haya sido favorable para que Eulogia también aprenda el aimara, sin dejar de considerar la explicación de que su mamá y abuelita le hablaban en esa lengua.

El otro punto que se quería señalar cuando Eulogia expresa “Cavar papa, en cuestión de eso estoy inútil. Año pasado hemos sembrado y ahora recién estoy aprendiendo” es que hoy, ella tiene la posibilidad de dar continuidad a aprendizajes que se tal vez se interrumpieron con la muerte de su papá y con el desplazamiento de ella y de su mamá a Cochabamba. Sin embargo, a pesar de que ella está aprendiendo prácticas como cavar papa o hacer chuño porque Lino, su suegro, le enseñó, hoy es más dificultoso dar continuidad a estas prácticas porque ni Lino ni Torivia pueden desplazarse a Joronco. A ello se suma la valoración que Macario tiene de vivir y producir en la comunidad.

¿Cómo habría sido en el aspecto de la lengua cuando Eulogia y Macario llegaron a Cochabamba, cuando eran jóvenes? Eulogia al desplazarse a un territorio quechua, como se

conoce a Cochabamba, no encuentra a hablantes de su lengua como se debió encontrar en El Alto. Pero el hecho de tener una pareja de origen aimara le da a ella la posibilidad de dar continuidad a su lengua, no tanto por su misma pareja, sino por la familia de Macario, en este caso por los papás de Macario.

En el caso de Macario, cuando él llega a Cochabamba, señala haber preferido no hablar aimara porque la gente trataba mal a las personas que lo hacían.

Macario: “Norte Potosí por ejemplo los niños ya hablan quechua ¿Por qué? Porque han nacido ahí, viven ahí, entonces en la escuela hablan los jóvenes, hablan, no se avergüenzan, antes se avergonzaban, si hablabas por decirte como que te trataban mal también, la gente, no?”

Brenda: Tú te has avergonzado alguna vez?

Macario: No me he avergonzado pero para que no te digan, mejor no hablabas

Brenda: Preferías

Macario: En mi infancia no había mucho de eso

Brenda: Porque estabas allá?

Macario: Sí

Macario argumenta que las personas que nacen en el campo o una comunidad saben aimara o quechua, depende dónde uno nace, pues uno estando allá, no se avergüenza. Cuando se le pregunta si él se había avergonzado alguna vez, responde que no, pero para que no le digan nada por hablar aimara, optaba por no hablar. Esta afirmación de Macario de mejor no hablar para que no lo traten mal. (¿Cómo sería ese maltrato? Es algo que no sé exploró en la entrevista. Él lo habrá vivido o sólo lo habrá visto?), puede ser el inicio del silenciamiento de su lengua aimara, que antes, estando en el lugar de origen, él no lo hacía.

4.3.3 Los hijos e hijas de Eulogia y Macario, la tercera generación

Renán, Gladis, Limbert y Mariluz constituyen la tercera generación, son los hijos de Macario y Eulogia. Todos nacieron en Cercado, Cochabamba. Tienen como primera lengua el castellano y del aimara conocen palabras y algunas frases, como se explicará más adelante en el punto 3 del capítulo de resultados.

En este apartado se presentan datos acerca de cómo ellos vivieron y sintieron el periodo de estancia de sus papás en España y de cómo esta ausencia tuvo consecuencias en la generación de vínculos con la comunidad de Joronco.

Renán el hijo mayor

Renán tiene 25 años, es el hijo mayor, el castellano es su primera lengua, estudió en el colegio Nórdico Boliviano y la carrera de Administración de Empresas en la Universidad Mayor de San Simón. Durante el tiempo en que los acompañé, él realizaba el trámite para obtener su título en Provisión Nacional y trabajaba como ayudante de construcción junto a su papá y tío.

Cuando Renán tenía 14 años, sus papás se fueron a España y como era el hijo mayor, se quedó a cargo de sus hermanos, él administraba el dinero que sus papás enviaban desde España.

Brenda: ¿Te sentías responsable?

Renán: Sí, porque en la noche yo era el último en dormir y en este cuarto, en el balcón.

Brenda: ¿Dónde viven tus papás ahora?

Renán: Sí, ahí, yo solito por si acaso me llevaba a veces cuchillo y no dormía seco, como los perros ladraban, teníamos 3 perros antes. A las 11 me dormía, me levantaba a las 2, a las 3, después yo iba a comprar pan, yo ponía desayuno para ellos, de la U igual, en la madrugada tenía clases, que hora comienza? 6:45 hasta las 8, de ahí corriendo venía, de la cancha traía leche nomás ya, como había dinero, leche saborizada y pan, para que se vayan el Limbert y la Marilu, antes estaban en la mañana ellos. (De la entrevista a Renán A. 15/01/15)

Renán fue responsable de múltiples tareas, desde la alimentación de sus hermanos hasta el cuidado de la casa. Él señala que lo bueno de ese tiempo fue que podían ver televisión y podían salir a pasear, como lo malo era que sus hermanos le hacían renegar o que por las noches era el último en dormir, siempre estaba en vigilia.

Con el viaje de sus papás a España, se interrumpen los viajes de Renán a Joronco. El recuerda que le gustaba ir a la comunidad de su papá porque podía ver y tocar a los animales y sus crías, como nos relata en el siguiente fragmento:

Brenda: ¿Recuerdas que ibas con frecuencia o cada cierto tiempo?

Renán: Cuando era niño.

Brenda: ¿Antes de que tus papás viajen?

Renán: Creo que hemos ido unas 3 o 4 veces, una vez por año cuando estaban ellos dos, cuando éramos niños, no ve? Yo y la Gladis, hasta el Limbert creo que ha ido, sí, me acuerdo cuando éramos niños, subíamos a su cerro de mi abuelito, sabíamos ver, cuando tenían ovejitas igual sabíamos pastear.

Brenda: ¿Sabían pastear?

Renán: Creo que hemos ido, con mi tía más, no solitos.

Brenda: ¿Con tu tía?

Renán: Valeria o Prima, una de las dos. Sí, íbamos cuando éramos niños, y cuando estaban ellos, íbamos.

Brenda: Y te gustaba ir?

Renán: Si eres niño, te gusta, ¿No ve? Esos lugares, salir. Sí, nos gustaba cuando éramos niños. Ovejitas podías tocar, ver a sus criitas, burritos tenía, vaquitas, si era bien, cuando eres niño te gusta, cuando creces ya no, porque ahorita ya no me atrae, al Limbert tampoco, a la Marilu sí, poco.

Brenda: ¿A tí ya no te atrae ir a allá?

Renán: No.

Brenda: ¿Por qué?

Renán: No hay nada que ver ya, no tiene animalitos, no tiene ovejas, se está vacío y por otro la polvadera, el viento, el frío, afecta. (De la entrevista a Renán A. 15/01/15)

El acercamiento de Renán a la comunidad de Joronco cuando era niño se interrumpe con el viaje de sus papás a España. Cuando ellos retornan después de 8 años, Renán vuelve a ir a Joronco pero ya no aprecia la casa de sus abuelitos como cuando era niño. A eso se suma que hoy ya nadie habita la vivienda de sus abuelos porque ellos viven en Cochabamba.

Aunque él es consciente de que sus abuelitos viven junto a él en Cochabamba, deben ser impactante el contraste de imágenes del antes y del después de la casa de sus abuelitos “Hemos ido un ratito a su casa de mi abuelito, diferente le he visto, más pequeñito, cuando era niño tenía un cerro, parecía grande, no ahísito nomás, le he visto más pequeño”. Sus percepciones cambiaron a volver de nuevo a Joronco, de niño todo lo veía grande, el cerro, la casa, el árbol, pero cuando volvió, ya no le parecía así.

Gladis, la segunda hermana

Gladis, la hermana que sigue a Renán, tiene 23 años, también tiene como primera lengua el castellano, como Renán. Estudió en el colegio Nórdico Boliviano y cursa la carrera de Contaduría en la Universidad Mayor de San Simón. Vive con Álvaro, su pareja, en la casa de sus papás y tienen una niña, Darling, de 1 año.

Gladis tenía 12 años cuando sus papás se fueron a España, ella se hizo cargo de Mariluz, la hermana menor. Además, señala que al principio la pasaron mal y que después se fueron acostumbrando a estar sin sus papás.

Gladis: al principio la hemos pasado mal porque, a veces ni comíamos, cosas así, prácticamente a veces ni nos hablábamos como hermanos, nos encerrábamos, como teníamos cuartos, ahí nos metíamos, nos dormíamos temprano, 4, 5, ni se había ido el sol, ya estábamos durmiendo. Hemos debido tener mucha tristeza, cuando veíamos también su ropa, nos poníamos a llorar. Yo digo nos faltaba cariño, más que todo a mi hermanita porque, como ella tenía 5 años, sí le ha debido faltar, porque a mí me faltaba cariño, en días de las madres, en día de los padres, navidades. Más que todo en esas cosas, cuando se pasa en familia, en ahí, porque no era lo mismo que te llamen, que de

allá ‘Te quiero hijita’ y no estaba ahí, no? Sí, ni tampoco con regalitos, Navidad ‘Te lo voy a comprar estito’, así, no? (De la entrevista a Gladis A. 13/01/15)

De todos los hermanos, ella expresa cómo fue estar sin papás, no comían, se dormían antes de que el sol entre, no hablaban entre ellos. “Hemos debido tener mucha tristeza” señala al recordar ese tiempo, también reclama por la ausencia de sus papás, ausencia que no se podía compensar con regalos o que le digan de allá “Te quiero hijita”.

Una vez que Eulogia consigue la visa, ella regresa el 2008 después de 3 años de haberse ido a España. A partir de ese año, Gladis recuerda que su mamá venía cada año para las fiestas de fin de año. El año que regresa por primera vez de España, Gladis y Mariluz van con su mamá a Joronco a visitar a sus abuelitos. Al año siguiente, 2009, Lino y Torivia se vienen a Cochabamba a vivir definitivamente. Gladis recuerda que con la llegada de sus abuelitos “Ya no estaban tan solitos, había una compañía más”, pero no era lo mismo que tener a sus papás a lado, porque sus abuelitos no tenían la autoridad de papás y porque, además, no habían convivido antes.

Con respecto a Joronco, Gladis señala que no le gusta mucho el pueblo de su papá porque “es frío, polvo, tierra, más que todo frío, además que no hay nada, no hay luz, no hay nada, me puedo aburrir fácilmente, puedo estar como 3 días exagerando, no puedo estar más. En parte que es el frío, hay ratos que hace viento, no me gusta el clima” Ella resalta que no le gusta el clima pero, además, no encuentra motivante estar allá porque “no hay nada”.

En general, los acercamientos que se dieron entre la generación de Renán y sus hermanos a la comunidad de Joronco por los viajes cuando eran niños se interrumpe con el viaje a España de sus papás. Entonces, no se puede señalar que ya habían vínculos con ella y que estos se interrumpieron con el viaje a España, sino que se interrumpió ese acercamiento. Es por eso que Gladis y Renán manifiestan opiniones frías de la comunidad de Joronco.

Limbert, el tercer hermano

Limbert es el hermano que sigue a Gladis, tiene 20 años. Tiene como primera lengua el castellano, estudió en el colegio Nórdico Boliviano, salió bachiller el año 2014 y se prepara para entrar a la universidad. Los hermanos y papás de Limbert son los que más datos me proporcionaron de él, Limbert mismo parece ser una persona tímida. Tuve poca comunicación con él, la vez que conversé con él, fue cuando lo entrevisté, la entrevista duro 10 minutos.

Él tenía 8 ó 9 años cuando sus papás se fueron a España, de ese tiempo recuerda que le compraron un Play Station y se la pasaba jugando con sus primos, a veces, hasta el amanecer. Hoy, Renán y su papá manifiestan preocupación porque Limbert dedica mucho tiempo al juego en red Dota2.

Gladis, por otro lado, señala que algo le debió pasar a Limbert desde que sus papás se fueron, porque cuando ellos estaban, él salió como mejor alumno por 3 años consecutivos, después, en el tiempo que sus papás no estaban, Limbert se aplazó en 1ero intermedio.

Brenda: Estaban en el mismo colegio.

Gladis: En Benjamín estaba él, turno mañana y yo estaba en turno tarde, no sé, algo le ha debido pasar desde que se han ido mis papás, al Limbert le ha ido mal en el colegio desde entonces, poco a poco ha empezado a empeorar, no mucho pero sí, porque más antes era mejor alumno.

Brenda: Ah sí?

Gladis: Aha, porque cada año salía mejor alumno y no le gustaba salir mejor alumno, porque nunca nos decía, 'He salido mejor alumno', nada, mi mamá se enteraba por ir al colegio: 'Su hijo es mejor alumno, no le ha dicho nada', allí se sorprendía. Porque más antes, como unos 3 años consecutivos ha salido mejor alumno. Suponemos que desde que se ha ido mi papá, algo le ha debido pasar en sus estudios. (De la entrevista a Gladis A. 13/01/15)

Mariluz, hija menor

Mariluz es la hija menor, tiene 16 años. También tiene como primera lengua el castellano, está en la pre promoción del colegio Nórdico Boliviano y cuando sus papás viajaron a España, ella tenía 5 años y se quedó bajo el cuidado de Gladis. Con ella tampoco se tuvo mucha comunicación, también se ve tímida como Limbert.

4.3.4 La cuarta generación

Darling constituye la cuarta generación de este estudio, nació en mayo del 2014. Sus papás son Gladis y Álvaro. Cuando la conocí tenía aproximadamente 6 meses y pasaba tiempo junto a Eulogia, mientras Gladis iba a la universidad y Álvaro a trabajar.

4.3.5 La generación independiente

Se considera a Álvaro Espinoza, el papá de Darling, como a una generación independiente porque es un miembro que se añade por razones conyugales a la familia de Macario y Eulogia. Álvaro y Gladis viven juntos desde que nació Darling.

Álvaro tiene 22 años y nació en Cercado, Cochabamba. Creció en el barrio Villa Luz, cercano al Campo Ferial. Conoció a Gladis cuando estaban estudiando en el colegio Nórdico Boliviano. Congeló sus estudios en la Universidad y trabaja como pintor, como filmador y como colocador de letreros. Él debe trabajar para mantener su familia, Gladis y Darling.

Álvaro proviene de una familia numerosa (7 hermanos), sus papás son de la comunidad de El Puente de la Provincia Totora. Sus hermanos mayores nacieron en El Puente, y él y su hermano menor en Cercado. El motivo para que sus papás se vinieran a vivir a Cercado fue porque en su comunidad sólo había el nivel Básico y una de sus hijas quería continuar estudiando. De ese modo, su mamá se vino primero y después su papá.

Los papás de Álvaro son hablantes del quechua y del castellano, en el caso de su mamá lo era, porque ella falleció cuando Álvaro tenía 12 años aproximadamente. Su papá aún vive.

“‘Enséñame quechua’ ‘Ya’ me ha dicho, me ha respondido en quechua igual” Alvaro Espinoza.

Álvaro habla castellano y quechua. Él recuerda que aprendió quechua a la edad de 6 a 7 años aproximadamente. Le pidió a su mamá que le enseñe y ella así lo hizo.

Brenda: ¿Con ella has aprendido el quechua?

Álvaro: Sí.

Brenda: ¿Cómo? Te hablaba siempre. ¿Cómo era?

Álvaro: No siempre.

Brenda: ¿Cómo recuerdas aprender el quechua?

Álvaro: A ver, mm, no sabía, me acuerdo que no sabía nada y mi mamá hablaba con mi papá y yo no, creo que hablaban de mí pero no sabía qué estaban diciendo (ríe). Es que era muy travieso yo también y creo que decían no sé ‘le tienes que agarrar duro’, algo así pero en quechua. Yo no entendía mucho, pero me daba cuenta y le he pedido a mi mamá que me enseñe.

Brenda: ¿Le has pedido?

Álvaro: Sí y ‘Enséñame quechua’, ‘Ya’ me ha dicho, me ha respondido en quechua igual, después.

Brenda: ¿Qué edad tenías cuando le has pedido?

Álvaro: He debido tener 6 a 7 años, estaba en 1ero básico.

Brenda: Ya.

Álvaro: 5, 6 años he debido tener, me ha enseñado poco a poco, teníamos patos, me acuerdo, y yo le preguntaba ‘qué se dice a los patos’ y me decía *pili* ah! *pili* y tenía una tele Philips igual y como parecía pilips, pilips (ríe).

Brenda: Lo asociabas.

Álvaro: Así, poco a poco me enseñaba, le decía ‘cómo se dice no’, *mana*, así, cosas básicas, después, mientras le escuchaba hablar con mi papá, poco a poquito ya sabía qué significaba, me acuerdo cosas que no entendía, mi papá se salía o se iba a trabajar, yo le preguntaba qué significa eso, y así me sabía explicar cómo se decía, así, algunas

cosas, pero no me decía algunas supongo que eran malas palabras. (Entrevista a Álvaro Espinoza, 13/01/15)

La curiosidad de saber de qué hablaban sus papás parece ser el motivo de su aprendizaje del quechua. Él se recuerda travieso y cuando sus papás hablaban en quechua, él creía que hablaban de él, que se decían ‘le tienes que agarrar duro’. Entonces, le solicita a su mamá que le enseñe quechua. Cuando él no entendía algo de la conversación de sus papás, esperaba que se fuera su papá y le preguntaba a su mamá por el significado. Después de que falleció su mamá, él hablaba con su hermano y cuando iba a la comunidad de sus papás, con sus parientes. Manifiesta que hoy su papá no le habla ni a él ni a su hermano menor en quechua, pero cuando se encuentra con sus amigos, sí lo hace.

El recuerdo de la casa de su abuelito

Si bien Álvaro, al igual que Gladis y sus hermanos, nació en Cochabamba es distinta la mirada que tiene acerca de la comunidad de sus papás. Él tiene bonitos recuerdos de estar allá y en la actualidad va con frecuencia.

Brenda: ¿Vas al Puente? ¿Al lugar de tus papás?

Álvaro: Ah! sí, no siempre, a ver, cómo te puedo decir? Cuando no estoy haciendo nada, cuando hay dinero ja ja (ríe), a ver, el año pasado he ido como 5 veces, he estado, las veces que he ido, he estado 2, 3 días y la última vez he estado 2 semanas creo.

Brenda: Ah sí, ¿Qué has hecho?

Álvaro: Le he ayudado, mi tía vive allá, de mi mamá su hermana, le ayudaba, mi abuelito estaba igual, pero ya ha fallecido el año pasado. Bueno, le ayudaba a criar las vacas, que vayan a comer, ¿Cómo se dice?

Brenda: ¿Pastear? ¿A tu abuelito?

Álvaro: Sí, mi abuelito podía caminar esas veces.

Brenda: Ah ya.

Álvaro: Íbamos en la mañanita, no caminaba bien, pero tenía fuerzas, era algo raro porque tenía 98 años.

Brenda: Uau!

Álvaro: Todavía estaba de pie y sí, claro, él me decía, ‘Llévalos allá’, él caminaba un poco y me esperaba. ‘Espérame nomás, no hagas esfuerzo’, yo les llevaba y no sabía cómo amarrar a las estacas.

Brenda: Ya.

Álvaro: Yo antes de llevar ‘Cómo se amarra?’ y me enseñaba, tenía una forma rarita pero era seguro ese amarre, yo nunca sabía y he aprendido.

Brenda: ¿Te gusta el lugar?

Álvaro: Sí. Es bonito, verde es un poco frío, bonito, el clima me gusta, es bonito

Brenda: ¿Y la comida?

Álvaro: Su comida es rico, me gusta cuando cocinan.

Brenda: ¿Y tu abuelito hablaba quechua?

Álvaro: Sí, era cerrado, casi por ahí más he aprendido [...] en Navidad siempre sabíamos ir con mi mamá al campo, allá habían pinos, esa época, como es Navidad, ¿No ve?

Brenda: Aha.

Álvaro: Los pinos verdes estaban como el pasto y en todo lado había bonito y en su casa de mi abuelito, las paredes, cómo te puedo decir? Las paredes de afuera, digamos lo que bordea, eso era de puro pino, entonces, era bonito su casa, aparte que tenía plantas de frutilla y todo, nos gustaba ir, había guindas igual, más que todo por las guindas íbamos porque comíamos. (Entrevista a Álvaro Espinoza, 13/01/15)

Álvaro tiene un vínculo con la comunidad de sus papás a pesar de que el no nació allá. Los recuerdos y los calificativos que él señala dan cuenta de esa relación. El hecho de que hoy él mantenga ese vínculo es porque en su infancia y adolescencia él frecuentaba El Puente, así se constata cuando expresa: “en Navidad siempre sabíamos ir con mi mamá al campo”. Asimismo, esa cercanía con la comunidad propicia la convivencia entre generaciones, la transmisión de la lengua quechua y la socialización de conocimientos. Él con su abuelo aprendió más el quechua porque era monolingüe y aprendió otras prácticas como amarrar al

toro, porque cuando iba allá, él acompañaba a su abuelo. “Yo antes de llevar ‘Cómo se amarra?’ y me enseñaba, tenía una forma rarita pero era seguro ese amarre, yo nunca sabía y he aprendido”.

4.3.6 Resumen - análisis

Se consideró necesario presentar información respecto a la historia migratoria, las lenguas que hablan y las relaciones con la comunidad de origen de los miembros de las cuatro generaciones para poder explicar en el siguiente punto la situación actual del aimara.

La migración es un fenómeno social que es identificado como uno de los factores para explicar el desplazamiento o pérdida de una lengua. (López, 2006, p.8-9; Sigüán y Mackey, 1986, p.42). Al ser la lengua constitutiva de la persona, es decir que no tiene una vida independiente a la persona, todo lo que suceda en su entorno, también afecta a la lengua (Mufwene, 2002, p.22). El desplazamiento de las poblaciones del área rural a la ciudad (migración interna) permite comprender también la historia de sus lenguas originarias, como señala Green, las historias de las lenguas tienen la misma historia de los pueblos en Latinoamérica, en este caso de las personas.

Es notoria la diferencia entre una generación a otra si se analiza la relación entre lengua, identidad, lugar de nacimiento y migración de las generaciones que viven en la familia extensa.

Los miembros de la primera generación, Lino y Torivia, nacieron en Joronco, comunidad que pertenece a Santiago de Huayllamarca (Nor Carangas, Oruro), tienen como primera lengua el aimara, como única, en el caso de Torivia, y en el caso de Lino, como segunda lengua el castellano. Ambos llegaron a Cochabamba ya siendo adultos mayores y el vínculo con su comunidad es fuerte aunque hoy no puedan desplazarse hasta allá. Se señala que el vínculo es fuerte en el sentido de que sus actitudes dan cuenta de su pertenencia a su comunidad y por tanto de su identidad étnica aimara. Una de las dimensiones de la etnicidad es la fenomenología (Fishman citado por Appel y Muysken, 1996) que tiene que ver con las

vivencias y sensaciones de las personas hacia su pertenencia a un grupo, es decir, la respuesta subjetiva hacia la paternidad y patrimonio, las otras dos dimensiones de la etnicidad.

Aunque Lino y Torivia estén en un territorio distinto, ellos reflejan esa paternidad y patrimonio, no solo por la lengua que es ya en sí un símbolo por excelencia de la etnicidad (Fishman citado por Appel y Muysken, 1996) y que en ambos el aimara es la lengua de comunicación diaria, sino por otros legados de su comunidad, como ser, la vestimenta, la música, pensamientos y comportamientos.

En la segunda generación, se observan más efectos de la migración en la identidad étnica y lengua. Bartolomé (2006, p.74) señala que definir la identidad étnica es arriesgado pero se hace más evidente en sus manifestaciones a través de las migraciones, conflictos étnicos, procesos de etnogénesis, entre otros.

Macario y Eulogia migraron a la ciudad de Cochabamba a una edad temprana, entre los 14 – 15 años, por lo que su juventud y parte de su adultez se desarrolla en un nuevo espacio. El aimara, lengua que ambos tienen como primera lengua, también vive los cambios, ya no tiene las funciones que tenía como cuando estaban en el caso de Macario en Joronco y Eulogia en El Alto. Pues estando en Cochabamba, Macario no solo debe hablar el castellano para comunicarse con los demás, sino porque también vive procesos de estigmatización étnica, donde su lengua es mal vista por lo que él decide silenciar el aimara.

Hoy, la presencia de sus papás en su domicilio activa el aimara de cierto modo pero es evidente el proceso de desplazamiento de esta lengua en una generación a otra. Por lo que sostiene que Macario y Eulogia son una generación de bilingües sustractivos, son el medio para el desplazamiento del aimara en la generación de los hijos.

El proceso de distanciamiento del aimara también se refleja en su relación con su comunidad de origen, aunque Antequera señala que el fenómeno migratorio no debería entenderse como un proceso lineal sino en la lógica del doble domicilio. “De esta manera,

podemos decir que la migración a las ciudades debe ser entendida como un cambio de la residencia principal, que implica un vínculo distinto con la comunidad de origen. Este vínculo tiene razones tanto culturales como económicas” (2010, p. 38). Desde el caso abordado, es cierto que Macario tiene una relación distinta con su comunidad, desde que se vino a Cochabamba y, más aún, desde que sus papás también se vinieron, pero no se puede señalar que él vea a su comunidad y la vivienda de sus papás como un domicilio y que su vivienda en Cochabamba sea un cambio de residencia, porque él no se ve a sí mismo viviendo más de unos días en su comunidad.

El vínculo que tiene con su comunidad es más cultural que económico, porque la siembra de papa y haba que realiza en los terrenos heredados de sus papás son para el consumo familiar y para evitar que éstos sean expropiados, además que, en su situación, producir allá le exige más dinero que comprar acá los mismo productos. Por otro lado, lo cultural se expresa en la participación de la fiesta de carnavales tanto en su comunidad como en el grupo de residentes de Huayllamarca en festividades en Cochabamba.

En el caso de Eulogia, ella no tiene ningún tipo de vínculo con El Alto, a pesar de que tiene parientes en esa ciudad y menos aún con las comunidades de sus papás.

La tercera generación, hijos e hijas de Macario y Eulogia, nació en Cochabamba, sus miembros son monolingües en castellano, del aimara conocen palabras y frases gracias a la convivencia con sus abuelitos y no así porque sus papás les enseñaron. Es la generación que evidencia el desplazamiento del aimara en la familia, tal como lo señala Luykx (1998), el desplazamiento lingüístico puede darse en tan solo un par de generaciones, como también puede durar siglos.

Asimismo es difícil hablar de vínculos directos con la comunidad de Joronco en la tercera generación, sino más bien de referencias e impresiones por la poca vivencia en la comunidad.

La generación independiente es una generación especial, en ella se ubica Álvaro, pareja de Gladis y para este análisis, Eulogia, esposa de Macario. La pregunta que motivó a reunirlos bajo este denominativo fue: ¿Por qué ambos hablan una lengua indígena, quechua en el caso de Álvaro y aimara en el caso de Eulogia, si crecieron en barrios de ciudades distintas? y ¿Por qué no sucedió lo mismo con los hijos de Eulogia?

Se encontró rasgos comunes de migración y lengua, aunque ambos crecieron en distintos tiempos y lugares. Por lo que se puede señalar que la transmisión intergeneracional de la lengua vinculada a situaciones de migración depende de dos factores: a) Del lugar que uno ocupa en la historia migratoria de la familia y del lugar a donde uno se desplaza y b) del género de la persona que migra.

- a) Los hijos de las primeras migraciones son tendientes a saber la lengua de las madres. Por primera migración se entiende la migración interna directa, es decir cuando una persona se traslada de una comunidad de un departamento, a un barrio de una ciudad del mismo departamento. Esta situación la ilustran los casos de Eulogia y Álvaro. Los papás de Eulogia se desplazaron a El Alto, ambos eran de dos comunidades de La Paz. A pesar de que hoy El Alto es una ciudad, en el tiempo en el que Eulogia nació y creció, aún era un barrio de la ciudad de La Paz. Los papás de Álvaro también se trasladaron de El Puente, comunidad que pertenece a Totora, del departamento de Cochabamba, a un barrio del distrito 7 de Cercado. Ambos aprendieron el aimara y quechua respectivamente en los barrios donde crecieron. Si una persona migra al interior de un departamento, como los papás de Eulogia y los papás de Álvaro, el contexto es favorable para que se transmita la lengua.
- b) Si la mujer es la que migra, es otro factor que favorece la transmisión de la lengua; Eulogia aprendió aimara gracias a su mamá y abuelita y Álvaro aprendió quechua también gracias a su mamá. En el caso de los papás de ambos, éstos no alentaban

la transmisión del quechua o aimara, sino del castellano, ya sea de manera explícita como el papá de Eulogia o de manera implícita como el papá de Álvaro.

Los casos de Renán, Gladis, Limbert y Mariluz, además de constituir la tercera generación en el caso estudiado, en la historia migratoria de sus papás constituyen la generación de hijos de padres migrantes, ocupan otro lugar en la historia migratoria de sus antecesores.

4.4 EL AIMARA EN LA FAMILIA Y LA TARQUEADA

Ya conociendo más de cerca a los miembros de las generaciones que viven en la familia acompañada, ahora es el turno de explicar la situación del aimara en la familia, como también la tarqueada, dominio en el que participan algunos miembros de la familia.

De inicio se presenta un cuadro donde se resume los datos acerca de lugar de nacimiento y lengua que hablan cada miembro de la familia.

Tabla 12: Miembros por lugar de nacimiento y lenguas que hablan

Generación	Lugar de nacimiento	Miembros	Aimara	Castellano	Quechua
Primera	Huayllamarca, Oruro	Lino A.	✓	✓	
	Huayllamarca, Oruro	Torivia R.	✓		
Segunda	Huayllamarca, Oruro	Macario A.	✓	✓	✓
	El Alto, La Paz	Eulogia C.	✓	✓	
Tercera	Cercado, Cochabamba	Renán A.		✓	
	Cercado, Cochabamba	Gladis A.		✓	
	Cercado, Cochabamba	Limbert A.		✓	
	Cercado, Cochabamba	Mariluz A.		✓	
Cuarta	Cercado, Cochabamba	Darling			
Independiente	Cercado, Cochabamba	Álvaro E.		✓	✓

Fuente: Elaboración propia

4.4.1 La familia: comunicación y relaciones interpersonales

El aimara en el dominio de la familia se explica a través de la comunicación, la convivencia y las relaciones interpersonales entre los miembros que la constituyen.

Lino y Torivia: el núcleo del aimara en la familia

La dinamicidad y reproducción del aimara en la familia se concentra en la primera generación. Lino y Torivia constituyen el núcleo del aimara en la familia. Corder (1992) identifica 7 elementos que hacen una situación comunicativa y los asocia con una función diferente del habla. Al ser Torivia monolingüe aimara, las funciones comunicativas del habla se realizan en esta lengua. A continuación se presentan las funciones directiva, fática y referencial en las conversaciones de Torivia, Lino, Eulogia y la investigadora.

La función directiva en el habla se da para controlar la conducta de uno de los hablantes. “Se trata de la función que controla la conducta de un participante, no solamente para lograr que haga algo, actúe o hable, sino para que su conducta en general esté de acuerdo con el plan o sistema que prefiere el hablante” (Corder, 1992, p.44)

Torivia: Aramt’aniwa carajo. Janiw inti jalantax kharuxa imillanakax sarnaqañat, siwa. Lunthataw ancha.

Lino: (dirigiéndose a Brenda) Manzanilla, el doctor siempre me ha dicho van a tomar.

Brenda: Mate tiene que tomar.

Lino: Dice que de la espalda también está mal Torivia.

Torivia: Aramthipuxa carajo. Janiw aramax imillanaka sarnaqañat. Aramt’xiwa

Lino: Kamicharakisti?

Torivia: Khitxmalla

Lino: Ja?

Torivia: Sarxma, sama. Aramajiwa.

Lino: Kunama aramajani.

Brenda: Abuelita, cerca vivo. Anchicha na sara.

Lino: Khuchaqallankakchilla sarashchinilla cancha ukhamankaspa ukalla. (De la conversación con Torivia y Lino. 14/11/14)

Torivia: Está anocheciendo carajo. Dice que después de que entre el sol, ya no deben caminar las chicas, hay mucho ladrón.

Lino: (dirigiéndose a Brenda) Manzanilla, el doctor siempre me ha dicho van a tomar.

Brenda: Mate tiene que tomar.

Lino: Dice que de la espalda también está mal Torivia.

Torivia: Está anocheciendo, carajo. Las chicas no deben andar de noche. Está anocheciendo.

Lino: ¿Qué hace pues?

Torivia: Mándaselo pues.

Lino: ¿Ja?

Torivia: Dile que se vaya. De noche ya es.

Lino: Cómo va a hacer de noche pues.

Brenda: Abuelita cerca vivo. Ahorita me voy a ir.

Lino: Aquisito nomás es pues, va a ir nomás, no es como hasta la cancha.

En el diálogo anterior también se expresa la función referencial de lengua, “Es esta función la que hizo surgir la noción tradicional de que la lengua servía para la comunicación del pensamiento, para hacer declaraciones sobre la forma en que el hablante percibe las cosas del mundo”(Ibid, p. 44). Torivia le pedía a Lino que mi persona se fuera de su casa, la razón de su pedido era porque la mujer debe andar con la luz del día y que es mal vista cuando camina de noche, ella no quería que yo fuera mal vista por la sociedad. Torivia se ha formado en esos roles de género y es a través de ellos por los que califica el comportamiento de las mujeres.

Otra función del habla identificada es la fática, “funciona para entablar relaciones o para mantenerlas, para fomentar sentimientos de buena voluntad, camaradería o solidaridad social” (Ibid, p. 44). Asimismo, Corder señala que se trata de fórmulas o rituales como

despedidas, saludos, observaciones sobre el tiempo, preguntas sobre la salud y la familia. Esta función resaltó en los saludos a Lino y Torivia, pues ellos preguntaban acerca de los miembros de mi familia o comentaban acerca de su salud, como se registra en el siguiente fragmento de diálogo.

Brenda: Kunamaistasa abuelito?

Lino: Na walikistwa.

Torivia: Wawmasti?

Brenda: Utaru. Cómo dice, en mi casa? (refiriéndose a Eulogia)

Eulogia: Utankashkiw, dile.

Brenda: Utankashkiw wawñaxa

Lino: Mamitamasti? Utankashiti?

Brenda: Janiw, kancharu sari.

Lino: Abuelita Rosa?

Brenda: Utankashkiw.

Lino: Esta bien nomás?

Brenda: Un poquito le duele la rodila cuando camina.

Lino: mmm ukamakilla. (Refiriéndose a Torivia)) lupillar saraqí, akallaru jutashi. Ukan qunt'atpura janiw awantjiti. (Tomado de la conversación con Lino, Torivia, Eulogia. 26/11/14)

Brenda: ¿Cómo estás abuelito?

Lino: Estoy bien

Torivia: ¿Tu hija?

Brenda: A la casa. ¿Cómo dice, en mi casa? (refiriéndose a Eulogia)

Eulogia: En la casa, dile.

Brenda: En la casa está mi hija.

Lino: ¿Tu mamá? ¿Está en la casa?

Brenda: No, fue a la cancha.

Lino: ¿Tu abuelita Rosa?

Brenda: Está en la casa.

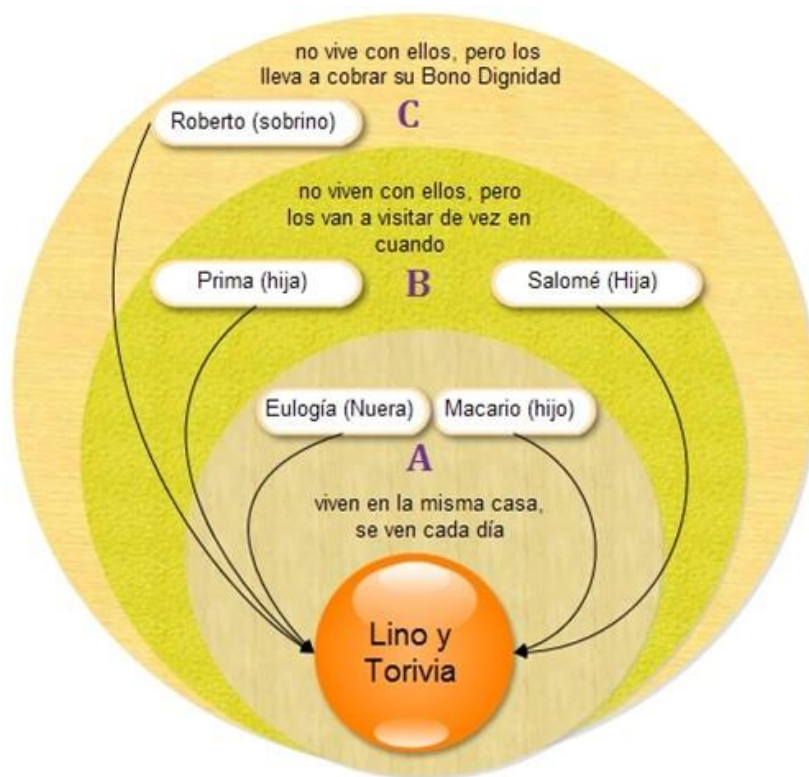
Lino: ¿Está bien nomás?

Brenda: Un poquito le duele su rodilla cuando camina.

Asimismo, ambos, en especial Torivia, exigen a las personas que se dirigen a ellos y que hablan aimara como ser, hijos, nuera, sobrinos y amistades, lo hagan en esta lengua. En general, las personas que hablan aimara y se dirigen a ellos son paisanos, parientes o amistades que nacieron en Joronco o alguna comunidad de Huayllamarca.

En la figura 3, se presenta tres niveles de personas que tienen contacto cotidiano y esporádico con Lino y Torivia.

Figura 3: Torivia y Lino, el núcleo del aimara



Fuente: Elaboración propia

Macario, su hijo y Eulogia, su nuera, ambos hablantes del aimara, constituyen el círculo (A) más cercano a Torivia y Lino. Ya que los cuatro viven en la casa misma y se ven a diario.

Lino: Jupa tarqueada thuqhurit. (Refiriéndose a Torivia)

Eulogia: Jaya tuqhurintist?

Lino: Thuqurin, ah bailaba.

Torivia: Tarquead ancha thuqht'irina jupax.

Eulogia: Juman thuqun yattasti? dile a ver! (le dice a Brenda para que pregunte a Torivia)

Torivia: Nã janiw thuqhuri.

Brenda: Janiw?

Torivia: Janiw.

Brenda: Kunatsa?

Torivia: Nã janipinill thuqhurixtixa wawpachall kasarastxa.

Eulogia: Me he casado muy chica, dice por eso no he bailado.

Lino: Janiw, k'arisiw, mentira es.

Eulogia: K'aristawa.

Torivia: K'arisiñax janiw utjiti.

Lino: Jishk'atsa thuqhuripininalla, tenía pollera.

Brenda: Ella?

Lino: Ah, thuqhusanalla ukatraxjall jikisipjastja nãnakaxa.

Eulogia: Bailando nos hemos conocido, dice (ríe) (De la conversación entre Lino, Torivia, Ely y Brenda 11/11/14)

Lino: Ella sabe bailar tarqueada. (Refiriéndose a Torivia)

Eulogia: ¿Antes sabia bailar?

Lino: bailaba, ah bailaba.

Torivia: Él sabía bailar bien la tarqueda

Eulogia: ¿Sabías bailar? Dile a ver! (le dice a Brenda para que pregunte a Torivia)

Torivia: Yo no sé bailar.

Brenda: ¿No?

Torivia: No.

Brenda: ¿Por qué?

Torivia: Yo nunca he bailado, muy chica me he casado.

Eulogia: me he casado muy chica, dice por eso no he bailado.

Lino: No, está mintiendo, mentira es.

Eulogia: Está mintiendo.

Torivia: No hay mentira.

Lino: De chiquita sabía bailar siempre, tenía pollera.

Brenda: ¿Ella?

Lino: Ah, nosotros bailando nos hemos conocido.

Eulogia: Bailando nos hemos conocido (ríe).

El tema de conversación entre Eulogia, Torivia, Lino y mi persona es acerca la tarqueada, se observa que Eulogia se dirige a ambos en aimara, me dice frases para que le diga a Torivia y traduce al castellano algunas frases de Torivia o Lino.

El siguiente círculo (B) constituye el de los hijos y nietos que no viven con ellos, pero que van a visitarlos.

Ese día [domingo], mientras entrevistaba a Macario en la sala de la casa grande, escuchaba a alguien de afuera conversar en aimara, hablaba fuerte. Era Prima, la hermana menor de Macario, ella vino a visitar a sus papás y como Lino no escucha bien, ella hablaba fuerte. Después vino a la sala, estaba con su hija. Ella contó que había viajado a Joronco y de cómo estaba la quinua y la haba. (Del Diario de Campo. 11/01/15)

Por último, el círculo (C) lo constituyen parientes y paisanos más lejanos a Lino y Torivia que los frecuentan menos que los hijos, que pueden ser sobrinos u otros familiares. En este caso, se pone a Roberto, mi papá, quien los acompaña cada mes al Banco a cobrar su Bono Dignidad.

Es indudable que las funciones comunicativas del habla en aimara en la familia se deben al monolingüismo de Torivia. Ella y Lino dinamizan el aimara pero en un círculo cerrado, como en la figura 3, porque la interacción y comunicación en el hogar con los otros miembros es mínima y con las personas externas es esporádica.

Comunicación y convivencia mínima

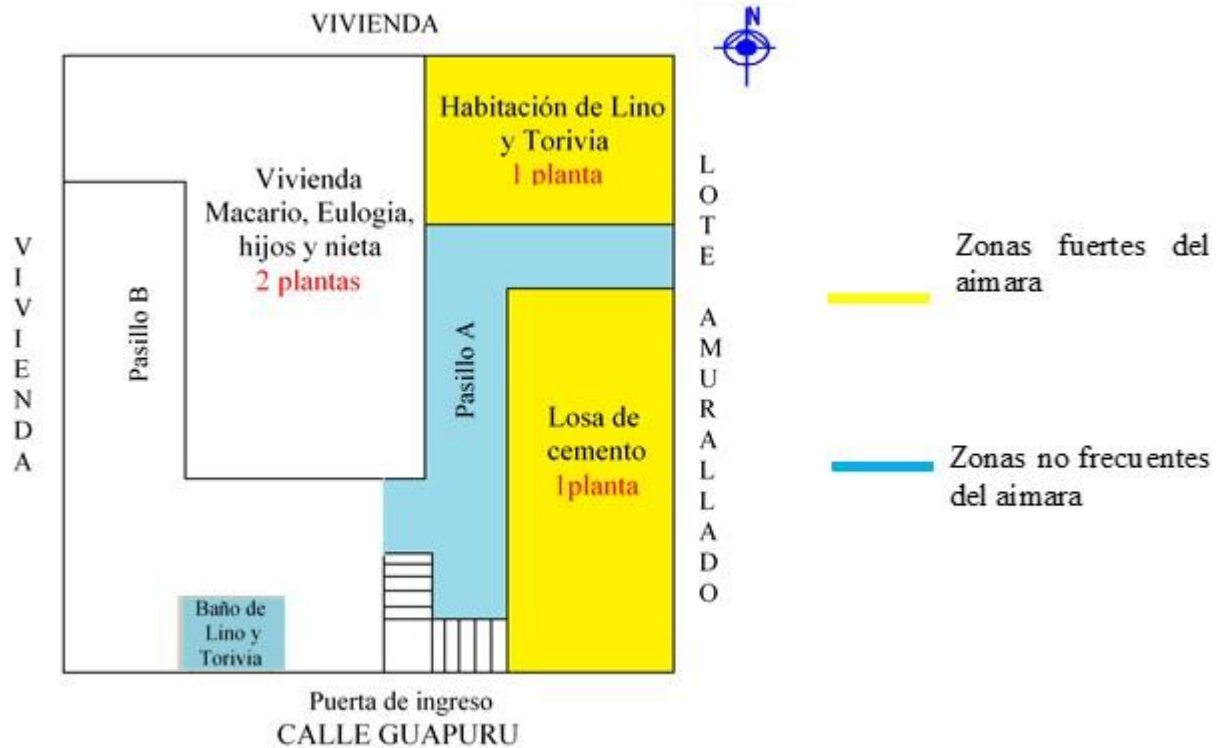
Volviendo a la familia, al círculo A de la figura 3, donde los más cercanos a Lino y Torivia son Eulogia y Macario, entre las personas que hablan aimara y los nietos que hablan castellano, hay factores que no propician la comunicación entre ellos la ausencia de espacios y tiempos de convivencia y las tensiones interpersonales entre dos miembros de la familia.

Los casi “inquilinos” en el hogar

A pesar de que Lino y Torivia viven en la misma vivienda, ellos no conviven con el resto de la familia. Como ya se explicaba en el punto 2.1.4 de este capítulo, Lino y Torivia tienen una vida casi independiente del resto de la familia, desde el espacio donde viven hasta las actividades que desarrollan, son como los inquilinos de la casa.

Por esas condiciones en el hogar, más el hecho de que las lenguas tienen vida gracias a sus hablantes, estas se zonifican en la vivienda de Macario y Eulogia. Como Lino y Torivia constituyen el núcleo del aimara, los espacios donde habitan y permanecen en la cotidianeidad se aimarizan. Se identifican dos tipos de zonas del aimara en la vivienda, como se observa en el gráfico siguiente:

Figura 4: Las zonas del aimara y castellano en la vivienda



Fuente: Elaboración propia

Durante el día, Lino y Torivia, sino están en su habitación, están en la losa de cemento, por lo que estos dos espacios son las zonas fuertes del aimara. Encontrarlos en la losa de cemento durante el día es común, ellos permanecen la mayor parte día allí. Sin embargo la mayor parte del tiempo están solos o solo esta uno.

Después de saludar y conversar con Eulogia, fui a saludar a los abuelitos, ellos estaban arriba, tomando sol en el vaciado de la nueva casa en construcción. Todas las tardes ellos están ahí arriba, cerca las 6 de la tarde bajan a su habitación. Eulogia me dijo que les gusta estar ahí porque pueden observar mucho, miran los autos, las personas que pasan, los cerros. (De diario de campo. 26/11/2014)

Desde que Torivia aprendió a subir las gradas para llegar a la losa de cemento, permanece allí la mayor parte del tiempo, junto a Lino. Desde la losa se amplía el horizonte de observación, se ve la serranía que separa a Cercado con el municipio de Punata, los techos

de las casas, las calles y avenidas cercanas, los autos, las plantas, las personas, los animales etc.

Ilustración 10: Lino y Torivia en la losa de cemento



Fuente: Tomada el 26/11/14

Ambos tienen su lugar en la losa de cemento, como se observa la ilustración 10. Torivia se sienta o se echa delante de unos ladrillos que le dan sombra cuando atardece y Lino se sienta cerca ella, él no se protege del sol.

Eulogia señala que Torivia le dijo que “se sentía más feliz ahí arriba porque abajo no ve nada” (Conversación con Eulogia C. 26/11/14), entonces el estar ahí arriba se volvió su distracción porque no sale de su casa más que a cobrar su Bono Dignidad o ir al hospital.

La otra zona del aimara, la zona no frecuente, de color celeste en el plano, es el pasillo A y el baño de Lino y Torivia en la figura 4. En estas zonas, ellos no permanecen tanto como en las zonas fuertes. Cuando el calor es demasiado intenso, ellos se sientan en el pasillo A o a veces Lino saca su máquina de coser porque en su habitación hay poca entrada de luz.

Las zonas en blanco, en el plano, son las zonas del castellano, constituidas por la vivienda de 2 plantas donde habitan Macario, Eulogia, sus hijos, Álvaro y Darling.

Ilustración 11: Lino costurando en su máquina de coser a mano



Fuente: Brenda Atahuichi. Tomada el 29/12/14

Lino y Torivia no frecuentan la vivienda de Macario, como tampoco lo hacen los nietos y nietas de éstos. En general, son Macario y Eulogia los que se encuentran con Lino y Torivia al menos una o dos veces al día, encuentros que no duran más de 10 minutos. Es por eso que se señala que no hay un momento y un espacio donde convivan entre todos los miembros de la familia. Por lo que la presencia de Lino y Torivia no repercute en la vitalidad de la lengua como tampoco en su transmisión.

La comunicación expresada en saludos y encargos

La comunicación en aimara entre Lino y Torivia con Macario y Eulogia, está reducida a saludos y encargos cotidianos. Cada mañana, antes de salir a su trabajo, Macario entra a la habitación de sus papás y se despide. En la noche, cuando regresa de su trabajo, también entra a saludarlos y a despedirse hasta el día siguiente.

Eulogia: Macario llega, se va a saludar a sus papás, cuando llega del trabajo cada día. En la mañana igual, porque si no, se siente mal mi suegro.

Brenda: Sí debe ser, ¿No?

Eulogia: Entonces, cada mañana se tiene que ir a despedir y después sale y va a su trabajo. Porque un día dice que no había ido, se estaba quejando más que todo mi suegra.

Brenda: ¿Se estaba quejando?

Eulogia: Y me ha dicho ‘¿El Macario está en ahí?’ ‘No, ha ido a trabajar’ y ‘Por qué no se ha despedido pues’. Entonces, yo le digo ‘Por qué no te vas a despedir, ha pensado que estabas aquí’. Entonces, entra cada mañana, ‘Estoy yendo a trabajar’ dice.

Brenda: Ahh!

Eulogia: En la noche igual, llega entonces siempre va a saludarles, igual, para que estén tranquilos también, al final de cuentas, son sus papás. (De la entrevista a Eulogia Copa. 9/12/14)

En general, esos son los momentos de encuentro entre Macario y sus papás, es por eso que cuando Macario no se encuentra con ellos en el día, sus papás se preocupan y reclaman. Macario, por su oficio, trabaja fuera de casa, por esta situación conversa poco con sus papás, está afuera casi todo el día.

Eulogia es la que está más tiempo en casa, pero pasa la mayor parte del tiempo en su vivienda. Ella tampoco se encuentra mucho con ellos, si lo hace, los saluda y si tiene que salir, encarga a sus suegros el cuidado de la casa.

Entre abuelos y nietos tampoco hay mucha comunicación; a diferencia de sus papás, los nietos no entran a la habitación de sus abuelos como lo hace Macario, ni tampoco suben a la losa de cemento, con la excepción de Gladis, que se presentará más adelante. Los nietos saludan a sus abuelos si se encuentran con ellos en el pasillo A de la figura 4, cerca de la puerta de ingreso a la vivienda.

La tensiones interpersonales

Otro de los factores que no favorecen la convivencia entre los miembros de la familia es la distancia que asumió Eulogia hacia Torivia por tensiones que hubo entre las dos.

Eulogia y Torivia no convivieron como lo hacen ahora, el que venía más a visitarlos a Cochabamba era Lino, Torivia venía muy poco. A marzo de 2015 son 3 años que Lino y Torivia conviven con Eulogia debido a que ella y Macario llegaron de España en marzo de 2012.

Durante ese tiempo, hubo roces entre ellas, lo que provocó que Eulogia se distancie de Torivia y también de Lino. Eulogia vivió situaciones tensas con Torivia, debido a comentarios que Torivia hizo acerca de ella. Esos comentarios hirieron a Eulogia, por lo que ella decidió no visitarlos en su habitación como lo hacía antes e ignorar sus conversaciones, como nos relata en el siguiente fragmento de entrevista.

Eulogia: [...] y un día que estuve mal, le he dicho al Macario: ‘La verdad no sé, yo estoy teniendo mucha paciencia, al final de cuentas, yo aquí no les trato mal, están bien, tiene una comodidad pues si no están bien, llévale a tus hermanos, a ver si allí van a estar tranquilos, díles’, así le he dicho, porque yo, la verdad, ¿No? ‘Es la tercera vez y más no voy a poder aguantar’ y es que a mí me da rabia al enterarme así. ‘Vos para qué les haces caso’. Eso no es la solución, porque, al final ya te han hecho sentir mal. ‘No es’ yo le he dicho ‘No es así porque, a ver, qué te diría mi mamá así, cómo te puedes sentir’. Por eso, Macario le ha dicho ‘Por qué hablas así tan feo, tú te haces ver mal. Si va a vender o no va a vender, tú no te sabrás. Nosotros ya somos viejos, mis hijos ya son jóvenes, a estas alturas, cómo así te vas a fijar’. Menos mal que no he vivido joven, ¿No? ¿Qué hubiera sido?

Brenda: Y ella más joven además.

Eulogia: Y le ha dicho ‘No tienes que estar así, al fin que ella como una hija les atiende [...] ¿Tus hijas te vienen a ver así?, ¿Te atienden así?’ le ha dicho. ‘Cuando estás mal, ¿Quién te está llevando?, mi mujer te está llevando al médico, en cambio ni tus hijas te están llevando y ¿Por qué tienes que expresarte así?’. Parece que ya un poquito no hablan así.

Brenda: ¿Han cambiado?

Eulogia: Sí, ‘No tienes que fijarte, en vez que te hagas querer con tu yerna, te vas a hacer odiar’, le había dicho, así le ha dicho, por eso yo, hay veces algo escucho, me pongo la verdad música más fuerte.

Brenda: Así hasta ahora es.

Eulogia: Me pongo radio, así pues, lo que sea que diga, la verdad es que estoy aquí adentro, no me entero, así menos rabia también, no me reniego.

Brenda: Claro.

Eulogia: [...] y ahora con la beba estoy y ya que me diga, qué me importa.

Brenda: ¿Ya te vale?

Eulogia: Me vale ya, trato de no estar mucho con ellos, más aquí, si hablan, también no me entero nada, estoy más tranquila. (De la entrevista a Eulogia Copa. 9/12/14)

Como Lino no oye bien, él y Torivia conversan en tono elevado, entonces Eulogia escuchó en 3 ocasiones que Torivia hablaba de ella. En una ocasión, Torivia reclamaba de porqué Eulogia no había ido a vender a la cancha y la acusaba de que estaba viviendo a costa de su hijo, esta situación molestó a Eulogia. Ella no había ido a vender porque estaba enferma y Torivia sabía de esa situación, por eso es que en la entrevista Eulogia señala “ahora con la beba estoy y ya que me diga, qué me importa” refiriéndose a que a veces no sale a la cancha porque cuida Darling, a su nieta y ya no le importa si Torivia comenta acerca de eso.

La otra situación que pasó Eulogia fue cuando estaba pelando papa junto con Gladis, y escuchó que Torivia le preguntaba a Lino ¿*Negra kamachikis?* (¿Qué está haciendo la negra?). Eulogia se sintió mal porque Torivia se refería así a ella, por el color de su piel, “Como yo soy morenita, entonces cómo me va a decir así”. Gladis se dio cuenta que el rostro de su mamá había cambiado, intuía que sus abuelos algo habían dicho, pero Eulogia no le dijo nada. “Se ha dado cuenta que algo me he escuchado, ‘Mami. ¿Qué ha dicho? ¿Por qué has puesto esa cara?’ me dice. ‘No, nada’ le he dicho. ‘No, algo ha dicho contra tí y tú ¿Por qué te has puesto así?’ Yo no le voy a decir a mi hija ‘Esto me ha dicho’. No le he dicho nada”.

Estas situaciones provocaron que Eulogia advierta a Macario que si Torivia continuaba con los comentarios hirientes, ella y Lino se fueran a vivir a la casa de otro de sus hijos. Macario fue el mediador y habló con su mamá, le recordó que Eulogia les atendía como una hija y que no era justo que la trate de eso modo. Eulogia señala que “parece que ya un poquito no hablan así” pero, como no está segura, evita escuchar las conversaciones de Lino y Torivia para no renegar y sentirse mal, aumentando el volumen de la radio.

La ausencia del aimara en la pareja Macario y Eulogia

Si Lino y Torivia no vivieran en la casa de Macario, no se escucharía el aimara porque, a pesar de que Macario y Eulogia tienen como primera lengua el aimara, hoy, entre ellos, la lengua de comunicación es el castellano. Con la llegada de Lino y Torivia, el desplazamiento del aimara vive como una “pausa” en la vida de Eulogia y Macario porque la presencia de ellos les exige hablar en esta lengua. Asimismo, la comunicación con sus hijos no podría ser en aimara porque estos no la hablan, apenas entienden algunas frases y palabras.

Eulogia en la entrevista señala que cuando ella le hablaba en aimara a Macario, él le contestaba en castellano, como nos relata en el siguiente fragmento:

Brenda: Y ¿Por qué no les han enseñado, no le gustaba a mi tío o no le gustaba que hables?

Eulogia: No sé, siempre me ha hablado en castellano, mayormente porque si le hablaba en aimara, me respondía en castellano, entonces más prefería hablar en castellano, a lo mejor me hubiera respondido cuando yo le hablaba en aimara, tal vez hubiéramos hablado.

Brenda: ¿Le has hablado entonces en aimara?

Eulogia: Le hablaba en aimara, pero en castellano siempre me respondía. Tenía que acostumbrarme a hablar en castellano nomás.

Brenda: A los chicos nunca en aimara pues.

Eulogia: No nunca, nunca les hemos hablado, por eso a mí también me hubiera gustado que aprenda recién así pa que se entienda con sus abuelitos. (De la entrevista a Eulogia Copa. 9/12/14)

Si los abuelitos Torivia y Lino no estuvieran en el hogar, la pausa en el desplazamiento del aimara no existiría y solo se escucharía el castellano.

Los matices en la comunicación abuelos - nietos

Los nietos de Lino y Torivia, Renán, Gladis, Limbert y Mariluz no se acercan a sus abuelitos. Los hijos mayores, Renán y Gladis, manifiestan que hablan poco con sus abuelitos y que no entienden a su abuelita Torivia.

Sin embargo, en el caso de Renán, esto no siempre fue así, como lo relata en el siguiente fragmento:

Renán: Ah! ya no hablamos con mis abuelitos, recién año pasado que ya no hablo bien con mis abuelitos, solo de saludo nomás ya. Antes, sí, nos hablábamos, hace 2 años, 3 años me hablaba nomás. Los domingos, sábados, así, iba a su cuarto, se los llevaba comida, así charlaba un rato, ahora ya no. Solo les saludo cuando me encuentro afuera, antes me gustaba escuchar, me contaba de sus hijos, sus problemas, yo escuchaba. Ahora ya no, ya no me atraen los problemas de los demás. (De la entrevista a Renán Atahuichi. 15/01/15)

Renán señala que hace un año ya no se acerca a sus abuelitos como lo hacia antes, el solía ir a la habitación de ellos, les llevaba alimentos y le gustaba conversar con ellos. Pero ese acercamiento se cortó. Hoy señala que su relación con sus abuelitos es de “saludo nomás”. El tiempo de distanciamiento de Renán de sus abuelitos coincide con el tiempo que sus papás, Macario y Eulogia, retornaron de España. Es probable que parte de ese distanciamiento se deba a la presencia de Macario y Eulogia en el hogar. Con los padres presentes, los hijos, en especial Renán, toman distancia de sus abuelos porque tienen la certeza que sus papás estarán allí para comunicarse.

Por su parte, Gladis señala que raras veces habla con ellos, habla cuando ella sale de su casa o se encuentra con ellos afuera, en el patio.

Brenda: ¿Y cómo te llevas con tu abuelito?

Gladis: ¿Con mi abuelito?

Brenda: Sí.

Gladis: Bien, bien nomás, como que no hablamos mucho pero sí, bien me habla, raras veces hablamos.

Brenda: ¿Raras veces?

Gladis: Sí, salgo ahí afuera y hablamos, pero si no salgo de aquí, estoy aquí, no, tampoco vienen.

Brenda: ¿Y con tu abuelita?

Gladis: Ahh, casi no le entiendo, raras veces le entiendo, me pregunta dónde estoy yendo, cosas así, pero hablar así, no. (De la entrevista a Gladis Atahuichi. 13/01/15).

Gladis manifiesta que sus abuelitos no frecuentan la vivienda donde ella, sus papás y hermanos viven, entonces, si ella no sale afuera, al patio, no se encuentra con ellos. Si conversa con ellos, es porque se encontraron en el patio. Asimismo, Gladis señala que “raras veces” entiende a su abuelita, como cuando le pregunta ¿Dónde estás yendo?, pero ella no podría sostener una conversación con Torivia.

Eulogia y Macario también reconocen que sus hijos conversan poco con sus abuelos. Eulogia señala que a ellos no les gusta estar en el vaciado porque hace calor, lugar donde Lino y Torivia están la mayor parte del día.

Brenda: Pero hasta ahora no se entienden con la abuelita, ¿No?

Eulogia: Sí, como digo ¿No? No quieren conversar así bien. Algo con la abuelita también, pero hay veces no escuchan, también los chicos con sus tareas no siempre están tan al tanto así. A lo mejor, estaríamos en un cuarto, así entonces constantemente, como están ellos también aparte, entonces no hay tanto. Hay veces fin de semana, pero no, igual.

Brenda: Ellos además se permanecen arriba, ¿No ve?

Eulogia: Arriba sí, más les gusta estar arriba. A los chicos no les gusta también estar arriba.

Brenda: ¿No les gusta?

Eulogia: No tanto, por el sol, hace calor, entonces no, más están aquí abajo siempre. Hay veces están mirando tele, hay veces, cuando hacen su tarea, después no están. No se pueden entender, [...] un momento se encuentra con mi suegro, alguna cosa pregunta

o hablan, después con mi suegra no tanto, como no pueden entenderse, no pueden conversar. (De la entrevista a Eulogia Copa. 9/12/14)

En este fragmento de conversación, Eulogia menciona 2 razones por las que los nietos se comunican muy poco con sus abuelos:

- a) Sus hijos no tienen interés en acercarse a sus abuelos. Esta situación se puede explicar desde los afectos. ¿Cómo una persona puede tener cercanía con alguien si no ha construido lazos de amistad y confianza por más que se un familiar? No basta con llevar la sangre de alguien para tener cercanía, no basta ser nieto para tener una amistad con tu abuelo. Los hijos de Macario y Eulogia tuvieron poco contacto con sus abuelos cuando eran niños. Según Macario, su mamá los visitaba muy poco y ellos iban una vez por año a Joronco. A eso se suma el viaje de Macario y Eulogia a España. Durante 8 años nietos y abuelos casi no se vieron. Hoy, a pesar de que Lino y Torivia llevan viviendo ya 5 años con sus nietos, no se han generado lazos como para que los nietos se acerquen a ellos. Entonces, no se puede esperar los nietos se acerquen a sus abuelitos si antes no lo hicieron. A eso se suma que los nietos están sumidos en sus propias actividades.
- b) La lengua es otra gran limitante en la comunicación entre abuelos y nietos. Torivia y sus nietos no pueden comprenderse por el tema de la lengua y Lino con su audición afectada también se ve limitado aunque hable castellano. “Un momento se encuentra con mi suegro, alguna cosa pregunta o hablan, después con mi suegra no tanto, como no pueden entenderse, no pueden conversar” (Eulogia C.)

Por su parte, Macario opina que el lugar de nacimiento determina la lengua, que si sus hijos hubieran nacido en Joronco, hoy ellos podrían hablar aimara y así comunicarse con su abuelita. Si bien el territorio determina la lengua, el hecho de que sus hijos hoy solo hablen castellano no solo se explica porque nacieron en Cochabamba, sino por otras razones como la lengua de socialización de padres a hijos, la escuela y los medios de comunicación. Sin

embargo, al parecer, en la familia, el tema de la no transmisión del aimara es un tema que con mi presencia empezó a ser abordado. No era visto como algo que preocupe sino más bien como algo natural.

Cinco años de convivencia: aprendizajes simbólicos del aimara y el castellano

Si bien hoy se observa poca comunicación e interacción entre nietos y abuelos, eso no siempre fue así, al menos no con todos sus nietos, como lo manifestó Renán, quien señala que antes conversaba más con sus abuelitos. Ellos, los nietos, convivieron solo 3 años con sus abuelos y 2 años con sus papás y abuelos.

El tiempo de convivencia entre nietos y abuelos fue un tiempo de aprendizajes mínimos del aimara en los nietos como del castellano en el caso de Torivia. Al no estar presentes Macario y Eulogia, los nietos interactuaban más con sus abuelos, no había mediadores. Con la llegada de sus papás de España, los nietos se distancian de sus abuelos

En las entrevistas a Gladis y Mariluz, ambas señalaron palabras y frases que conocen en aimara, como ser *kawkiru sarta* (¿Dónde estas yendo?), *mait'ita* (prestame), *waxtita* (dame), *anu* (perro) y *misi* (gato).

Brenda: ¿Qué recuerdas de lo que entiendes que me puedas decir?

Gladis: ¿En aimara?

Brenda: Sí.

Gladis: *Kawkiru sarta?*, (no se entiende), después, *maitita*.

Brenda: ¿*Maitita*? ¿Qué es *maitita*?

Gladis: Préstame, después cosas básicas como el refresco o ya me he olvidado (ríe), pero le entiendo, no siempre, pero le entiendo cuando me dice algo, no le hablo en aimara pero sé lo que le tengo que decir, como me dice 'A dónde estás yendo?', entonces le digo 'Estoy yendo al colegio, a la universidad o a la cancha', me entiende también ella. [...] He aprendido esas palabritas gracias a mi abuelita, después, como mi mamá no me habla, mi papá tampoco

Brenda: No te hablan.

Gladis: No, no me hablan.

Gladis manifiesta que lo que sabe hoy del aimara se debe a su abuelita Torivia y no a sus papás, porque estos no le hablaron ni le hablan en aimara.

Por su parte, Torivia también aprendió frases y palabras en castellano, como ser “Buenas tardes, hola, gracias, rico y *comu* estás”. Eulogia señala otras frases que Torivia comprende en castellano y sus hijos en aimara.

Brenda: ¿No se entendían entonces!

Eulogia: [...] pues *aura* un poco. Aún siempre no, no pueden.

Brenda: ¿Aun así no?

Eulogia: No puede, porque *mamasti*, *tatasti*, eso entienden.

Brenda: ¿Entienden?

Eulogia: *Mamasti?* le dicen. Un día yo he escuchado, aquí ya, estuve limpiando, ‘*Mamasti?*’ le ha dicho. ‘Está limpiando’ ha dicho. ‘*Phishqiti?*’ Dice ps, ‘Sí’ le ha dicho.

Brenda: Ella también ha debido aprender algunas palabras.

Eulogia: Sí, dormir ya entiende, antes no sabía, pero ahora yo escucho al Limbert que le dice así. ‘*Papitusti?*’ cuando está durmiendo tu tío. ‘Está durmiendo abuelita mi papá’. Ah, ya, dice. ‘*Ikishkiti?*’ (está durmiendo) dice. Se supone que ha entendido.

Brenda: Ella repite pero en aimara.

Eulogia: Sí, ‘Está durmiendo’ le dice, entonces, ‘Sí’ le dice el otro. (De la entrevista a Eulogia C. 9/12/14)

Torivia y sus nietos pueden comunicarse con frases cortas desde la comprensión del otro en su propia lengua. Ambos no se responden ni preguntan en la lengua del otro, sino en sus propias lenguas ya sea en castellano los nietos o en aimara en el caso de Torivia.

Torivia y Darling, el puente de esperanza

En los inicios del trabajo de campo, Eulogia me acompañó cuando yo estaba con Lino, Torivia y Gladis, a diferencia del resto de sus hermanos, fue la persona que se acercó un poquito cuando los visitaba. Como Darling se quedaba bajo el cuidado de Eulogia, Gladis se acercaba para recogerla o dejarla con su mamá. Solo en una ocasión se quedó a conversar y estar con sus abuelitos cuando yo estaba presente.

Eulogia subió donde yo estaba, después Gladis subió con la bebé y al llegar dijo “abuelita, abuelito”, los abuelitos no contestaron, ella dio de lactar a Darling. Hablamos de las estrías de la primera vez que los bebés lactan. Le pregunté si entendía algo de aimara y me dijo que alguna palabras como *wajtita*.

Después, ella se fue y después de un rato, subió de nuevo con Darling, se sentó al lado de su abuelita, ella le dijo algo en aimara y Eulogia le preguntó a Gladis ‘¿Qué te ha dicho?’ Y Gladis le respondió con otra pregunta ‘¿Qué me ha dicho?’ Ellas (Gladis y Torivia) no conversaron, la bebé fue el punto de interacción, Torivia decía algunas frases a Darling. Gladis le puso el chulo de su abuelita a Darling y ella reía. (Tomado del diario de campo 26/11/2014)

De esta situación y de las otras, Darling fue la más beneficiada no solo por los momentos de convivencia con sus bisabuelos sino también por su exposición al aimara.

Ilustración 12: Torivia, Eulogia, Gladis y Darling en la losa de cemento



Fuente: Brenda Atahuchi. Tomada el 26/11/14

Uno de los argumentos de Macario para explicar por qué hoy sus hijos no se pueden comunicar con Torivia, su abuelita, además de no saber aimara, es porque no había muchos encuentros entre ambos. Torivia se quedaba más tiempo en Joronco y se quedaba poco tiempo cuando los visitaba y los hijos, cuando eran niños, no viajaban a menudo a Joronco a visitar a su abuelita. Entonces, la tercera generación, Renán, Gladis, Limbert y Mariluz, no convivió con Lino y Torivia cuando eran niños, como hoy Darling tiene la posibilidad de hacerlo, día a día.

Dependerá de la disposición y actitud de sus papás y abuelos para que Darling se acerque a sus bisabuelos o si es que ellos no propician la convivencia, pueda que Darling se acerque por si sola. Ella irá creciendo y sus bisabuelos no le serán extraños como lo fueron para Gladis, su mamá y sus hermanos. Darling significa una posibilidad a la continuidad del aimara porque desde que nació estuvo cerca de sus bisabuelos y los escuchó hablar en aimara.

Eulogia y Lino los traductores del aimara al castellano y viceversa

Eulogia y Lino tienen roles de traductor entre Torivia y las personas que no hablan aimara. Entre los más cercanos están los nietos y nietas. Eulogia recuerda que cuando estaba en España, ella llamaba a sus hijos diariamente. Cuando sus hijos empezaron a convivir con sus abuelitos, ellos le contaban a Eulogia que no comprendían a su abuelita, por lo que Eulogia les recomendaba que preguntaran a Lino, su abuelito para que les tradusca lo que Torivia les había dicho. En otros casos, Eulogia traducía las frases que sus hijos no comprendían, también por teléfono.

Por otro lado, Eulogia señala que también ella hizo ese rol cuando Torivia se internó en el hospital, puesto que alguien tenía que quedarse con ella para que se comuniquen con las enfermeras y médicos.

Eulogia: Cuando le internamos, como no sabe hablar castellano, a la fuerza una tiene que estar, de día una tiene que estar, de noche tiene que quedarse a dormir. Entonces, sabe el médico si por ahí algo le duele, no le entiende y nos pregunta el médico siempre

y me dice ‘tendrán que quedarse aquí porque nosotros no le vamos a entender a su mamá nada, qué es lo que quiere o le duele, nada nada’ (Tomado de la conversación con Eulogia Copa. 11/11/14).

Torivia se internó en el hospital Harry Williams el año 2012 y Eulogia junto a Lino, Macario y sus cuñados se turnaban para estar al lado de Torivia. Cuando se quedaba Lino, las enfermeras para comunicarse con él se apoyaron en la escritura por el tema de la pérdida de audición. Al año siguiente, 2013, Torivia se volvió a enfermar, pero esa vez, para evitar que se interne y alguien más permanezca a su lado para realizar las traducciones, solicitaron a un médico que la visite cada día en su casa por tres semanas.

En la actualidad, Eulogia sigue cumpliendo ese rol con sus hijos si se da la situación, como en el caso de Gladis, quien preguntaba a su mamá por el significado de las frases que su abuelita Torivia decía. A mí también me ayudaron durante el trabajo de campo, pues no siempre comprendía a Torivia.

Resumen – Análisis

La familia de Macario y Eulogia es bilingüe porque:

- Es una familia extensa donde viven 4 generaciones.
- Los padres, Macario y Eulogia, tienen dos lenguas en común, el aimara y castellano, pero por su situación de migración, el castellano es la lengua más usada en la familia porque es la lengua predominante del entorno. Pero a su vez en la familia viven, Lino y Torivia quienes usan el aimara como lengua exclusiva de comunicación.
- Los hijos de Macario y Eulogia solo hablan la lengua del entorno, el castellano.
- El entorno es bilingüe, en castellano y quechua. Macario y Álvaro, emplean esta lengua en el exterior y no así en la familia. Sigüán y Mackey (1986) presentan tipos de familias bilingües. De acuerdo a esa tipología y con la idea de que cada familia construye su propio bilingüismo, se explica porque es una familia bilingüe.

La situación de bilingüismo en la familia tiende al monolingüismo porque la lengua se concentra en la primera generación, Lino y Torivia y porque no hubo la transmisión intergeneracional del aimara. La Unesco, Brezinger et. al (2003) identificó 6 factores principales para evaluar la vitalidad de una lengua, de estos se destacan el factor 1 y 4 para entender la situación del aimara en la familia²².

El factor 1, transmisión intergeneracional de la lengua, es el factor más utilizado para evaluar una lengua. Cuando los niños no aprenden en el hogar, la lengua como lengua materna, en nuestro caso el aimara, la lengua se encuentra “claramente en peligro o amenazada” (Idem.) y cuando la lengua solo habla la generación de los abuelos y los más ancianos, en nuestro caso Macario y Eulogia, que son los abuelos, Lino y Torivia los bisabuelos, la lengua se encuentra “seriamente en peligro o amenazada” (Idem.). Entonces, desde estos parámetros la situación del aimara en la familia está en peligro, porque si Lino y Torivia no vivieran en la familia, no se escucharía el aimara.

Luykx (1998, p. 199) señala que el desplazamiento lingüístico se consume a veces en solo un par de generaciones, en otras muy paulatinamente, durando hasta siglos, avanzando y retrocediendo según vicisitudes políticas, sociales y demográficas. El desplazamiento del aimara en la familia de Macario y Eulogia vive una especie de pausa por la presencia de Lino y Torivia. Sin ellos, ese proceso continúa.

La presencia de ellos exige el empleo del aimara en la segunda generación, Eulogia y Macario además de otras personas externas como ser familiares y paisanos que también son bilingües en aimara y castellano. Por eso mismo, se señala que los dos espacios donde habitualmente permanecen Lino y Torivia, la losa de cemento y su habitación, se aimarizan

²² Los otros factores son: Factor 2) Número absoluto de hablantes; factor 3) Proporción de hablantes en el conjunto de la población; factor 5) Respuesta a los nuevos ámbitos y medios; y factor 6) Disponibilidad de materiales para el aprendizaje y la enseñanza de la lengua.

porque los otros se dirigen a estos espacios para encontrarse con los abuelitos y allí con ellos solo se habla en aimara.

Si bien los hijos, tercera generación, comprenden frases y palabras en aimara, no es suficiente para denominarlos bilingües. Appel y Muysken (1996) señalan que una persona es bilingüe si puede usar de manera dos lenguas. En el caso de los hijos de Macario y Eulogia, ninguno de los ellos tiene las habilidades lingüísticas como para desenvolverse en una conversación en aimara o comprender en aimara y responder en castellano.

El factor 4, señalado por la Unesco (2003, p.8) es “Cambios en los ámbitos de utilización de la lengua” que hace referencia a los espacios, las personas y los temas en los que se utiliza la lengua, en nuestro caso el aimara.

Ya se señaló que el aimara depende de Lino y Torivia y los espacios en los habitualmente permanecen. La comunicación entre Lino y Torivia es en aimara porque Torivia solo habla esa lengua y Lino la domina más, entonces, las funciones comunicativas del habla, como la fática, directiva y referencial (Corder, 1996) se dan en aimara.

Sin embargo, hay una diferencia en la interacción de la segunda generación con Lino y Torivia. A pesar de que Macario y Eulogia hablan aimara, la función comunicativa que se da con más frecuencia en la informativa (Halliday, 1994) y fática (Corder, 1996) porque la comunicación se redujo a encargos y saludos. Por las mañanas y por las tardes, Macario entra a la habitación de sus papás para informarles que ya se va a su trabajo o que ya llegó de este. Es por eso que Lino se queja cuando no los visita en su habitación, porque sabe que no se encontrarán durante el día. De allí que se identificó zonas donde Torivia y Lino permanecen, como ser la losa de cemento o su habitación, para ubicar el aimara.

La interacción entre la tercera y primera generación, abuelos y nietos, es menos que la segunda con la primera, por lo que no se propicia ninguna función comunicativa en aimara. La tercera generación comprende frases cortas y palabras pero no es suficiente para una

comunicación fluida. Por otro lado, ese distanciamiento entre estas generaciones se debe a la falta de lazos afectivos de nietos hacia abuelos. No se puede esperar que haya esa condición cuando en la niñez y adolescencia no hubo cercanías, ni convivencias.

Finalmente, se señalaba que Darling podía ser el puente de esperanza porque durante mi presencia en el trabajo de campo, ella estuvo junto a Eulogia, Lino y Torivia, pero eso sucedió durante las dos primeras semanas. Sin duda, de ese tiempo, ella fue la beneficiada, porque estuvo expuesta a la lengua, sin embargo, no hubo más encuentros de ese tipo. Si se quiere que haya continuidad del aimara, se debe pensar en políticas de planificación familiar para lograr la transmisión intergeneracional.

4.4.2 La tarqueada: un dominio de la cultura y lengua aimara

La tarqueada constituye un dominio que reúne a residentes de las comunidades de Huayllamarca, entre ellas las de Joronco, en la ciudad de Cochabamba. Es un dominio que abarca varios espacios, tiempos y actividades, donde los residentes se agrupan y reproducen las prácticas recíprocas, religiosas, políticas de su comunidad. Por la distancia y tiempo que toma ir a la comunidad de Huayllamarca, no es fácil desplazarse hasta allá, entonces, las generaciones que nacieron en Cochabamba desconocen la vida en comunidad por lo que la tarqueada es un espacio socialización para estas generaciones. Es por esa razón que la tarqueada también constituye un espacio de aprendizajes de la cultura aimara para las generaciones jóvenes estando en Cochabamba porque es allí donde ellos son partícipes de diversas maneras ya sea bailando, tocando o estando ahí, escuchando y observando. Es en este espacio donde se observó la participación de varios miembros de la familia acompañada, incluyendo la de los hijos de Macario.

La tarqueada lleva el nombre de Santiago de Huayllamarca, agrupa a los residentes en Cochabamba que vienen de los 7 ayllus que hace a la marca Huayllamarca, entre ellas el ayllu Taypi Urinsaya, ayllu al que pertenecen Lino y Torivia. Cuando participan en una entrada,

como ser la entrada de la Av. Guayacán en carnavales, en algunas ocasiones entra la autoridad indígena como autoridad, vistiendo y portando los símbolos²³. Asimismo, las mujeres visten la indumentaria que se hicieron confeccionar para bailar en carnavales o Todos Santos en Huayllamarca.

El gusto por la tarqueada

El gusto por bailar tarqueada o tocar la tarca es una actitud nueva en algunos miembros y antigua en otros de la familia acompañada. En el caso de Lino, él tiene una larga carrera como músico y compositor de huayños por lo que es reconocido entre los residentes de Huayllamarca.

Brenda: ¿Sabías tocar tarca?

Lino: Desde pequeño he aprendido a tocar, antes había de cañitas, eso me lo ha comprado mi papá.

Brenda: ¿Quién te ha enseñado?

Lino: Maña nomás había sido. De ahí nomás, hurgando, hurgando. Los agujeritos tiene ¿Nove? Eso hacía nomás, en la cabeza está el huayño, eso igualito hay que sacar, hay que llegar ahí nomás. Fácil nomás había sido. Antes tocaba grave, en Año nuevo, en Carnaval, en Todos Santos, cuando hay huayños buenos, gusta a la gente bailar, cuando hay huayños k'aimas, no.

Brenda: ¿Tus hijos saben tocar?

Lino: No, el Macario tiene su pequeñita tarca, quiere aprender pero no sabe. El Tomás poquito sabe.

En la actualidad Lino ya no compone pero participa tocando tarca en la tarqueada Santiago de Huayllamarca. Por su parte, Macario manifiesta que ninguno de los hijos heredó el don de su papá respecto a la música, solo Prima, su hermana menor, saca tonadas y le da a

²³ El año 2012, la autoridad originaria del ayllu Taypi Urinsaya era residente en Cochabamba y participó junto con la Tarqueada Santiago de Huayllamarca, en la entrada de la Avenida Guayacán.

su esposo para que las convierta en huayños. Con respecto a la tarqueada, Macario señala que hace dos años viene bailando continuamente, antes bailaba más morenada que tarqueada.

Eulogia también manifiesta que baila tarqueada hace 2 años. Antes no le gustaba, no le atraía la tarqueada, pero ahora sí le gusta bailar.

Eulogia: Yo también nunca he ido a bailar, antes el Macario iba nomás a bailarse, yo como eran pequeños mis hijos, no podía bailar.

Brenda: Claro.

Eulogia: De ir, iba, pero bailar no, les miraba un momento, en el cuarto con mis hijos, más sabía estar.

Brenda: O sea que ¿Recién has empezado a bailar tarqueada?

Eulogia: Sí, mi suegro en 1999 ha pasado el cargo de Jilacata, en allí han bailado tarqueada. Yo no he bailado porque no me atraía.

Brenda: ¿No te atraía?

Eulogia: No, hemos ido, he ido y le he ayudado a cocinar a mi suegra, así. Estuve haciendo esas cosas pero de bailar no. No me atraía.

Brenda: ¿No tenías interés?

Eulogia: No, ni tampoco me han dicho un bailen. Además no me gustaba.

Brenda: ¿Desde cuándo bailas tarqueada?

Eulogia: Recién cuando he llegado [de España]. El primo de Macario era *Jilaqata*. En año nuevo era, como era saliente le hemos acompañado. Ahí hemos ido a bailar y me ha gustado ya.

Brenda: ¿Eso que año era?

Eulogia: 2012 he llegado, el 2013 era.

Brenda: Ah!! ¿El año pasado?

Eulogia: Sí, dos años que voy a bailar tarqueada y me ha gustado. Al carnaval [de 2014] nuevamente nos han invitado. Hemos ido. ¿Quién era? El Félix nos ha animado. ‘Vamos, vamos’ nos ha dicho. Hemos ido y me ha gustado, hace dos años que voy, por eso dos años estoy yendo a bailar. (De la entrevista a Eulogia Copa. 9/12/14)

El baile que acompaña a las autoridades originarias cuando asumen o dejan el cargo y en carnavales es la tarqueada. Es así que Eulogia recuerda que en 1999, Lino, su suegro, pasó del cargo de Jilacata en Joronco, ella no bailó tarqueada porque debía cuidar a sus hijos y además porque no le gustaba la tarqueada. Desde que llegó de España, ella participa bailando tarqueada ya sea en Cochabamba o en Huayllamarca.

La participación de los hijos en la tarqueada es algo nuevo, Gladis y Renán han bailado tarqueada al menos una vez en estos dos últimos años. Renán bailó en Carnavales del 2012 en Huayllamarca, pero señala que no le gustó. Cuando se le preguntó si sabe tocar la tarca, el respondió “Si mi papá no sabe, peor yo. Mi abuelito nomás sabe” (De la entrevista a Renán A. 15/01/15). En el caso de Gladis, antes bailar tarqueada le parecía aburrido, pero ahora le gusta, ella ha bailado una vez en Huayllamarca junto con su hermano Renán el 2012 y otra en la entrada de San Andrés en Cochabamba, el 2014.

Brenda: ¿Y a vos te gusta la tarqueada, la morenada?

Gladis: La tarqueada podría decir, la morenada no mucho, tarqueada.

Brenda: Sí, porque te he visto bailar en San Andrés, ¿Cómo te animaste?

Gladis: Mi mamá es la que nos ha animado a mí y a Álvaro, porque más antes no lo veía muy bien.

Brenda: ¿Cómo lo veías?

Gladis: Un poco aburrido, porque solo es una cosita y hacer un paso un poco aburrido, no tenía mucha música para mí.

Brenda: ¿Mucha qué?

Gladis: Ritmo, nada, no me gustaba, cuando los veía ensayar, no me gustaba. No sé, desde que he ensayado, he bailado, ya.

Brenda: ¿Esa fue la primera vez que bailaste?

Gladis: No, segunda vez

Brenda: ¿Dónde fue la primera vez que bailaste?

Gladis: En carnaval, el año pasado [2012] he ido a bailar allá a Huayllamarca. (De la entrevista a Gladis A. 13/01/15)

El acercamiento de los hijos a la tarqueada fue a través de los padres. En estos dos últimos años, Macario y Eulogia bailaron continuamente ya sea en Joronco o en Cochabamba.

Gladis es la que se acercó más a la tarqueada, ella valoraba la tarqueada como monótona y aburrida pero hoy le gusta. Asimismo, ella señala que a su pareja, Álvaro, también le gusta.

Durante el tiempo que acompañé a la familia Atahuichi Copa, participé junto a ellos en dos tipos de eventos de la tarqueada Santiago de Huayllamarca, uno en la entrada de San Andrés y otro en la reuniones previas a la fiesta de carnavales realizadas en el domicilio de Macario, en Cochabamba para participar en Huayllamarca. A continuación se describen cada uno de ellos.

La entrada de San Andrés

La entrada de San Andrés se realizó el 30 de noviembre de 2014 en el barrio que lleva el mismo nombre, ubicado en el distrito 14 de Cochabamba. La tarqueada Santiago de Huayllamarca, participó de esta festividad. En ella también participaron varios miembros de la familia acompañada, como se observe en la ilustración 13. Lino tocó tarca; Macario, Eulogia, Gladis y Álvaro bailaron; y Mariluz cuidó a Darling.

Ilustración 13: Gladis, Darling (en el aguayo), Eulogia, Álvaro y Macario en la fiesta de San Andrés



Fuente: Brenda Atahuichi. Tomada el 30/11/14

Ese domingo, después del medio día, los tocadores, bailarines y acompañantes se reunieron en la casa de Prima, hermana menor de Macario. Antes de salir a bailar, allí en el patio de la casa, serenaron los instrumentos, tocaron, ch'allaron, pijchearon y compartieron comida y bebida.

Se escuchó conversaciones en castellano entre los más jóvenes y conversaciones en aimara entre los adultos. El ritual del serenaje de los instrumentos fue en castellano con algunas frases en aimara como ser, jallalla (en hora buena), cheqampi o cheqa amparanti (con la mano izquierda) y phaut'añani (pijchearemos coca).

Una persona destapa 2 botellas de cerveza y chisguetea a la *q'uwa* y a los instrumentos, se escucha decir “al bombo, al bombo para que nos haga bailar”. Después la persona que chisguetea, dice “por favor hermanos, todos pijchearemos”. Hombres y mujeres se acercan al pequeño aguayo y se alzan coca. Entre ellos Álvaro levanta coca y se va a su lugar. Algunos botan hojitas alrededor de la *q'uwa*. Una señora dice “azuquitar pues”, el hombre que había chisgueteado trae azúcar en un vaso de plástico y lo pone cerca la *q'uwa* y dice “ahí esta azuquitar los que desean por favor”. Los hombres se acercan primero y se escucha decir “*chiqa amparanti, chiqa amparanti*”, “sin sacarse el sombrero, para el sereno es, no ve?”, dan la vuelta sus sombreros, lo que va adelante va atrás y así se acercan a poner azúcar a la *q'uwa*. Uno por uno ponen azúcar, lo hacen con la mano izquierda. Se escucha en el fondo música, cumbia en castellano.

Después de los hombres se acercan las mujeres y se escuchan decir a los hombres “*chiqampi, chiqampi*” “sin sacarse el sombrero” Eulogia se acerca y alza azúcar con su mano izquierda y pone encima de la *q'uwa*. No se acercan Gladis ni Álvaro, siguen sentados en sus lugares.

Una vez que las personas ponen azúcar, la mayoría se sienta y pijchea. Lino sale de un cuarto vestido con una camisa celeste, el color de camisa que los hombres usan. Se uniforma. (Del diario de campo 30/11/14)

No saber aimara en el caso de Gladis y Álvaro y como los demás jóvenes y niños no fue un impedimento para participar de las costumbres del serenaje de instrumentos, casi todo se comprende porque, en general, es comunicado en castellano, muy poco se habla en aimara, se escucha más en las personas mayores, como Lino, que, además, son contadas en relación al grupo.

Ilustración 14: Serenaje de los instrumentos



Ilustración 15: Niño con su tarca



Fuente: Brenda Atahuichi. Tomada el 30/11/14

Los niños, como se observa en la ilustración 15, tienen el momento de aprender a tocar tarca. En la tarqueada estas generaciones viven las recreaciones de la vida en la comunidad, porque se realizan los rituales como el serenaje de los instrumentos, se viste con las prendas que se usan allá para las fechas festivas, se toca la música de allá y se baila como se lo hace allá y se comparte la comida y bebida como en comunidad.

Las reuniones previas a los carnavales en Huayllamarca

Otro de los eventos de la tarqueada fueron las reuniones previas de los residentes de Joronco en Cochabamba, en la casa de Macario. Ellos se reunieron 3 domingos, por las noches, antes a la entrada de Carnavales del 2015 en Huayllamarca.

La primera reunión fue para oficializar la invitación del Jilacata del ayllu Taypi Urinsaya. El Jilacata no pudo llegar a invitar personalmente a los residentes pero tuvo un enviado, su ahijado Felix, quien en general organizó y convocó a estas reuniones. En la última reunión se observó mayor participación de los residentes y fue frecuente las conversaciones en aimara entre las mujeres.

De estas reuniones no participaron Lino, Gladis, ni ninguno de los hijos de Macario y Eulogia, tampoco participaron los hijos de los otros residentes, la mayoría de los participantes eran nacidos en la comunidad de Joronco u otra del Ayllu Taypi Urinsaya.

En la casa de Macario se reunieron los residentes del Ayllu Taypi Urinsaya, en especial, los de la comunidad de Joronco, para participar en la fiesta de carnavales de Huayllamarca [2015]. Llegué cuando eran las 6:50, allí estaban Macario, Eulogia cargando a Darling en su aguayo, María Villca, Agustín Calani (hermano del actual Tata Awatiri de Taypi Urinsaya) sus dos hijos Eufonio y Felix (el último es el ahijado del Jilacata) quién es el que organiza las reuniones de los domingos en la casa de Macario y Eulogia.

En la habitación escuchaban tarqueada en un equipo de sonido. La música estaba en una memoria USB. Cerca del equipo de música había una mesa con un aguayo tendido, encima del aguayo en el centro habían 4 botella de cerveza y alrededor de esta coca esparcida.

La mayoría de las mujeres se sentaron a mi lado derecho y los hombres a mi frente. Las mujeres conversaban en aimara y castellano acerca de la ropa que llevarían a Huayllamarca. (Tomado del Diario de Campo. 9/02/15)

No sé si los hombres cuando se reúnen conversan en aimara, pues por el hecho de ser mujer, me daban un lugar entre las mujeres, en las reuniones de la casa de Macario. Yo me quedaba donde las mujeres estaban, por eso podía escuchar las conversaciones en aimara y castellano. Las mujeres mayores eran las que más hablaban en aimara y las que a su vez provocaban que las más jóvenes también hablen en esa lengua. Eulogia también estaba en ese grupo y se integraba a las conversaciones, aunque la variante de aimara que ella habla es de La Paz.

Resumen – Análisis

La tarqueada en la ciudad es el espacio simbólico que permite sentirse en comunidad, porque te encuentras con parientes y residentes, vives las prácticas que se realizan en la comunidad como el serenaje de instrumentos. Asimismo, es un espacio de aprendizajes para las generaciones que desconoces o conocen poco de las comunidades de donde vienen sus

papás y abuelos. La tarqueada también es un referente identitario para estas generaciones, porque se muestran como parte de un grupo en un territorio que no es el suyo.

Los referentes sociales y políticos de la comunidad son vigentes porque se reconocen y respetan a las autoridades originarias, a los pasantes de alguna otra festividad en la comunidad y a personas como Lino, que es reconocido como músico, compositor de huayños de tarqueada.

El lugar del aimara en la tarqueada depende del tipo de evento; en uno, puede reforzarse más la socialización de la cultura aimara a las generaciones jóvenes independientemente de la lengua como en la entrada de San Andrés, donde participaron los hijos de Macario y Eulogia. Allí las personas mayores conversaban en aimara por lo que ese espacio para ellos es natural, pero para las generaciones que no hablan aimara no es un espacio donde puedan escuchar en voz alta estas conversaciones en aimara, porque además no se conocen o no hay la confianza para acercarse a los adultos. Del aimara a nivel de grupo en la tarqueada se escuchan consignas como *jallalla* y encargos como *cheqa amparanti* (con la mano izquierda).

Por otro lado, si son encuentros como los que hubo en el domicilio de Macario, que eran organizativos para participar en la fiesta de carnavales en el pueblo, la situación del aimara es diferente, porque por un lado no se reúnen tantas personas y todas son conocidas porque solo son de un mismo ayllu. Allí sí se puede escuchar más conversaciones grupales en aimara, especialmente entre las mujeres, ellas bromea, debaten, se cuentan historias. Pero de estas reuniones no participan los jóvenes ni los hijos de Macario, por lo que la lengua se sigue restringiendo a las generaciones adultas.

En el caso de Eulogia, quien no es de la comunidad, su participación en la tarqueada le permite integrarse a la comunidad de Macario. Y el saber la lengua, aunque otra variante, le facilita de mayor manera.

El gusto por la tarqueada ha sido una vía para acercarse a la cultura aimara. El acercamiento de los padres a la tarqueada, promueve también el acercamiento en los hijos.

4.5 PERCEPCIONES ACERCA DEL AIMARA

En este punto se presentan las percepciones de Gladis, Álvaro, Eulogia y Macario ante el aimara y el quechua. Se incluye el quechua porque Álvaro, pareja de Gladis, es hablante de esa lengua y vive en la casa de Eulogia y Macario.

4.5.1 El deseo y el tiempo para aprender aimara

Gladis manifiesta en la entrevista que deseo saber aimara para entender de qué hablaban su tía y abuelita Torivia, como se relata en el siguiente fragmento:

Gladis: Cuando mi abuelita y mi tía se hablaban, en aimara se hablaban, yo quería saber que se están diciendo.

Brenda: ¿Cuál de tus tías? ¿Tu tía prima?

Gladis: Mi tía Valeria, cuando estaba yo presente ahí, entonces hablaban en aimara, esas cosas. A veces sentía que estaban mintiendo a alguien o hablaban de alguien, entonces más me gustaba saber que decían. (De la entrevista a G. 13/01/15)

A pesar de que Gladis manifiesta en la entrevista haber querido entender la conversación de su abuelita y tía, cuando su mamá le sugirió aprender aimara, su respuesta fue “no se puede a estas alturas porque no me han enseñado cuando era pequeña”. Gladis piensa que el tiempo para aprender aimara en su vida ya pasó, que ya es tarde. Al respecto, Tusón señala que cualquier persona puede aprender cualquier lengua si las condiciones de la adquisición son posibles. “Todo depende de las disposiciones individuales y de las condiciones colectivas, la edad acompaña, porque no es lo mismo que te encuentres una nueva lengua antes de la pubertad que cuando vives pendiente de la jubilación” (2009, p. 45). Gladis está joven como para aprender aimara pero no tiene ni la disposición individual ni colectiva- familiar para aprender el aimara.

La sugerencia a Gladis para que aprenda aimara, al parecer, surge por la presencia de mi persona y de mi proceso de aprendizaje del aimara, como se relata en el siguiente fragmento de entrevista:

Brenda: Aimara entiendo algo, pero así, hablar con fluidez, no.

Eulogia: Mucho mejor que mis hijos estás.

Brenda: Es que estoy estudiando también.

Eulogia: Por eso debe ser no? Porque me gustaría a mí también. ‘Aprende así’ ‘Ayyy no se puede a estas alturas porque no me han enseñado cuando era pequeña’ me dice (ríe).

Brenda: ¿Así te dice?

Eulogia: La Gladis sí. ‘Nos hubieras enseñado cuando éramos más pequeñas, nos debías enseñar, por qué no has hablado esas veces’. La verdad que a tu tío no le gustaba hablar, cuando estamos solos, no hablamos siempre aimara. Sí, algo así, diciendo, pero muy raras veces que hablamos de aimara, más de castellano. Si hubiéramos hablado en aimara, pues hubieran aprendido, cuando hablamos con mis suegros nomás hablamos en aimara. (De la entrevista a Eulogia Copa 9/12/14).

Gladis cuestiona a su mamá porque no les habló cuando eran niños; por su parte Eulogia señala que no hablaban en aimara con Macario porque a él no le gustaba, porque si lo hubieran hecho, hoy sus hijos sabrían esta lengua.

4.5.2 “¿Qué diferencia de saber portugués o quechua? Son idiomas nomás” Álvaro Espinoza

Álvaro piensa que ninguna lengua es más o menos que otra, que el quechua es una lengua igual al portugués o al inglés. Él disfruta de su comprensión del quechua y le gustaría aprender aimara, como relata en el siguiente fragmento de entrevista:

Brenda: ¿Te gustaría aprender aimara?

Álvaro: Sí, ¿Por qué no? Me gustaría escuchar a otras personas hablar y de qué están hablando, porque una vez, te puedo comentar, estaba yendo a mi trabajo. No, estaba yendo a la universidad, pasa que estaban hablando 2 señoras.

Brenda: ¿En el micro?

Álvaro: Sí, y estaba diciendo pues, ‘estos jóvenes de ahora’, estaban hablando en castellano, ‘Estos jóvenes de ahora, no sé, qué nomás pensarán’ estaban diciendo y yo, sin querer estaba mirando ahí y justamente me ha mirado, ha pensado que yo le estaba mirando feo y se han puesto a hablar en quechua.

Brenda: Ya.

Álvaro: Pa’ decir que yo no entendía y yo estaba entendiendo todo y decían ‘Qué nomás pensarán, tomar y tomar nomás es, nunca se hartan, todos los días borrachos, en las calles están orinando así como no sé qué, como los animales’, así estaban hablando.

Brenda: ¿Y tú?

Álvaro: Yo bien escuchando y se ponen a hablar de sus hijos igual, ‘Mi hijo igual así se sale’, todo en quechua están hablando, yo estoy entendiendo todo pues, según ellas, no estaba entendiendo, se están haciendo la burla igual, me estoy riendo igual con ellas (reímos). Sí me gustaría aprender, el aimara. (De la entrevista a Álvaro E. 13/01/15)

Desde las anécdotas de su comprensión del quechua, Álvaro reconoce o es conciente de los beneficios que tiene el saber hablar quechua tanto en la ciudad como en la comunidad de sus papás, por lo que le gustaría aprender aimara.

Brenda: ¿Tú ves que tiene beneficios saber otras lenguas?

Álvaro: Sí, tiene sus beneficios, claro que no voy a hablar con otras personas, pero alguna vez sí puedo entender en la calle, por ejemplo, una vez.

Brenda: Aha.

Álvaro: ¿Cómo era? Estaba en mi trabajo, hemos ido hasta Tiquipaya ps, colocábamos esos letreros luminosos, eso estábamos colocando ahí, hemos ido a comer con mi amigo, estábamos volviendo al trabajo y justo en una esquina una viejita había, cosa que creo que era un poco cieguita o estaba con bastoncito y a mi amigo le dice, ayúdame a pasar, pero en quechua ‘*yanapaway*’, le dice, ‘*apaway*’, o sea, haceme pasar le dice, entonces, y mi amigo le dice ‘no tengo plata’ (reímos) y ‘te está diciendo que le hagas cruzar la calle’, le digo, ah ya, ya. Tal vez me pueda pasar alguna vez conmigo, tal vez entonces quisiera saber, sí me gustaría saber. (De la entrevista a Álvaro E. 13/01/15)

En este caso, a Álvaro entender quechua le permite comprender a una persona y ayudarla. Si él tampoco entendiera como su amigo, no hubiera entendido que la anciana le

pedía ayuda. Al le gustaría aprender aimara porque desde que vive con Gladis hubo momentos en que no se podían comunicar con Lino, por que Lino emplea el castellano y aimara cuando habla.

En la familia Atahuichi Copa, Álvaro y Macario saben quechua, pero no hablan entre ellos. Entre los dos, la lengua de comunicación es el castellano. Sin embargo, a diferencia de Macario, Álvaro tiene una actitud diferente hacia su lengua. Él reconoce los beneficios de saber quechua e incluso señala que es una lengua como lo es el portugués. Desde esta valoración de la lengua, se observa que Álvaro es conciente de la igualdad de las lenguas. Esa conciencia hace falta en los otros miembros de la familia acompañada.

4.5.3 “Como yo sé aimara, fácilmente tengo la de hablar con o de conocer a más familiares” Eulogia Copa

Eulogia reconoce que el saber aimara le trajo beneficios como entablar relaciones con personas de la comunidad Joronco o anticiparse a llamadas de atención de su suegra como relata en el siguiente fragmento de entrevista:

Brenda: Entonces, si tú no hubieses sabido aimara, no se hubiesen entendido nada con la abuelita. ¿Y cómo era la relación con Doña Margarita?

Eulogia: Igual callados hay veces sabían estar.

Brenda: ¿Sí?

Eulogia: Se miraban hay veces, en aimara le hablaba (Torivia) pero doña Margarita se reía, ¿Qué le diría? No entendía nada, se reía nomás (se ríe). Hay veces de eso mi suegra, hay veces le decía ‘Haz, lava la ropa de tu hija’ así, pero como...

Brenda: ¿Riñiéndole?

Eulogia: Ah! ‘Por qué no te haces así, la mujer hay que hacerse así’ decía, pero como la Margarita no entendía, se reía.

Brenda: Claro.

Eulogia: Entonces yo prefería callarme, no decía nada de lo que Torivia le decía

Brenda: ¿Qué delicado no?

Eulogia: Sí, porque eso decía, entonces a mí también me {podía reñir mi suegra}, para que no me diga, ya hacía pues, ya sabía. Por eso como me iba a la cancha yo, a vender también, llegaba, llegando, ropa lavaba, aunque sea de noche.

Margarita es otra nuera de Torivia que vive cerca de la casa de Macario y Eulogia. Eulogia recuerda que cuando Torivia visitaba a Margarita, ella observaba a Margarita acerca de los quehaceros en la casa como el lavado de la ropa, pero como Margarita no comprendía el aimara, se reía. Eulogia no traducía a Margarita qué le estaba diciendo su suegra, para evitar que ésta se sienta mal. Entonces, Eulogia para evitar que Torivia también le llame la atención en su casa, ella hacía las cosas que Torivia había observado a Margarita.

Por otro lado, hablar aimara a Eulogia le ha permitido acercarse a las personas de la comunidad de Macario. Cuando ella iba a Joronco, Huayllamarca, podía comunicarse con personas que solo hablaban aimara, como señala en la entrevista.

Eulogia: En otro lado ahorita, puedo ir a otro lado, digamos así como a Huayllamarca, voy a visitar, como yo sé aimara, fácilmente tengo la de hablar con o de conocer a más familiares.

Brenda: Ah ya.

Eulogia: Hay veces y me ha pasado, ah!

Brenda: ¿Cómo ha sido eso?

Eulogia: He ido a viajes, hay otros que son de aimara cerrados, ¿No ve? Me dicen ‘¿Dónde estás yendo? ¿De quién su hija eres?’ Lo primero que te preguntan.

Brenda: Ah ya.

Eulogia: ‘¿Qué apellido? ¿De quién su hija eres?’ me preguntan. Yo le digo ‘Yo no soy hija, soy yerna de Lino Atahuichi’ Entonces me responden ‘De mí también el Lino Atahuichi es mi primo’.

Brenda: Ah ya.

Eulogia: Y empieza la conversación y esas cosas, sí, me facilita.

Brenda: Ah, ya ya, como que te abre puertas.

Eulogia: Sí, se me abren las puertas, entonces voy a conocer, en otra ya voy a saber que ese había sido su familiar, en otra nos encontramos, ya. 'Tía' le digo, más amistad, más conocimiento ya tengo.

Brenda: Ah, ya ya.

Eulogia: Así voy conociendo, fácilmente llegas, hablando aimara te encuentras.

Esta situación le sucedió a Eulogia cuando fue a Joronco sin Macario. Al no ser ella de la comunidad, no conoce a todos los parientes de Lino y Torivia, pero comunicándose en aimara con personas que ella identifica como “aimara cerrados” pudo conocer a éstos sin la mediación de Macario.

4.5.4 “Como ves, todos los días hablamos castellano” Macario Atahuichi

Macario hace una valoración de la funcionalidad del aimara de acuerdo a la ciudad en que uno vive. El tiene una idea regional de las lenguas. Si uno que habla aimara y vive en Santa Cruz o Cochabamba no le trae beneficios porque predomina más el castellano y el quechua en el caso de Cochabamba, pero si uno que habla aimara y vive en La Paz, entonces sí tiene sentido la lengua en ese departamento, porque es común escucharla en la calle.

Brenda: ¿Piensas que a tí saber el aimara te trae algún beneficio, alguna utilidad?

Macario: A ver, depende en que población o en qué lugar vives, si yo vivo en Santa Cruz, pues no me vale, no? O estoy mal? Por ejemplo ahí hablan sólo castellano.

Brenda: ¿En Santa Cruz?

Macario: Sí, o sea medios de comunicación, me refiero a, a cómo es este, en hospitales o en centros de salud, en centros comerciales, por decirte, y aquí castellano y quechua, no? Y aimara más en La Paz, aquí poco.

Brenda: ¿Aquí poco?

Macario: Sí, en centros públicos poco hablan. Pero en La Paz no, cuando he ido, así, aquí como ofrecen, vendo, vendo pues allá lo mismo, el comprador puede hablar tranquilamente, pero aquí no, o sea, depende, la respuesta sería depende del lugar donde tú puedas elegir a vivir.

Brenda: ¿Estando aquí, te ha traído un beneficio, o no ves mucho?

Macario: No veo mucho, no, no, no, porque, como ves, todos los días hablamos castellano, ahora si todos hablarían aimara pues por ,no, bienvenido, pero tú vas de aimara, el otro te va a contestar en castellano o sea que no tiene sentido. (De la entrevista a Macario A.11/01/15)

Para Macario saber aimara estando en Cochabamba no le trae beneficios porque aquí se habla más castellano y quechua. Pues se sabe que el castellano es la lengua de comunicación en las instituciones del Estado y en los medios de comunicación. Macario aprendió quechua por su oficio de albañil, pues estando en Cochabamba estuvo rodeado de gente que habla quechua.

También señala que sus hijos hoy no tienen la necesidad de saber aimara pero pensó enseñarles lo básico para que pudieran comunicarse con su abuelita Torivia y porque tal vez por un tema laboral, ellos se vean en la situación de saber aimara.

Brenda: ¿En algún rato pensaste en enseñarles a tu hijos, antes, o tal vez ahora?

Macario: Lo básico

Brenda: ¿Eso pensaste antes o ahora?

Macario: Antes sí, porque para una relación de entendimiento con mi mamá, ahora también digo no? Tal vez un día te toca trabajar en La Paz, por lo menos lo básico, no? En ese sentido sí. Y quechua, igual, pero hoy en día hay cursos para quechua, me imagino para aimara habrá en La Paz.

Brenda: En La Paz hay, aquí no hay.

Macario: Aquí hay quechua.

Brenda: Quechua sí.

Macario: Entonces lo básico, pero ahora ya hay hasta en la escuela, eso es claro nosotros no hablamos pero lo básico ellos sabrán.

Brenda: Y ¿Alguna vez les hablaron a los chicos o mi tía intentó hablarles?

Macario: En aimara?

Brenda: Sí.

Macario: Sí.

Brenda: ¿Cómo reaccionaban ellos?

Macario: Ah, ingenuo, 'Qué dice, no entiendo' qué va a entender, si no sabe, pero les decía 'Esto es así', 'Ah, ya'. Porque ahora, como que ellos no tienen esa necesidad ahora, pero más adelante el trabajo mismo, el trabajo puede obligarles a que hablen, en una institución o que van a La Paz, por ejemplo, entonces en ese momento dirá 'Uyy, era que aprenda en ese momento, era que le haga caso a mi papá o a mi mamá'. (De la entrevista a Macario A.11/01/15)

Como los hijos y papás de Macario se desenvuelven independientemente unos de otros y porque hay poca comunicación y convivencia entre estos entonces no es sentida la necesidad de que sus hijos hablen aimara, él pone mayor énfasis en que un día sus hijos lo necesiten saber por una cuestión laboral.

Resumen – Análisis

Las percepciones acerca del aimara son diversas en los miembros de la familia acompañada. Sin embargo, la reflexión acerca del aimara en la vida es un tema que empieza a ser pensado y tratado por la presencia de la investigadora, quien pregunta sobre algo aparentemente normal y natural.

Mufwene (2002, p. 23) señala que una persona deja de hablar su lengua por una simple cuestión: la de priorizar las cosas en su lucha por la supervivencia. La opinión de Macario sobre el aimara y el castellano expresa su historia de adaptación a la ciudad, donde su lengua no es la lengua de comunicación como lo era en su comunidad, además de vivir las estigmatizaciones étnicas por hablarla, él observa que el castellano es la lengua de los medios de comunicación y de las instituciones del Estado, como los hospitales, entonces él se pregunta ¿De qué me sirve saber aimara, si en los espacios públicos no se habla mi lengua?

Sigüán y Mackey (1986) señalan que las actitudes ante las lenguas utilizadas por los miembros en una familia, se puede llamar su política lingüística. Las actitudes de Macario frente al aimara, por su condición de migración, no son favorables, porque no ve beneficios de su lengua viviendo en Cochabamba y, por otro, no tiene expectativas para que sus hijos la aprendan. Señala que sus hijos aprenderán lo básico, por una exigencia laboral más que por la necesidad de comunicación con sus abuelos.

Aunque Macario señala que su lengua no le trae beneficios y que hasta denota una actitud de rechazo y negación de ella, hace formular la siguiente pregunta ¿Cuán cierto es lo que dice? Porque cuando recordaba anécdotas de vida en la comunidad o cuando iba, su rostro denotaba nostalgia. Además que hoy es él quien ofrece su domicilio para las reuniones entre los residentes de Joronco.

En el caso de Eulogia, es distinto, porque ella reconoce los beneficios de saber aimara tanto en su familia como con la comunidad de su esposo.

Respecto a los hijos, en caso de Gladis, ella manifiesta haber tenido curiosidad por entender las conversaciones de su abuelita y tía, pero que ya es tarde para aprender aimara. Cuestiona a sus papás e incluso los responsabiliza de que hoy ella no hable aimara. Sin embargo, no es tarde para aprender, hace falta una predisposición individual y colectiva para que eso sea posible. Si ella no tiene la voluntad de aprender, no se le puede obligar; si bien en su entorno, sus bisabuelos hablan aimara, la falta de comunicación, cercanía y convivencia no posibilita ese aprendizaje.

Cuando Gladis señala que sus papás debieron enseñarle cuando era niña, hoy su hija Darling tiene la condición para aprender, es niña y está cerca de sus abuelos y bisabuelos quienes solo hablan en aimara. Pero es necesario reflexionar en la familia la validez de su lengua y de los beneficios de ser una persona bilingüe.

La opinión de Álvaro, papá de Darling, respecto al quechua, su segunda lengua, refleja una conciencia de la igualdad de su lengua frente a otras. Para él, el quechua es una lengua como lo es el inglés o el portugués. A esta conciencia de la igualdad de las lenguas Tusón (2009, p. 75) la denomina defensa de las lenguas, lo cual implica la deconstrucción de ideas perversas sobre las lenguas; en el caso del aimara, circulan prejuicios como “el aimara es frío” o con respecto al quechua “es una lengua de cholitas”. “Las lenguas, son, sencillamente, concreciones de la facultad con la que organizamos el mundo y con la que nos comunicamos, sin preeminencia respecto de las otras lenguas” (Tusón, 2009, p. 76).

En ese sentido, Álvaro señala que le gustaría aprender aimara porque al igual que con el quechua tendría más beneficios.

Capítulo 5: Conclusiones

Se presentan las conclusiones de la investigación, cuyo objetivo principal fue analizar el desplazamiento del aimara en una familia extensa y migrante en Cercado, Cochabamba.

1. La migración interna: primero los hijos después los padres

Al igual que una familia bilingüe, donde no necesariamente todos los miembros son bilingües, se habla también de una familia migrante, constituida por miembros sin y con antecedentes de migración interna e internacional, pues la migración la viven también los miembros que se quedan.

La migración interna es un fenómeno social que tiene múltiples rostros que se expresan de acuerdo a cada situación y tiempo, constatando patrones y señalando matices. Es muy distinto migrar cuando uno es joven a cuando uno es mayor a 60 años, las implicancias de estas migraciones en la lengua, en las relaciones familiares y en los vínculos con la comunidad, se observaron en la familia acompañada.

La migración de las generaciones jóvenes a las ciudades no sólo ha provocado el desplazamiento del aimara en sus vidas y familias sino, también se observan distanciamientos con la misma comunidad de origen. No miran a su comunidad como el lugar del retorno, donde se pueda volver a vivir. La comunidad es la que se va quedando atrás en la mirada lineal del tiempo. La comunidad no es la otra residencia, el otro domicilio como sostiene Antequera (2010) que tiene una funcionalidad en la economía de la familia, al contrario la producción de alimentos es vista como una pérdida de tiempo y dinero, porque les resulta más barato comprar en Cochabamba, que producir en la comunidad. La comunidad es el lugar que se visita por unos días, el vínculo es más cultural, porque se va allí para ciertas fechas festivas.

Un efecto de la migración de generaciones jóvenes de la zona andina de Bolivia a las urbes, en décadas pasadas, fue que los padres de estos se quedaron solos en las comunidades

de origen. Hoy, algunos de esos padres, la mayoría adultos mayores permanecen solos en su comunidad sobreviviendo o se desplazan a las ciudad en busca de los hijos que migraron para vivir su vejez. Lo cual está provocando una nueva oleada de migración casi forzada de estas poblaciones.

El punto crítico para decidir el traslado de los papás a la ciudad o ir en busca de los hijos a la ciudad (en el caso de los padres que permanecían en la comunidad) es por temas de salud. Esta situación, por un lado, muestra no hay políticas comunales ni estatales para amparar a los abuelitos que se van quedando solos en las comunidades; y, por otro lado tampoco los hijos brindan a sus padres un real cuidado y acompañamiento una vez que están en las ciudades.

Cuando las personas de la tercera edad viven en la ciudad, los hijos se descuidan de ellos o dejan cómodamente que solo uno se haga cargo. Hay frialdad en el cuidado de los papás, personas de la tercera edad. Frialdad, porque no hay atenciones mínimas como el de la alimentación, desplazamiento, aseo y compañía. Las atenciones llegan cuando los padres están muy enfermos.

En el caso de la familia acompañada, si bien los abuelitos tienen un espacio propio, una habitación, una cocina improvisada y un baño, esto también representa un aislamiento del resto de la familia, pues los otros también tienen sus ambientes propios, los cuales no son compartidos. Viven como dos familias no consanguíneas en una misma casa, cada una con sus actividades, espacios y horarios de alimentación.

Ante el despoblamiento de las comunidades

De la Torre (2004) señala que la migración es una respuesta de las poblaciones que viven en el campo ante la marginalización económica del sector agrícola tradicional. Aquellas familias que están ligadas a los espacios rurales son las más afectadas por la pobreza crónica, por lo que salen de sus comunidades en búsqueda de trabajo no sólo al interior del país, sino también al exterior. Rojas (2014, exposición oral) señalaba que para mantener la lengua había

que empoderar económicamente a los hablantes, si cambiaran las condiciones socioeconómicas de las poblaciones indígenas que necesidad tendrían de dejar su comunidad, su lengua.

En el caso del Municipio de Santiago de Huayllamarca, se ha visto más presencia del Estado a través de las políticas sociales y de las obras de “Evo Cumple”, en cuanto a infraestructura y equipamiento. Asimismo, la construcción de una carretera internacional, está generando más expectativa en las comunidades por el movimiento económico que ésta atrae. Por otro lado, la subida del precio de la quinua, ha hecho que muchas familias tengan mayores ingresos. Estas políticas del estado son una señal para que la población de Huayllamarca no migre definitivamente y se dé pautas a la continuidad al aimara, sin negar que el estar en la comunidad no garantiza la permanencia de la lengua.

El lugar que la persona ocupa en la historia migratoria de la familia

En situaciones de migración, el lugar que un miembro ocupa en la historia migratoria de la familia explica la transmisión o interrupción del aimara en las generaciones. Los hijos de las primeras migraciones son tendientes a saber la lengua de las madres. Por primera migración se entiende la migración interna directa, es decir cuando una persona se traslada de una comunidad de un departamento a un barrio de una ciudad del mismo departamento, en esa situación, la transmisión de la lengua es reforzada por el entorno, como ser el aimara en La Paz y el quechua en Cochabamba. Desde el estudio de caso, Eulogia y Álvaro ilustran este hallazgo. Los padres de Eulogia se establecieron en El Alto, La Paz y los de Álvaro en un barrio de la zona Sur de Cochabamba. Ambos crecieron en barrios y también aprendieron las lenguas de sus mamás en distintos tiempos, Eulogia el aimara y Álvaro el quechua.

La generación siguiente, cuyos padres son los hijos que aprendieron la lengua indígena en un barrio de ciudad, ya no es hablante del aimara. El desplazamiento del aimara en situación de migración interna depende de una generación, la generación bilingüe sustractiva.

Además del punto anterior, el desarrollo del barrio también juega un rol en la lengua. Villa Luz, el barrio donde vivía Álvaro en Cochabamba , y el barrio 16 de Julio donde creció Eulogia en La Paz, en el momento que ambos eran niños, eran barrios donde aún se daban prácticas de comunidad, como la crianza de animales domésticos, habían producciones de plantas y se conocían entre todos los vecinos. Lo que permitía que la lengua indígena esté en espacios públicos, pero a medida que un barrio se urbaniza con la llegada de servicios básicos y de comunicación, las formas familiares y barriales también cambian, lo que repercute también en la lengua por lo que ya no son los mismos espacios barriales-comunales de interacción. Acción Andina (2010, p.266) señalan que “en conjunto con los vecinos, se tendría que ver cómo trabajar en la consolidación de la comunidad barrial y su definición de su desarrollo” es decir pensar en otras formas de barrio, donde no sólo se busque calles asfaltadas sino también la preservación del patrimonio cultural y lingüístico de barrio.

2. La situación del aimara en la familia

A pesar de que el aimara sea la tercera lengua con más hablantes en Bolivia, después del castellano y el quechua, no hay duda que todas las lenguas indígenas se encuentran en condición de idiomas afectados por su relación desigual con las lenguas como el castellano y el porstugués (López, 2009). El caso abordado, una familia bilingüe extensa en situación de migración, es una muestra de cómo el número de los hablantes aimaras se van reduciendo.

La familia es extensa porque viven cuatro generaciones con relaciones de consanguinidad y es bilingüe porque hay la presencia de hablantes del aimara, quechua y castellano y porque en el hogar emplean el aimara, el castellano, o ambas.

La segunda generación, Macario y Eulogia, tienen dos lenguas comunes, el aimara y castellano. A su vez, en el caso del aimara ambos hablan dos variantes de ésta lengua, Macario la variante de Oruro y Eulogia la de La Paz. Se comunican en aimara con la primera generación porque Torivia es monolingüe aimara y Lino domina más el aimara que el castellano. Y se comunican en castellano con la tercera generación porque éstos son monolingües en castellano. Sin embargo, se constata una tendencia a ser una familia monolingüe en castellano por los cambios y discontinuidades en el aimara, que se explican a continuación:

El aimara son los abuelitos

Las lenguas dependen de sus hablantes y en el caso del aimara de los adultos mayores, en especial de las mujeres. Desde nuestro caso, depende de Lino y Torivia, si no fuera por ellos, el aimara estaría dormido aún en la siguiente generación, Macario y Eulogia, bilingües en aimara y castellano. Aún en las condiciones de convivencia dadas, la presencia de los abuelos en la familia provoca una especie de pausa en el desplazamiento del aimara. Los abuelos, en especial, los que son monolingües aimaras, no solo reavivan las funciones de la lengua como ser la directiva, fática y referencial (Corder 1996), porque es la lengua de comunicación diaria sino que también provocan la convivencia de dos variantes del aimara.

En la vivienda, además de los propios espacios no compartidos entre Lino y Torivia con el resto de la familia, existen dos lugares externos de las habitaciones en los que los abuelitos están cotidianamente, uno es la losa de la construcción y otro el pasillo que lleva a su habitación. Las personas más cercanas a Lino y Torivia, saben que pueden encontrarlos allí, entonces para encontrarlos se dirigen a estos espacios de la vivienda. Por la permanencia de Lino y Torivia en estos lugares, estos se aimarizan, no solo porque ellos se comunican en aimara, sino también porque los otros que se dirigen a ellos también los hacen en aimara.

El aimara se irá con Torivia y Lino, ellos ya son adultos mayores, el tiempo que acompañarán a sus hijos y nietos se hace corto por su condición de salud y por la edad que

tienen. ¿Qué sucederá en la familia? Continuará el desplazamiento del aimara, es inevitable, porque no se puede cambiar ese río caudaloso. Pero se puede mirar a la comunidad de residentes en Cochabamba para crear iniciativas de socialización del aimara.

La generación de los bilingües sustractivos

La generación adulta bilingüe en aimara y castellano que migró a las ciudades cuando eran adolescentes o jóvenes es la generación bilingüe sustractiva. Esta generación tiene como primera lengua el aimara y ha tenido un contacto con el castellano desde una edad temprana, en la comunidad, con la asistencia a la escuela y, en la ciudad, por la migración, por lo que hoy, en sus vidas, predomina el castellano. El aimara en esta generación se reduce en sus funciones, espacios e interlocutores.

Desde nuestro caso, en la familia, esta generación es representada por Macario y Eulogia. Por la presencia de los abuelos en el hogar, la función que predomina más por las condiciones de convivencia es la informativa e instrumental (Halliday, 1994) se usa la lengua para comunicar informes cortos, como ser que ya llegó a casa, que está saliendo, o para encargar el cuidado la misma.

Estas generaciones no solo desplazan el aimara en sus vidas sino en las de sus hijos porque utilizan esta lengua en la crianza de los hijos nacidos en Cochabamba, los cuales crecen monolingües en castellano.

La comunicación y convivencia intergeneracional

Si bien en la familia se observa un freno en el desplazamiento del aimara por la presencia de los abuelos, ya que estos exigen la comunicación en aimara, existen factores que reducen las posibilidades de esa comunicación. Estos son: la falta de espacios de convivencia que se explica por los ritmos de vida de los miembros, la poca atención hacia los abuelos y las tensiones interpersonales entre suegra y nuera.

En la familia acompañada existen dos personas que podrían ser el motor de la lengua pero por tensiones en sus relaciones interpersonales, no se logra eso. Eulogia, la nuera, es mejor candidata para generar lazos entre nietos y abuelos y espacios de convivencia, porque es bilingüe en aimara y castellano, escucha bien y porque permanece más tiempo en casa en relación a su esposo. Pero debido a conflictos en las relaciones interpersonales, la comunicación se ha vuelto mínima o nula.

Dos generaciones que viven juntos y se desconocen

Los abuelos y abuelas son considerados los sabios en una comunidad. Pero, ¿Qué sucede cuando éstos migran a la ciudad? En la ciudad, de por sí son anónimos, como señala Antequera (2010, p.34), no tienen referentes sociales como en la comunidad. En ésta se tiene “el sentido de pertenencia y de identidad”, son reconocidos y respetados, son las exautoridades originarias, son los que conocen la historia, las costumbres de la comunidad. Pero en la familia, son ignorados, los nietos no conocen la vida e historia de sus abuelos. La lengua, la pérdida de audición, los afectos entre otros explican el distanciamiento entre abuelos y nietos.

Sin duda, la lengua es la principal barrera, difícilmente habrá comunicación entre dos personas que no hablan una lengua en común. Encontrar poblaciones adultas mayores monolingües aimaras, provenientes de Santiago de Huayllamarca en la ciudad de Cochabamba, no es común. Encontrar a nietos de estas poblaciones adultas mayores que hablen o entiendan aimara, tampoco es común. Lo común es encontrar poblaciones adultas mayores bilingües en aimara y castellano y nietos y nietas monolingües en castellano. Lo común y no común se expresa en el caso de la familia acompañada. Cuando se da lo común, también se presenta otra barrera, la pérdida de audición en los abuelos como en el caso de Lino que le dificulta la comunicación con sus nietos.

Asimismo, las relaciones de afecto se construyen en la convivencia. Situación que se dio muy poco en la infancia de los nietos y que se interrumpe con la migración a España de los

papás. Pues no solo se discontinúa la relación entre abuelos y nietos, sino también la relación de los nietos con la comunidad. Durante el tiempo en que los padres estuvieron en España, la mayoría de los nietos no volvió a ir a la comunidad de sus abuelos. Hoy, a pesar de que viven juntos, tampoco conviven e interactúan, entonces. ¿Cómo te puedes acercar a una persona si no sientes cariño?

Uno de los argumentos en la generación de los papás, generación bilingüe transitiva, para explicar por qué sus hijos no hablan aimara y por ello no pueden comunicarse con sus abuelos es porque no vivieron juntos. Sin embargo este argumento se invalida porque en la familia, viven en la misma casa, la cuarta generación, Darling la niña y la primera generación, los bisabuelos en relación a ella. Darling, podría aprender el aimara junto a su bisabuela porque Torivia es monolingüe aimara y solo se dirige a ella en esa lengua. Pero al no existir espacios de convivencia entre todos los miembros de la familia, tampoco se dan las posibilidades a Darling para que conviva con sus bisabuelos. No es suficiente que vivan bajo el mismo techo si no hay las condiciones favorables de tiempo y espacio para la interacción, contacto y permanencia entre estas generaciones. Si la situación sigue de esa manera, es probable que Darling solo llegue a entender algunas palabras y frases en aimara como la generación de su mamá.

Se pensó que Darling podía ser la esperanza para que el aimara se vitalice en la familia de manera natural, porque durante las dos primeras semanas del trabajo de campo, Eulogia me acompañó y como Darling en ese tiempo aun no gateaba, permanecía cargada en las espaldas de su abuelita. Entonces Darling estaba expuesta a las conversaciones en aimara con Lino, Torivia y Eulogia y además porque Torivia le hacía cariños en aimara. Sin embargo, esta cercanía se dio por mi presencia porque después de ese tiempo, yo estaba a solas con Lino y Torivia o con Eulogia y Darling.

3. La tarqueada: la flor de la cultura aimara

La tarqueada es un espacio múltiple de la cultura aimara en un territorio distinto, como es Cercado. Por un lado, convoca a los residentes de los *ayllus* de Santiago de Huayllamarca, y por otro, el más valioso es un espacio de formación en la cultura aimara para las generaciones que nacieron en Cochabamba, porque en la tarqueada se reproducen los valores como el compartir en comunidad, las prácticas religiosas, sociales y políticas, que se expresan en la lengua aimara, en la música, en el baile, en la vestimenta, en los ritos, en la presencia y reconocimiento de las autoridades originarias y de otras personalidades como Lino quien es reconocido como músico compositor. La tarqueada es como la flor de la cultura aimara por que concentra todas sus expresiones.

Es en este espacio que se da una educación intracultural no escolar sino más comunitaria, porque son los jóvenes y niños que se socializan en la cultura aimara y se manifiestan a los otros como parte de un grupo. Son los hijos los que tienen en este espacio la posibilidad que volver la mirada a sus orígenes, puesto que la familia no resulta ser un espacio similar. No todos los días hablan aimara, no todos los días las mujeres visten con pollera o usan los aguayos heredados de las abuelas, no todos los días bailan de la manera que se baila en la tarqueada, no todos los días está la autoridad originaria y se observa sus símbolos, no todos los días se observa el rito de la *q'ua* y el serenaje de los instrumentos y no todos los días te reconocen como parte de un *ayllu*.

La tarqueada también es un dominio bilingüe del aimara y castellano, son los abuelitos y las mujeres los que reproducen la lengua aimara y los demás, hombres, jóvenes y niños los que se comunican en castellano. Es por esa razón, no saber aimara no es una limitante para participar e integrarse a ese espacio.

Finalmente, en la investigación se hace una exploración de la tarqueada como espacio formativo pero en posteriores investigaciones se puede profundizar con mayor detalle.

4. Percepciones del aimara

Las percepciones acerca del aimara en los miembros de la familia denota que la situación del aimara no era un tema de preocupación. La presencia de la investigadora provoca incomodidad porque se explora este tema, además que se le da importancia y realce. No se trata de buscar culpables, más bien, como señala Tusón, tomas conciencia de que la responsabilidad de la situación de la lengua no es de la lengua ni “del grupo que la recibió de las generaciones anteriores en un proceso de transmisión familiar, pacífica y natural” (2009, p. 58) Más bien los hablantes son inocentes y víctimas de los poderes totalitarios de siempre. Entonces, desde esta postura, en el desplazamiento del aimara que se hace más evidente en las generaciones que no la hablan, no solo se debe explicar por qué sus padres no les hablaron en esa lengua, sino buscar explicaciones desde la historia familiar y de las naciones de las cuales vienen sus antepasados.

Capítulo 6: Propuesta

Nuestras niñas y niños están hablando aimara

El presente proyecto surge como una respuesta a la situación actual del aimara en familias migrantes en Cercado Cochabamba.

1. Antecedentes

En los diferentes barrios de la zona sur, de los distritos 5, 6, 7, 8, 9 y 14 del Municipio de Cercado, Cochabamba, se han establecido familias cuyos orígenes son de la zona andina de Bolivia, La Paz, Oruro y Potosí. Estas poblaciones responden a migraciones antiguas y recientes, pues como señala Ledo (2012), la ciudad de Cercado se altiplanizó, así lo constatan los censos desde 1976 hasta la investigación realizada por el CEPLAG²⁴ acerca de las dinámicas internas e internacionales de la migración cochabambina.

Muchos barrios de los Distritos de la Zona sur son nuevos, “como en muchas de las ciudades latinoamericanas, los barrios nuevos en las periferias de Cochabamba son el primer anclaje para migrantes que llegan a la ciudad” Acción Andina (2010, p. 257) y que siguen patrones de asentamiento irregular que se combinan con la falta de documentación de las periferias urbanas, lo cual posibilita el camino para loteamientos y asentamiento informales. (Ibid., p. 254). Muchos de los barrios de la zona sur se establecieron de esa manera.

Las migraciones son búsquedas legítimas de oportunidades individuales o familiares, aunque no se puede dejar de lado las implicaciones que éstas conllevan en la identidad, lengua y cultura de las poblaciones indígenas que migran a las ciudades.

²⁴ Centro de Planificación y Gestión de la Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba.

En la investigación presentada, se hizo una exploración del estado del aimara en situación de migración. Se acompañó una familia bilingüe extensa, compuesta por 4 generaciones donde se observó dos procesos migratorios.

El primero corresponde a la migración interna de una generación joven, representada por Macario y Eulogia, quienes dejaron sus comunidades a la edad de 14 años y se desplazaron a Cochabamba. Desde entonces a la fecha, esta generación tiene aproximadamente 30 años asentada en Cochabamba, respondiendo de esta manera a una migración antigua. El segundo proceso migratorio es nuevo, corresponde al desplazamiento de los papás que se quedaron en la comunidad. Los representan Lino y Torivia, papás de Macario, quienes a la edad de 75 años, se mudaron a Cochabamba de la comunidad de origen Joronco.

El estado del aimara en la familia responde al ciclo migratorio de los miembros: por un lado, mientras más antigua la migración, más desplazada la lengua. Por otro lado, también influye la edad en la que la persona se desplaza a la ciudad y el lugar que un miembro ocupa en la historia migratoria de la familia.

2. Problema

El aimara en la familia acompañada vive un proceso de desplazamiento lingüístico, Corder (1992) señala que, una lengua se mantiene con su adquisición en la siguiente generación. “Cuando una lengua se va perdiendo, el porcentaje que la adquiere en generaciones sucesivas es cada vez menor, para prevenir las pérdidas, hay que mantener lo adquirido” (p. 189).

La tercera generación, en el caso estudiado, son los cuatro hijos de Macario y Eulogia, quienes nacieron y crecieron en Cochabamba y que ninguno habla aimara. Pero no son solo ellos, tampoco habla la mayoría de los hijos de los residentes de las comunidades de Santiago de Huayllamarca, Oruro. No hablar aimara es un rasgo común en esta generación, pero

tampoco hay cuestionamientos del por qué no hablan, esta situación es vivida y aceptada como algo natural. No hay conciencia ni reflexión de la situación del aimara en las familias.

Se estima que la población monolingüe en castellano está creciendo, porque ya no solo son ellos sino está presente otra generación, la cuarta, representada por la niña Darling, desde el caso estudiado. En su mayoría, son niños y niñas que también tienen como primera lengua el castellano y conocimientos básicos del inglés en algunos casos.

Los padres de la tercera generación, a pesar de que son bilingües en aimara y castellano, por varias razones, están acostumbrados al uso del castellano en el hogar. Si no fuera por las recientes migraciones, la de los abuelitos, el aimara estaría dormido en ellos. La presencia de los abuelos y abuelas en la familia representa la presencia viva del aimara, porque son ellos los que mantienen la lengua y provocan que las personas que hablan aimara y castellano se dirijan a ellos sólo en aimara, si se dan las condiciones psicológicas y de tiempo y espacio para ello.

Cerca el barrio donde viven la familia acompañada, hay dos unidades educativas, Nórdico Boliviano, la más antigua y 26 de noviembre, la más reciente. Pero ninguna de las dos eligió como lengua indígena el aimara, como tampoco ninguna unidad educativa del Municipio de Cercado. Qué hacer cuando hay presencia de dos poblaciones indígenas? Cómo se decide solo por el quechua? Si se quiere fortalecer las identidades étnicas en las generaciones nacidas en los barrios de Cochabamba, el aimara tendría que tener también una entrada en la escuela.

Hay un camino que recorrer para que la escuela coadyuve en la revitalización del aimara en la ciudad de Cochabamba. Mientras tanto, desde una planificación de abajo hacia arriba (Sichra, 2005) apoyándose en las redes de residentes, como ser la tarqueada, se propone trabajar con las familias en un proceso de socialización del aimara a las nuevas generaciones, además que urge hacer un puente entre la generación más recientes con la primera, la de los abuelos y la lengua es un paso.

3. Objetivo

Socializar a los niños y niñas en aimara como segunda lengua.

4. Ámbito

a) Población meta

Niños y niñas menores a 6 años. Se hizo una exploración de la red familiar y comunitaria y a la fecha se cuenta con 3 niños y 3 niñas, cuyos padres están dispuestos a que sus hijos e hijas participen del proyecto.

b) Cobertura

Barrios Exaltación, Campo Ferial y Villa Brasilia del distrito 7 de Cercado Cochabamba.

c) Tiempo

2 años, 2016-2017

d) Alcance

Que los niños y niñas sean bilingües en castellano y aimara

5. Actores

Residentes de los 8 ayllus que conforman el municipio de Santiago de Huayllamarca, autoridades originarias que residen en Cochabamba, hijos y voluntarios.

6. Factibilidad

El caso estudiado es una muestra de una situación común en la mayoría de las familias cuyos orígenes son de las comunidades de Santiago de Huayllamarca. Como punto de partida, se cuenta con la disposición de participación de los papás de Darling, a su vez, la propuesta

fue sondeada en algunos de los integrantes de la Tarqueada Santiago de Huayllamarca que tienen hijos o nietos menores a 6 años y se mostraron dispuestos a participar con sus hijos en el proyecto.

7. Recursos

El proyecto se iniciará con un aporte voluntario de los participantes. Asimismo se solicitará colaboración económica a la directiva de la tarqueada Santiago de Huayllamarca y a los presidentes de las OTBs Campo Ferial, Exaltación y Villa Brasilia.

8. Matriz de Planificación

PROYECTO NUESTROS NIÑOS Y NIÑAS ESTÁN HABLANDO AIMARA 2016-2017			
DESCRIPCIÓN	INDICADORES	FUENTES DE VERIFICACIÓN	SUPUESTOS
OBJETIVO NUESTROS NIÑOS Y NIÑAS ESTÁN HABLANDO AIMARA	Al 20 de diciembre de 2017 por lo menos el 50% de los niños y niñas focalizados por este proyecto sostienen una conversación básica con una persona hablante aimara	Registros de Videos y Audios	Las intervenciones de otros actores refuerzan los beneficios generados por este proyecto
Componente 1 (COMPROMISO DE PADRES Y/O ABUELOS) Los padres y/o abuelos están sensibilizados en la importancia del habla en aimara a los hijos y/o nietos	Al 31 diciembre de 2016/2017 por lo menos el 50% y 60% respectivamente de los padres de familia focalizados por el proyecto han participado de los talleres y encuentros.	Registro de asistencia de los actores involucrados	Los actores involucrados en el proyecto continúan participando de los talleres y encuentros.
	Al 31 diciembre de 2016/2017 por lo menos el 50 y 60% respectivamente los niños y niñas focalizados por el proyecto asisten a los talleres	Lista de asistencia Informes sobre los acuerdos de las reuniones	
Componente 2	Al 31 diciembre de 2016 el proyecto cuenta con 80% de avance de	Documentos parciales y/o finales del programa propio	

(PROGRAMA PROPIO)	construcción del programa propio.		
Los padres y abuelos elaboran un programa de socialización en aimara			
Componente 3 (HABLANTES VOLUNTARIOS)	Al 31 diciembre de 2016/2017 por lo menos se cuenta con 2 hablantes voluntarios en el proyecto.	Registros de acompañamiento de los hablantes voluntarios Fotografías	
El proyecto cuenta con guías hablantes voluntarios de la comunidad de origen	Al 31 diciembre de 2016 se cuenta con una base de datos de hablantes con experiencia en diversas áreas	Documento de base de datos	
Componente 4 (MATERIAL AUDIOVISUAL PERTINENTE)	Al 31 diciembre de 2016/2017 se cuenta 5/10 respectivamente de materiales audiovisuales.	Material Audiovisual	
Los padres y/o abuelos, los hablantes guías, u otros actores involucrados elaboran materiales formativos	Al 31 diciembre de 2016/2017 el 30% y 60% respectivamente de los actores focalizados por el proyecto participa en la elaboración de los materiales.	Imágenes de los materiales elaborados	
Actividades			
Para el Componente 1: Compromiso de Padres y/o abuelos 1.1 Identificar a padres y madres dispuestos a que sus hijos participen del proyecto. 1.2 Hacer un encuentro de reflexión en torno a la igualdad de las lenguas. 1.3 Realizar charlas sobre los beneficios de saber 2 o más lenguas. 1.4 Invitar a “madres revitalizadoras” a compartir su experiencia y mostrar el video de FUNPROEIB Andes.			Para el logro del componente 1: Hay participación favorable de los actores (niños/as y apoderados)
Para el Componente 2: Programa propio 2.1 Realizar talleres para definir los temas y/o contenidos a socializar. 2.2 Buscar información acerca de talleres orales para niños y niñas.			Para el logro del componente 2: Se cuenta con una respuesta proactiva de los involucrados

Para el Componente 3: Hablantes voluntarios 3.1 Ubicar hablantes de la comunidad de origen dispuestos a participar del proyecto como guías o acompañantes. 3.2 Invitar a ex y actuales autoridades originarias a participar como hablantes voluntarios 3.3 Realizar una base de datos de hablantes con formación en tejidos, medicina tradicional, cerámica, música u en otras áreas. 3.4 Invitar profesionales hablantes con experiencia en enseñanza de lenguas.	Para el logro del componente 3: Se cuenta con presencia dinámica de los hablantes voluntarios.
Para el Componente 4: Material formativo pertinente 4.1 Buscar colaboración para el diseño de materiales audiovisuales. 4.2 Solicitar apoyo a los hijos no aimara hablantes en el manejo de programas de animación. 4.3 Registrar cuentos de nuestros abuelos y abuelas. 4.4 Elaborar materiales audio visuales y de manipulación.	Para el logro del componente 4: Hay participación de todos los involucrados

Referencias

- Antequera Durán, N. (2010). Itinerarios urbanos. Continuidades y rupturas urbano rurales. In N. Antequera Durán, Ciudad sin fronteras. Sobre la multilocalidad de lo urbano en Bolivia (pp. 23-40). La Paz: Universidad de California Berkeley/RITU Bolivia/CIDES-UMSA/Fundación PIEB.
- Acción Andina. (2010). Los espacios múltiples de una comunidad periurbana. Migraciones, pluriactividad y desarrollo en Cochabamba. In N. Antequera Durán, & C. Cielo, Ciudad sin fronteras. Sobre la multilocalidad de lo urbano en Bolivia (pp. 521-268). La Paz: Universidad de California Berkeley/RITU Bolivia/CIDES-UMSA/Fundación PIEB.
- Appel, R., & Muysken, P. (1996). Bilingüismo y contacto de lenguas. Barcelona: Ariel S.A.
- Baker, C. (1993). Fundamentos de educación bilingüe y bilingüismo. Madrid: Cátedra.
- Barragán, R., Salman, T., Ayllon, V., Córdova, J., & Langer, E. (2001). Formulación de proyectos de investigación. La Paz: PIEB.
- Bartolomé, M. A. (2006). Los laberintos de la identidad. México: Siglo XXI.
- Bello, Á. (2009). Derechos indígenas y ciudadanía diferenciadas en América Latina y el Caribe. Implicancias para la educación. In L. López Hurtado, Interculturalidad, educación y ciudadanía. Perspectivas latinoamericanas (pp. 57-66). La Paz: FUNPROEIB Andes/Plural.
- Bolivia, G. O. (2010). Ley de la Educación. Avelino Siñani y Elizardo Perez. La Paz.
- Brenzinger, M., Dwyer, A., De Graaf, T., Grinevald, C., Krauss, M., Miyaoka, O., et al. (2003). Vitalidad y peligro de desaparición de las lenguas. Paris: UNESCO.
- Carvajal, J. (2011, Junio 22). CEPOs. Retrieved Septiembre Martes, 2015, from <http://www.cepos.bo/>
- Choque Capuma, E. (2004). Las prácticas de poder y liderazgo de los Jilaqatas y Mama t'allas en Huachacalla Marka. Cochabamba: Tesis de maestría. PROEIB Andes/Universidad Mayor de San.
- Christian, D. (1992). La planificación de la lenguas desde el punto de vista de la lingüística. In F. Newmayer, Panorama de la lingüística moderna de la Universidad de Cambridge. IV. El lenguaje: contexto socio-cultural (pp. 235-238). Madrid: Visor.
- Cielo, C., & Vásquez, F. (2010). Sobre la multilocalidad de lo urbano en Bolivia. In C. Cristina, & N. Antequera Durán, Ciudad sin fronteras. Sobre la multilocalidad de lo urbano en Bolivia (pp. 8-11). La Paz: Universidad de California Berkeley/RITU Bolivia/CIDES-UMSA/Fundación PIEB.
- Cohen, L., & Manion, L. (1990). Métodos de investigación educativa. Madrid: La muralla.
- Cooper, R. (1997). Planificación lingüística y el cambio social. Madrid: Cambridge University Press.
- Corder, P. (1992). Introducción a la lingüística aplicada. México, D.F.: Limusa.
- De la Torre, L. (2004). "Volveré para regar el campo. Migración transnacional, inversión productiva y calidad de vida. La Paz: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales Becas CLACSO/CROP.
- Delgadillo Zerda, D. (2012). Factores sociolingüísticos que subyacen la dinámica lingüística entre la lengua mosetén y el castellano en la tierra comunitaria de origen (tco) Mosestén. Tesis de Maestría. Cochabamba: PROEIB-Andes/Universidad Mayor de San Simón.
- Fishman, J. (1995). Sociología del lenguaje. Madrid: Cátedra Lingüística.

- Godenzzi, J. (2005). *Las redes del lenguaje. Cognición, discurso y sociedad en los Andes*. Lima: Universidad del Pacífico, Organisation University Aire Interamericane.
- Green, A. (1996). *Queremos retomar la palabra*. Bogotá: CEDAL.
- Guber, R. (2001). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Bogotá: Norma.
- Gutierrez, D. (2011). *La continuidad de la lengua aymara en Cochabamba. Un estudio de caso con cuatro familias inmigrantes aymaras de Ch'apich'apini*. Tesis de Maestría. Cochabamba: PROEIB-Andes/Universidad Mayor de San Simón.
- Halliday, M. (1994). *El lenguaje como semiótica social*. Santafé de Bogotá, D.C.: Fondo de la Cultura Económica.
- Instituto Nacional de Estadística. (n.d.). Instituto Nacional de Estadística. Retrieved Octubre 2015, from <http://geo.ine.gob.bo/cartografia/>
- Ledo, C. (2009-2012). *Migración, estructura y forma urbana de la ciudad de Cochabamba*. In I. Yépez, M. Lafleur, & C. Ledo, *Nuevas dinámicas en la migración cochabambina. Trayectorias, reconfiguraciones familiares y transnacionalismo* (pp. 9-94). Cochabamba: Universidad Mayor de San Simón/Universidad Católica de Lovaina/Université de Liège.
- Lomas, C. (1999). *Cómo enseñar a hacer cosas con las palabras*. Barcelona: Paidós.
- López, L. (2006). *Hacia una política lingüística y educativa ecológicas, con énfasis en las condiciones de las Tierras Bajas de Bolivia*. In L. E. López, *Diversidad y ecología del lenguaje en Bolivia* (pp. 201-242). La Paz: PROEIB-Andes/Plural.
- López, L. (2009). *Pueblos, culturas y lenguas indígenas en América Latina*. In I. Sichra, *Atlas sociolingüístico de pueblos indígenas en América Latina* (pp. 19-100). Cochabamba: UNICEF/FUNPROEIB Andes.
- López, L. E. (2015). *El hogar, la comunidad y la escuela en la revitalización de las lenguas originarias de América Latina*. In T. McCarty, & S. Coronel, *The handbook of indigenous language revitalization in the Americas*. Routledge.
- Luykx, A. (1998). *La diferencia funcional de códigos y el futuro de las lenguas minoritarias*. In I. Jung, & L. E. López, *Sobre las huellas de la voz* (pp. 192-212). Madrid: Morata/PROEIB-Andes.
- Mamani Morales, J. (2005). *Los rostros del aymara en Chile: el caso de Parinacota*. La Paz: PINSEIB/PROEIB Andes/Plural.
- Mamani, J. C. (2004). *Políticas y Planificación Lingüística desde el control Cultural de las Minorías Étnicas: algunos fundamentos*. *Revista de Educación Intercultural Bilingüe Qinasay*– Vol. 2, 83-97.
- Moya, R. (2009). *La interculturalidad para todos en América Latina*. In L. López Hurtado, *Interculturalidad, Educación y Ciudadanía. Perspectivas Latinoamericanas* (pp. 21-56). La Paz: FUNPROEIB Andes /Plural.
- Mufwene, S. (2002). *Colonisation, globalisation, and the future of languages in the twenty-first century*. Retrieved Septiembre Jueves, 2015, from Most Journal on Multicultural Societies: <http://www.unesco.org/most/v14n2mufwene.pdf>
- Navedo Aponte, H. (2010, 11 18). SlideShare. Retrieved Septiembre 20, 2014, from <http://es.slideshare.net/hectornavedoaponte/robert-stake-estudio-de-casos>
- PROEIB-Andes. (2001). *Taller colectivo, 2da promoción*. Cochabamba.
- PROEIB-Andes. (2006). *Tallercolectivo, cuarta promoción*. Cochabamba.

- Ramos, M. (2013). GACHRI' NI GUCHRU' GU'HUAJ A. Procesos socioculturales y sociolingüísticos de la comunidad de Santo Domingo del Estado. Cochabamba: PROEIB Andes/Universidad Mayor de San Simón.
- Rodríguez, G., Gil, J., & García Jiménez, E. (1999). Metodología de la investigación cualitativa. Málaga: Aljibe.
- Romaine, S. (1996). El lenguaje en la sociedad. Barcelona: Ariel Lingüística.
- Sanjinés, J. (2009). Recoldos del pasado, conflictos culturales en sociedades postcoloniales. La Paz: PIEB.
- Sichra, I. (2003). La vitalidad del quechua. Lengua y sociedad en dos provincias de Cochabamba. La Paz: PROEIB-Andes / Plural.
- Sichra, I. (2005). ¿Qué hacemos para las lenguas indígenas? ¿Qué podemos hacer? ¿Qué debemos hacer? Reflexiones sobre la práctica y teoría de planificación lingüística. Qinasay 3 Revista de Educación Intercultural Bilingüe, 161-181.
- Siguán, M., & Mackey, W. (1986). Educación y bilingüismo. Madrid: Aulla XXI/Santillana.
- Suxo Yapura, M. (2006). La lucha por la sobrevivencia: el aimara en Lima. La Paz: PROEIB-Andes/Plural.
- Taylor, S., & Bodgan, R. (1996). Introducción a los métodos cualitativos de investigación. Barcelona: Paidós.
- Tusón, J. (2009). Patrimonio natural. Elogio y defensa de la diversidad lingüística. Madrid: Ariel.
- Uru Uru, M. (2014). Constitución de la canicón originaria de Suyu Jacha Carangas. Oruro.
- Velasco, H., & Díaz de Rada, Á. (1997). La lógica de la investigación etnográfica. Madrid: Trotá.
- Yépez del Castillo, I., & Lafleur, J.-M. (2009-2012). Las múltiples dimensiones de la migración urbana cochabambina. In I. Yépez del Castillo, J.-M. Lafleur, & C. Ledo, Nuevas dunámicas en la migración cochabambina. Trayectorias, reconfiguraciones familiares y trsnacionalismo (pp. 5-8). Cochabamba: Universidad Mayor de San Simón/Universidad Católica de Lovaina/Université de Liège.

Anexos

Anexo A: Lista de conversaciones, filmaciones y entrevistas

No.	Fecha	Tipo	Persona - s	Lugar	Duración	Transcritas
1.	11/11/14	Conversación	Ely y Brenda	Casa de Macario	02:16:06	✓
2.	11/11/14	Conversación	Wilfredo, Nieves, Asha y Brenda	Cuarto de empaquetado- Casa taller de Wilfredo	02:56:30	✓
3.	12/11/14	Conversación	Brenda, Lino, Ely	Casa de Macario	02:31:20	✓
4.	13/11/14	Conversación	Brenda, Eulogia	Casa de Macario	01:33:25	✓
5.	14/11/14	Conversación	Brenda, Ely, Lino	Casa de Macario	01:47:01	✓
6.	24/11/14	Conversación	Brenda - Ely	Casa de Macario	02:16:11	✓
7.	24/11/14	Conversación	Brenda - Lino	Casa de Macario	00:41:28	✓
8.	25/11/14	Conversación	Brenda, Macario	Casa de Macario	01:34:55	✓
9.	26/11/17	Conversación	Brenda, Ely, Torivia, Lino	Casa de Macario	00:13:40	✓
10.	26/11/17	Conversación	Brenda, Ely, Torivia, Lino	Casa de Macario	00:00:40	✓
11.	26/11/17	Conversación	Brenda, Ely, Torivia, Lino	Casa de Macario	00:26:30	✓
12.	30/11/17	Filmación	Fiesta San Andrés	Barrio San Andrés	00:00:51	✓
13.	30/11/17	Filmación	Fiesta San Andrés	Barrio San Andrés	00:01:26	✓
14.	30/11/17	Filmación	Fiesta San Andrés	Barrio San Andrés	00:01:15	✓
15.	30/11/17	Filmación	Fiesta San Andrés	Barrio San Andrés	00:08:04	✓
16.	30/11/17	Filmación	Fiesta San Andrés	Barrio San Andrés	00:09:04	✓
17.	30/11/17	Filmación	Fiesta San Andrés	Barrio San Andrés	00:02:23	
18.	30/11/17	Filmación	Fiesta San Andrés	Barrio San Andrés	00:03:32	
19.	30/11/17	Filmación	Fiesta San Andrés	Barrio San Andrés	00:20:20	
20.	09/12/14	Conversación	Brenda, Ely, Torivia	Casa Macario	01:00:49	✓
21.	09/12/14	Entrevista	Brenda, Ely	Casa Macario	02:08:16	✓
22.	12/12/12	Conversación	Brenda, Ely	Casa Macario	00:04:58	✓
23.	12/12/12	Conversación	Brenda, Ely	Casa Macario	00:18:38	✓
24.	12/12/12	Conversación	Brenda, Ely, Lino	Casa Macario	00:17:09	✓
25.	12/12/12	Conversación	Brenda, Lino, Torivia	Casa Macario	00:03:34	✓
26.	12/12/12	Conversación	Brenda, Lino	Casa Macario	00:32:28	✓
27.	14/12/12	Entrevista	Limbert Atahuichi	Casa Macario	00:08:28	✓
28.	14/12/12	Entrevista	Mariluz Atahuichi	Casa Macario	00:16:16	✓

29.	23/12/14	Conversación	Brenda, Lino, Eulogia, Roberto	Banco Prodem	00:13:51	
30.	29/12/14	Conversación	Brenda, Lino	Casa Macario	00:33:34	✓
31.	29/12/14	Conversación	Brenda, Lino	Casa Macario	00:38:27	✓
32.	02/01/15	Filmación	Brenda	Casa de Lino - Oruro	00:01:19	
33.	02/01/15	Filmación	Brenda	Casa de Lino – Joronco Oruro	00:01:52	
34.	02/01/15	Filmación	Brenda	Casa de Lino – Joronco Oruro	00:02:29	
35.	11/01/15	Entrevista	Macario Atahuichi	Casa Macario	01:21:38	✓
36.	11/01/15	Entrevista	Macario Atahuichi	Casa Macario	01:09:00	✓
37.	13/01/15	Entrevista	Gladis Atahuichi	Casa Macario	00:49:27	✓
38.	13/01/15	Entrevista	Álvaro Espinoza	Casa Macario	00:38:25	✓
39.	15/01/15	Entrevista	Renán Atahuichi	Casa Macario	01:00:18	✓
40.	18/01/15	Filmación	Residentes Ayllu Taypi Urinsaya	Casa Macario	00:00:52	
41.	18/01/15	Filmación	Residentes Ayllu Taypi Urinsaya	Casa Macario	00:01:02	
42.	18/01/15	Filmación	Residentes Ayllu Taypi Urinsaya	Casa Macario	00:00:32	
43.	18/01/15	Filmación	Residentes Ayllu Taypi Urinsaya	Casa Macario	00:01:10	
44.	18/01/15	Filmación	Residentes Ayllu Taypi Urinsaya	Casa Macario	00:18:24	
45.	09/02/15	Filmación	Residentes Ayllu Taypi Urinsaya	Casa Macario	00:01:21	
46.	09/02/15	Conversación	Residentes Ayllu Taypi Urinsaya	Casa Macario	00:49:40	

Anexo B: Guía de entrevistas de acuerdo a los miembros de la familia

Aspectos	Abuelo y abuela	Padres y Madres de Familia	Hijos e hijas
Nacimiento y lugar	1. ¿Cuándo y dónde nació?	1	1
Familia	2. ¿Cuántos hijos e hijas tiene? 3. ¿Dónde nacieron sus hijos? 4. ¿Dónde viven sus hijos? 5. ¿A qué se dedican sus hijos en la actualidad?	2, 3, 4, 5	2, 3, 4
Migración	6. ¿Desde cuándo vive en Cochabamba? 7. ¿Por qué decidieron venir a Cochabamba? 8. ¿Con qué frecuencia va a Huayllamarca? 9. ¿Cuándo fue la última vez que fue a Huayllamarca? 10. ¿A qué se dedicaba en Huayllamarca? 11. ¿Qué dificultades tuvo al vivir en Cochabamba? 12. ¿Por qué vive con su hijo (a) en particular?	13. Viajo fuera de Bolivia ¿Dónde? 14. ¿Por qué motivos? 15. ¿Por cuánto tiempo? 16. ¿Por qué regreso? 6, 7, 8, 9, 10, 11	17. ¿Conoce el lugar de nacimiento (Huayllamarca) de sus abuelos y papas? ¿Le gusta? ¿Por qué? 9, 13, 14, 15, 16.
Actividades laborales, religiosas, culturales	18. ¿A qué se dedica actualmente? 19. ¿Participa de alguna religión? 20. ¿Participa en alguna asociación o sindicato? 21. ¿Participa de las fiestas de su comunidad en Cochabamba y Huayllamarca? 22. Cuando se enferma ¿acude al doctor, al curandero o se sana usted mismo? 23. Consume los alimentos que se producen en Huayllamarca. 24. ¿Prepara platos que se preparan en su comunidad? ¿Cuáles?	18, 19, 20, 21, 22, 23, 24	25. ¿En qué actividades festivas participa? 26. ¿Conoce y consume lo que se produce en Huayllamarca? 18, 19, 20, 22, 23
Lengua y comunicación	27. ¿Qué lenguas habla? 28. ¿Qué lengua aprendió primero a hablar? 29. ¿Con quienes conversa en aimara? 30. ¿Con quienes conversa en castellano? 31. ¿Sus nietos y/o bisnietos saben hablar aimara? 32. Le trae algún beneficio saber dos o más lenguas	33. ¿Sus hijos y nietos saben hablar aimara? 27, 28, 29, 30, 32	34. ¿En qué lengua y cómo te comunicas con tus abuelos? 35. ¿Qué piensas acerca del aimara y del inglés? 36. ¿Sintió la necesidad de saber el aimara en alguna situación familiar, festiva u otra? 27, 28, 30

Escolaridad	37. ¿Sabe leer y escribir en castellano? 38. ¿Hasta qué nivel curso? 39. ¿Utilizo el aimara en alguna actividad de la escuela?	37, 38, 39	40. ¿Sintió la necesidad de usar el aimara en alguna actividad escolar? 37, 38
--------------------	--	------------	---

Anexo C: Fragmento de una entrevista

ENT001-EC

Entrevista a Eulogia Copa

Fecha: 9 de diciembre de 2014

Lugar: Vivienda familiar

Hora: 01:14:15

Brenda: Como ha sido tu estancia allá, ha sido tranquila, en España? ¿Cómo ha sido tu estancia, tu vida allá?

Ely: Así tranquila, si estas tranquila con el trabajo todo el tiempo porque si no trabajabas más te acordabas de tus hijos nomás, entonces mientras con el trabajo pues tu mente esta en otro, por eso cuando salía del trabajo siempre llamaba, casi todos los días, hay veces y llamaba por la mañana, hay un momento, cómo estás y en la tarde es donde salía y directo primero a llamar a ellos y después recién iba a mi cuarto.

Brenda: Si, lo más duro ha debido ser los hijos, no?

Ely: Sí, porque así feliz, feliz no puedes estar ya.. Sólo en trabajo, porque no estás, siempre estás pendiente de los chicos, que estarán haciendo?, cómo estarán?, así estás todo los días.. Por eso venía cada diez meses, por estar con ellos.

Brenda: ¿Y ellos como habrán crecido, no?

Ely: Yo creo que igual se han debido sentir solos.

Brenda: ¿Nunca te han dicho?

Ely: No, no me han dicho hasta ahorita, estábamos bien dice. Claro haygan estado bien cuestión económica pero yo creo que algún han debido estar solos.

Brenda: Sino, papá es papá mamá es mamá. El Renán ha debido ser como el papá no?

Ely: Si, por eso hay veces digo no le gusta salir mucho a lo mejor por no dar tal vez un ejemplo malo a sus hermanitos pues nunca hasta ahorita no sabe llegar borracho, no le gusta. Yo también que estoy aquí nunca no ha llegado ni uno así mareado, va más parece a sus estudios, con sus amigos hay veces sale de voy a ir a a estudiar con mis amigos. Noo nunca ha salido, no le gustan ni fiestas ni nada es por eso que...

Brenda: Es bien serio, no?

Ely: Si serio es, te habla también pero no de ser no es tan amiguero tampoco es. Gladis más bien, ella es más abierta.

Brenda: Sino, los chicos y mi tío como era su relación con ellos desde allá

Ely: Siempre hablaban, les decía se van a portar bien, claro siempre hemos dicho tienen que portarse bien, que no tiene que estar saliendo entonces también constantemente igual llamaba. Salía de su trabajo, igual llamaba siempre a los chico cómo estaban, qué están haciendo, nos contaba también cómo estaban aquí

Brenda: Y le hacían caso al Renán

Ely: Si, le hacían caso porque les decían hagan esto y le hacían caso y yo les decía también van a hacer caso porque él está como papá, no van a hacer renegar, se van a portar bien sino chicote les va a dar. Tenía también sus reacciones dice porque cuando no le hacían caso, entonces reaccionaria también. Para no hacerse reñir nada pues hacían caso nomás

Brenda: y con los abuelitos, con los abuelitos ¿cuánto tiempo han vivido con ellos?

Ely: Solitos han debido estar tres años, como ya estoy dos años yo

Brenda: si

Ely: Han debido estar unos tres años con ellos asi

Brenda: tres años con los abuelitos

Ely: Ah,

Brenda: Los últimos tres años, no? y ¿Cómo se llevaban con ellos? o ¿cómo te contaban que se llevaban?

Ely: No le entendían bien más que todo a mi suegra, mi suegro les hacía entender pero aquí también se cocinaban hay veces. Abuelito ven vamos a cocinar, se hacían ayudar, “nos ayudaba a pelar papa” dice, arroz ayudaba. Más que todo le enseñaba el Renán

Brenda: Al abuelito

Ely: Al abuelito, a mi suegro como debe retostar el arroz así, entonces le enseñaba, así tienes que hacer, después él me contaba, mi suegro, lechuga me hace picar , yo no puedo picar así grandes, “no así abuelito, no nos gusta, más menudo” se acuerda así me hacían hacer, dice. El Renán le enseñaba, llegaba pues de la U, como los sábados más pasaban los chicos entonces para mediodía, entonces abuelito ven nos vamos a ir a cocinar, vas pelar papá así dice que le hacían él está haciendo otra cosa también.

Brenda: ya

Ely: Conversaban con mi suegro porque en castellano se entendían con mis hijos, con Gladis también es entendías más con él, porque con mi suegra no se podían entender. Le hablaba mi suegra pero mis hijos no le entendían, ¿qué me haiga dicho que la abuelita?

Brenda: así te decían

Ely: Ah. Hay veces debes preguntar al abuelita, así me ha dicho, qué quiere decir eso, me ha dicho así. ¿Cómo te ha ido en la escuela? dice que les decía.

Brenda: eso les preguntaba

Ely: Han hecho, van a hacer su tarea así te esta diciendo, quiere decir así, entonces mediante eso entendían

Brenda: Con el abuelito. No eran sordos todavía esa época, no eran tanto

Ely: No, más que todo mi suegra no era ya, el abuelito ya estaba

Brenda: Ya estaba un poco

Ely: Un poco, la abuelita no estaba, pero ahora ya está más. Los dos están

Brenda: Los dos están no? un poquito. No se entendían entonces

Ely: Como nunca antes pues aura un poco. Aun siempre no, no pueden.

Brenda: Aun así no

Ely: No puede porque *mamasti*, *tatasti*, eso entienden.

Brenda: Entienden

Ely: *Mamasti*? le dicen. Un día yo he escuchado, aquí ya, estuve limpiando, *mamasti* le ha dicho, está limpiando ha dicho, *phishqiti* diceps, “sí” le ha dicho

Brenda: *Phishqiti* quién? la Gladis? O la Mariluz?

Ely: La Gladis, el Limbert también, *papitusti*? le dice, “ha ido a trabajar” le dice, sí ha ido a trabajar, mi suegra eso entiende también “ha ido a trabajar”, hay veces pregunta, que estás haciendo, está durmiendo, entonces porque cuando le preguntan entonces, “está durmiendo” le dice entonces ya creo algo le entienden no?

Brenda: claro

Ely: Cuando responde, entonces mi suegra dormir ya entiende también que quiere decir esa palabra

Brenda: Aaaa ella también ha debido aprender algunas, al menos debe entender aunque no lo dice, no?

Ely: Sí, dormir ya entiende antes no sabía, pero ahora yo escucho al Limbert que le dice así. *Papitusti*, cuando está durmiendo tu tío, está durmiendo abuelita mi papá, “ah, ya” dice. *Ikishkiti* (esta durmiendo) dice, se supone que ha entendido.

Brenda: Ella repite pero en Aimara

Ely: Sí, “está durmiendo” le dice entonces, “sí” le dice el otro

Brenda: *Ikishkiti* es esta durmiendo.

Ely: Si.

Brenda: Pero hasta ahora no se entienden con la abuelita no?

Ely: Se cómo digo no, no quieren conversar así bien. Algo con la abuelita también, pero hay veces no escuchan también los chicos con sus tareas no siempre están tan al tanto así. A lo mejor estaríamos en un cuarto así entonces constantemente, como están ellos también aparte, entonces no hay tanto. Hay veces fin de semana, pero no, igual

Brenda: Ellos además se suben arriba, nove?

Ely: Arriba sí, más les gusta estar arriba. A los chicos no les gusta también estar arriba.

Brenda: No les gusta?

Ely: No tanto, por el sol, hace calor entonces no, más están aquí abajo siempre. Hay veces están mirando tele, hay veces cuando hacen su tarea después no están. No se pueden entender será...un momento se encuentra con mi suegro, alguna cosa pregunta o hablan, después con mi suegra no tanto como no pueden entenderse, no pueden conversar

Brenda: y estando en España con quien hablarían, mi tía Torivia hablaría con mi abuelito nomás pues no, ahora por lo menos habla contigo, con el tío Macario

Ely: Sí, allá también le llamaba, y entonces más con mi suegra siempre porque escuchaba, más escuchaba

Brenda: Ah!, ustedes hablaban con ella

Ely: Más que todo sábados dos veces a la semana siempre hablábamos, domingo más que todo largos rato o a media semana. A los chicos cada día llamaba. Con ellos así dos veces por semana nomás conversábamos, domingo y otro a media semana. Entonces me decían también “están haciendo nomás los chicos, están portando, están llegando en su hora nomás” así me decía también.

Brenda: De Aimara hablarían no?

Ely: De aimara, en aimara sabíamos hablar y ahora como estamos aquí yo nomás hay veces pero cuando salgo así, no hablamos, nos encontramos un momento también

Brenda: claro

Ely: Hay veces yo entro hay. Ellos también no vienen aquí, hay arriba a veces como a modo de conversar, conversamos. Por eso Macario cada mañana, llega se va a saludar a sus papás, cuando llega del trabajo cada día. En la mañana igual porque si no se siente mal mi suegro

Brenda: Si debe ser, no?

Ely: Entonces cada mañana se tiene que ir a despedirse y después sale y va a su trabajo. Porque un día dice que no había ido, se estaba quejando más que todo mi suegra

Brenda: se estaba quejando?

Ely: Y me ha dicho “¿El Macario está en ahí?” “No, ha ido a trabajar” y “porque no se ha despedido pues” Entonces yo le digo porque no te vas a despedir ha pensado (Torivia) que estabas aquí. Entonces entra cada mañana, “estoy yendo a trabajar”dice

Brenda: Ya tiene que informarles

Ely: Si, en la noche igual, llega entonces siempre va a saludarles, igual para que estén tranquilos también, al final de cuentas son sus papás.

Brenda: Claro

Ely: Entonces debe sentir, porque si vas de callado se enojan

Brenda: así

Ely: Ah! Hasta mi a veces, por eso hoy día me ha dicho pues, ¿Dónde has ido? Tanto te hemos esperado, Macario no me ha dicho, pensé que te habías ido, pero estoy haciendo una cosa, estoy limpiando, he cocinado, así cocinadito he dejado nos hemos salido

Brenda: Ah ya

Ely: Entonces, Gladis nomás ha entrado dice, esta mañana, “abuelita no hay nadies en la casa, no esta nadies en la casa vas a estar mirando” me ha dicho, dice

Anexo D: Fragmento del diario de campo

26 de noviembre de 2014, Martes

Hoy Pirulo (el perro del vecino) estaba en la calle, yo estaba con mi palo, pero no había llevado pan, fui a la tienda y compre dos, me acerque a la casa y el perro ni se mosqueo, le di un pan por si acaso, lo olio pero no lo comió. Estuve en la casa de 2:45 a 7:15 pm.

Me recibió Eulogia, Renán estaba en la cocina lavando los trastes, lo salude y le dije que era una suerte encontrarlo y me dijo que siempre estaba en las tardes.

Yo me senté en su sala y allí converse un ratito con Eulogia, me dijo que se había ido empadronar esta mañana, ya que la última vez que hubo elecciones ella no voto por que estaba registrada como en España, ahora hizo el trámite de cambio de dirección.

Lloró la bebe y bajo Macario con la bebe, ese día estaba en casa, porque había terminado su trabajo en la zona del Stadium.

Conversamos de cómo es la construcción en Barcelona-España. Él trabajo en albañilería, me dijo que se fue en septiembre de 2002 allá, porque sus sobrinos estaban allá y sabía dónde podía llegar y que no volvió más hasta que se vino definitivamente el 2010. Eulogia conversaba cada día con sus hijos. Fue muy emotivo cuando se comunicaron por teleconferencia.

Macario se vino a la edad de 12 o 14 años a Cochabamba, se vino con su hermana Salomé, ellos vivieron en alto Cochabamba.

El hizo su servicio militar en Cobija (Pando), dijo que esa vez pesaba 49 kilos y por eso no se quedó acá en Cochabamba.

Macario curso hasta lo que antes se conocía como 1ro intermedio, él iba a una escuela que estaba en Bella Vista (San Pedro de Curahuara, provincia Gualberto Villarroel, el caminaba unas 4 horas al día para ir y venir a su escuela. El recuerda que curso, 1, 2, y 3 en Joronco. Se operó de la Vesícula a la edad de 23 años, un 3 de septiembre (Renán tenía 2 años y Gladis 7 meses).

El no volvió a su puna desde que tenía 12 años, hoy tiene 48 años. Han pasado 36 años desde aquella vez. El abuelo del lado materno de Macario, fue a la Guerra del Chaco, regreso y murió al año.

Limbert llega del colegio, no sube a su cuarto, ayuda a su mamá en la cocina.

Llega Gladis con pañales. Llega Mariluz y su gata la persigue, Macario me dijo que a la gata le gusta el desayuno escolar que Mari luz trae.

27 de noviembre de 2014, miércoles

Hoy fui de 2:30 a 6:40

Llegué y me recibió Renán, su papá y el estaban refaccionando el baño de la casa. Salude al Macario, el piso de su baño estaba destrozado.

Cómo los vio ocupados, fui a saludar a los abuelitos, ellos estaban asoleándose en el vaciado de la nueva casa en construcción. Todas las tardes ellos están ahí arriba, cerca las 6 de la tarde bajan a su habitación.

Eulogia me dijo que les gusta estar ahí porque pueden observar mucho, miran los autos, las personas que pasan, los cerros. En cambio cuando están abajo no tienen esa vista. Me dijo que Renán le enseñó a su abuelita a subir allí arriba. Le hizo bajar y subir dos días y al día siguiente ella subió sola.

Cuando llegué Ely (Eulogia), no estaba, había ido a comprar un tubo para la nueva instalación del baño, la vi llegar con Darling cargada en aguayo, después llegó Gladis, había ido a la U a votar porque hoy había elecciones del Consejo Universitario.

Ely subió donde yo estaba después Gladis subió con la bebe, y al llegar dijo “abuelita, abuelito”, los abuelitos no constestaron, ella dio de lactar a Darling, hablamos de las estrías, de la primera vez que los beben lactan. Le pregunte si entendía algo y me dijo que alguna palabras como *wajtita*.

Después ella se fue y después de un rato subió de nuevo con Darling, se sentó al lado de su abuelita, ella le dijo algo en aimara, y Eulogia, le pregunto, ¿Qué te ha dicho? Y Gladis pregunto a su mamá ¿Qué me ha dicho?, ellas no conversaron, la bebe fue el punto de interacción, Gladis le puso el chulo de su abuelita a Darling, y ella reía, Torivia decía algunas frases y Gladis no contestaba.

Ely fue traer su canasta de papas y las pelo allí, cerca las 6 de la tarde bajamos de arriba porque estaba venteando. Llegó Lino y junto con Torivia se entraron a su cuarto.

En un momento en que estábamos allí arriba, Lino se estaba durmiendo sentado y la abuelita le arrojó la bolsa de hoja de coca, él despertó y pijcheo, le pregunto a Ely si lo hacía y me dijo que sí que le gustaba pero no lo hacía seguido. Hubo un tiempo que si lo hacía cada tarde pero lo dejó por que sus hijos le dijeron que no se veía bien, que sus dientes estaban verdes, Gladis y Mariluz le dieron chicles para que masque en vez de la hoja.

Gladis, Álvaro, Renán conocen Huayllamarca, ellos fueron en carnavales de este año.

Este domingo es 30 de noviembre, Ely y Macario participaron en la fiesta de San Andrés, bailaran tarqueada, me preguntaron si yo bailaré y si mi mamá les puede prestar su pollera de color turquesa para que Gladis baile.