



UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN SIMÓN
FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
DEPARTAMENTO DE POSGRADO
PROGRAMA DE FORMACIÓN EN EDUCACIÓN INTERCULTURAL
BILINGÜE PARA LOS PAÍSES ANDINOS
PROEIB Andes



MAESTRÍA EN SOCIOLINGÜÍSTICA



“MA NI PI QHICHA PURITUTA MA PARLANCHU”

**El quechua en un contexto de migración familiar en dos comunidades
hablantes de la región de Tarabuco, Chuquisaca, Bolivia**

Gaby Gabriela Vargas Melgarejo

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

Asesor de tesis: Pedro Plaza Martínez, PhD.

**Cochabamba, Bolivia
2019**

La presente tesis: “Ma ni pi qhichwa purituta ma parlanchu” El quechua en un contexto de migración familiar en dos comunidades hablantes de la región de Tarabuco, Chuquisaca, Bolivia, fue defendida el.....

Pedro Plaza Martínez, Ph.D.
Asesor

Mgr. José Antonio Arrueta
Tribunal

Susan E. Kalt, Ph.D.
Tribunal

Mgr. Marcelo Eduardo Arancibia G.
Jefe del departamento de Post Grado

Agradecimientos

Quiero agradecer desde lo más profundo de mí ser a las personas que me acompañaron en la realización de este trabajo de investigación.

A Verónica Vargas quien no solo me acogió en su familia sino también me contactó con la comunidad Kajka Pampa y me hizo conocer la comunidad Jatun Q'asa. Gracias por su tiempo y dedicación a este estudio.

A las familias quechuas con quienes interactué durante el trabajo de campo en la comunidad Kajka Pampa y Tarabuco. Las familias de Genaro Esquivel, Félix Llajsa, Felipa Churqui, Adela Almendras, Juana Llajsa, José Vargas, Felicia Vela, Valeriano Plata y Lorenzo Ilafaya. Les agradezco por su hospitalidad, confianza y desinteresado apoyo por acogerme en su seno familiar enseñándome la forma de vida de antes y de ahora en la región rural de Tarabuco. Gracias por compartir conmigo sus experiencias sobre el fenómeno migratorio.

A Kepishiri, la persona quien me concedió su compañía, tiempo, paciencia y apoyo incondicional mientras hacia este trabajo.

A mi asesor Pedro Plaza por la empatía, el apoyo moral, la confianza, la paciencia, las charlas, las reflexiones, el tiempo concedido para asesorarme y sobre todo por darme la oportunidad de conocerlo como amigo. Gracias por confiar en mí persona.

A los maestros, al plantel administrativo y compañeros de estudio que componen el PROEIB Andes. Gracias por las enseñanzas y atenciones brindadas.

A la “Université Catholique de Louvain” por el apoyo económico para que la segunda versión de la Maestría en Sociolingüística se haya llevado a cabo.

A mis lectores por las observaciones, comentarios y recomendaciones realizadas para mejorar la presente investigación.

Finalmente, a mi familia por el amor, la educación, los valores, la paciencia, los regaños, el apoyo moral, la tolerancia, la confianza y apoyo incondicional en las decisiones que tomé.

Resumen

“Ma ni pi qhichwa purituta ma parlanchu” El quechua en un contexto de migración familiar en dos comunidades hablantes de la región de Tarabuco, Chuquisaca, Bolivia

Gaby Gabriela Vargas Melgarejo, Mgr. en Sociolingüística
Universidad Mayor de San Simón, 2019
Asesor: Pedro Plaza Martínez, PhD.

Nuestro ámbito de estudio es Tarabuco, lugar que ha sido la cuna de la cultura Yampara. Ni la colonización española había podido desestructurar la cultura originaria andina que se había mantenido como herencia familiar mediante la lengua y la cultura quechua. Un ejemplo práctico son los tejidos ancestrales de Tarabuco. No obstante, los recientes cambios sociales, políticos, climáticos y económicos han puesto sobre la mesa la elección de seguir o dejar lo patrimonial para asumir lo moderno bajo la premisa de mejorar las condiciones de vida a través de la migración. En ese contexto, en este trabajo nos enfocamos a la descripción de la situación actual de la lengua quechua en un contexto de migración familiar al interior de la comunidad originaria Kajka Pampa y del centro poblado de Tarabuco pertenecientes al municipio de Tarabuco, en el departamento de Chuquisaca, Bolivia.

El documento cuenta con seis capítulos: 1) planteamos el tema a investigar con la ayuda de datos estadísticos del censo de población y vivienda de Bolivia, de factores sociales que han influido en la migración, de nuestra experiencia propia en Tarabuco y de la historia del quechua. De esa forma, planteamos cinco preguntas de investigación que moldean nuestro objetivo principal y tres objetivos específicos. Asimismo, justificamos la importancia de este documento porque trabajamos desde el seno familiar, siendo este el núcleo primordial para la vitalidad de la lengua quechua. 2) describimos la metodología que hemos empleado para la realización de este trabajo. La investigación es de enfoque cualitativo. Hacemos representación de los pasos recorridos, desde cómo llegamos a

Tarabuco hasta qué cosas hemos aprendido en la ejecución de este estudio tanto en lo metodológico como en lo vivencial. 3) fundamentamos teóricamente los resultados de este trabajo. Teniendo tres macro conceptos, que son: la migración del campo a la ciudad, contacto de lenguas y la familia lingüística quechua. 4) presentamos los resultados, la primera categoría describe los ámbitos de estudio. En la segunda categoría, tenemos la situación migracional y la lengua quechua. Ahí, describimos los factores más comunes que han impulsado la migración, luego reconstruimos el recorrido migracional de cada familia. De esa manera, abordamos la situación sociolingüística de la comunidad. Donde evidenciamos que el quechua está inmerso en un proceso de desplazamiento gradual de generación en generación, de la misma manera vemos que la migración tiene consecuencias en la cultura e identidad quechua. Finalmente, en la última categoría identificamos las relaciones morfosintácticas en la palabra quechua de Tarabuco. Ponemos énfasis en las combinaciones posibles de los sufijos quechuas en cada categoría gramatical de esta variedad dialectal. 5) concluimos con un resumen de los resultados. 6) planificamos una propuesta de sensibilización lingüística cultural del quechua de Tarabuco mediante pequeños programas radiales que hablen sobre el tejido.

Palabras clave: Migración del campo a la ciudad, quechua de Tarabuco, identidad étnica, morfosintaxis quechua y préstamos lingüísticos del castellano.

Qhichwa simipi pisiyachiy

“Ma ni pi qhichwa purituta ma parlanchu” El quechua en un contexto de migración familiar en dos comunidades hablantes de la región de Tarabuco, Chuquisaca, Bolivia

Gaby Gabriela Vargas Melgarejo, Mgr. en Sociolingüística
Jatun yachay wasi Mayor de San Simón, 2019
Simi qaraq: Rumi Kancha

Kay mask'akipaypi kay kampu runa Tarawukumanta llaqtaman ripusqankupi chaypi qhichwa simi kastellanuwan ima kawsasqanta riqsichiyku, Chuquisaca juch'uy suyupi, Bolivia mama suyu ukhupi. Kay llamk'ay ancha yupayniyuq kachkan imaraykuchus runa ripuptin wak llaqtaman qhichwa simi kampupi pisiyan, kastilla simiqa astawan kallpayniyuq karichkan, chay sapa p'unchaw yawar masikunaman yaykuchkan.

Kay mask'akipay wakichina ñanpin runap kayninmanta kan. Tukuy k'uchupi atikusqanmanjina parlaytaqa tapuspa qhawaspas ima tantarqayku. Sapa rimaymanta yuyayninta qhawarqayku. Imatachus yawar masakuna rimaykunankupi ñiyta munarqanku. Runap rimasqanwan ruwasqanwan kay mask'akipayta wakichirqayku. Chaypaqtaq, tawa yawar masakunawan yanapachikurqayku, kaykunaqa masinkukuna ripuptinku rich'akunku. Iskay yawar masakuna Kajka Pampa kampupi tiyakunku, juknin iskaykunari Tarawuku llaqtapi tiyankunku. Chaypitaq tatakuna mamakuna yuyasqankuta riqsichiyku. Kay Tarawuku llaqtaman kampu runa achkhatapuni junt'aykapunku. Chantapis, Kajka Pampa qutu tantakuymanta rimasqankuta jap'irqayku qhichwa simi ukhunta qhawanaykupaq. Chanta, sapa rimayta Excel ñisqapi t'aqarqayku k'askay rimayninkuta yupanaykupaq. Chaypitaq kay qhichwa simi kastilla simimanta rimaykunata manukusqanmanta tumpata rikurichiyku. Qhichwa qillqayta kallpachiyta munayku.

P'anqakunamanta yachay riqsichiypi kachkan: Kampu runa llaqtaman ripusqankuta, iskay simi jukllapi tarikusqankuta, imayna qhichwa simi ukhun kasqanta, kunan pachapi

jatun ayllu juch'uy aylluta atirpasqanmanta, qhichwa kawsayniy wawakunapi sipaskunapi maltukunapi wakman kutipusqanmanta qillqaykunata riqsichiyku.

Tarisqaykupi kachkan: Imayna Tarawuku llaqta Kajka Pampa kampu ima kasqankuta. Chanta, mayk'aqman pacha runa ripuyta qallarinku, imaraykutaq ripunku, imayna qhichwa simi chaypi kawsan, imaynata qhichwa kawsaynin wakman tukupuchkan. Chantataq, qhichwa k'asqayninkuta sapa simi kamachiypi qhawariyku. Parlasqankuta qillqayman tuchiyku. Qhiqhwa sunqun sapa rimay kamachinpi kasqanmanta qillqayku. Tukupari pisiyachiyku kay mask'akipaypi tarisqaykuta. Chantataq, juk llamk'ay aswan qhipa ruwanapaq kachkan.

Yuyaychay rimaykuna: kumpumanta llaqtaman mitmay, qhichwa Tarabukupta, ayllumanta kayniy, qhichwa rimay ukhunmanta ñiqichay, rimaykuna kastilla simimanta manukusqa.

Índice de Contenido

Agradecimientos.....	i
Resumen.....	iii
Qhichwa simipi pisiyachiy.....	v
Índice de Contenido	vii
Lista de Tablas	x
Lista de Figuras.....	xi
Lista de Ilustraciones.....	xii
Abreviaturas.....	xiii
Compendio en lengua indígena.....	xv
Introducción	1
Capítulo 1: Tema de investigación	5
1.1. Planteamiento del problema.....	5
1.1.1. Preguntas de investigación	11
1.2. Objetivos	11
1.2.1. Objetivo general	11
1.2.2. Objetivos específicos.....	12
1.3. Justificación.....	12
Capítulo 2: Metodología	14
2.1. Tipo de investigación	14
2.1.1. Métodos de investigación.....	14
2.2. Población participante.....	16
2.3. Unidades de análisis.....	20
2.4. Técnicas e instrumentos de recolección de información.....	20
2.4.1. Entrevista en profundidad	20
2.4.2. La observación participante.....	21
2.5. Procesamiento de datos	22
2.5.1. Procesamiento de datos para los resultados socioculturales	22
2.5.2. Procesamiento de datos para los resultados lingüísticos	32
2.6. Reflexión metodológica	36
Capítulo 3: Fundamentación Teórica	40
3.1. Migración del campo a la ciudad	40
3.2. Contacto de lenguas	41
3.2.1. Colonización lingüística	41
3.2.2. Identidad cultural y etnicidad.....	44
3.2.3. Migración y discriminación étnica lingüística	49
3.2.4. El préstamo lingüístico.....	50
3.3. La familia lingüística quechua	55
3.3.1. Antecedentes	55
3.3.2. Clasificación dialectal	56
3.3.3. La morfología del quechua.....	58

3.3.4. La morfosintaxis del quechua.....	64
Capítulo 4: Resultados.....	67
4.1. Contexto	67
4.1.1. Antecedentes históricos de Tarabuco	67
4.1.2. Municipio de Tarabuco	69
4.1.3. Comunidad campesina Kajka Pampa	69
4.1.4. Centro poblado de Tarabuco	72
4.2. Situación migracional y lengua quechua.....	75
4.2.1. Factores para la migración del campo	76
4.2.1.1. El conocimiento de otras realidades	76
4.2.1.2. Carencia económica.....	77
4.2.1.3. La tecnología se sobrepone a lo ancestral	82
4.2.1.4. En busca de una educación de calidad.....	84
4.2.2. Situación migración en las familias.....	90
4.2.2.1. Antes no había migración en el campo.....	90
4.2.2.2. Familia Esquivel – Pachacopa.....	92
4.2.2.3. Familia Llajsa – Carrillo.....	96
4.2.2.4. Familia Plata – Vela	102
4.2.2.5. Familia Vargas – Vela	107
4.2.3. La lengua quechua en la migración.....	109
4.2.3.1. Ancianos y adultos monolingües.....	110
4.2.3.2. Los jóvenes instruidos prefieren el castellano	113
4.2.3.3. Los niños y los afiliados se están terminando en la comunidad.....	115
4.2.3.4. De quechuistas a castellanistas.....	117
4.2.3.5. Un quechua mezclado con el castellano	120
4.2.4. Cambios culturales e identitarios	125
4.2.4.1. Discriminación étnica lingüística	125
4.2.4.2. La identidad cultural está cambiando	129
4.2.4.3. Erosión de los saberes ancestrales	139
4.2.4.4. Urgen talleres de sensibilización	145
4.3. Relaciones morfosintácticas en la palabra del quechua de Tarabuco	147
4.3.1. Adjetivos y sustantivos.....	148
4.3.1.1. Adjetivos y sustantivos no derivados	148
4.3.1.2. Adjetivos y sustantivos derivados	153
4.3.1.3. Adjetivos demostrativos	156
4.3.1.4. Otros estudios sobre el orden de los sufijos nominales	157
4.3.2. Adverbios	162
4.3.2.1. Adverbios de afirmación	162
4.3.2.2. Adverbios de negación	164
4.3.2.3. Adverbios de cantidad	165
4.3.2.4. Adverbios de lugar.....	166
4.3.2.5. Adverbios de modo.....	167
4.3.2.6. Adverbios de tiempo.....	167
4.3.2.7. Otro estudio sobre el orden de sufijos en los adverbios	168
4.3.3. Pronombres.....	171
4.3.3.1. Pronombres personales	171

4.3.3.2. Pronombres interrogativos.....	172
4.3.3.3. Otro estudio sobre el orden de sufijos en los pronombres interrogativos	173
4.3.3.4. Pronombres demostrativos	178
4.3.3.5. Pronombres indefinidos.....	180
4.3.4. Verbos	181
4.3.4.1. Verbo copulativo ‘KAY’	181
4.3.4.2. Verbos transitivos e intransitivos	183
4.3.4.3. Otros estudios sobre el orden de los sufijos verbales	187
Capítulo 5: Conclusiones.....	190
Capítulo 6: Propuesta.....	196
Referencias.....	203
Anexos	209

Lista de Tablas

Tabla 1: Censos Nacionales de Población y Vivienda.....	5
Tabla 2: Índice de categorías desde la perspectiva etnográfica	23
Tabla 3: Índice preliminar a partir de la codificación abierta	27
Tabla 4: Índices de categorías mediante la codificación axial.....	29
Tabla 5: Situación colonial de las lenguas nativas en Bolivia	42
Tabla 6: Orden de los sufijos en palabras no derivadas	148
Tabla 7: Orden de los sufijos en palabras derivadas	153
Tabla 8: Orden de sufijos derivativos y flexivos nominales	158
Tabla 9: Orden de los sufijos nominales.....	160
Tabla 10: Orden de sufijos para adverbios que aceptan –ta.....	169
Tabla 11: Orden de sufijos para adverbios que no aceptan –ta.....	170
Tabla 12: Sufijación de pronombres interrogativos	172
Tabla 13: Orden de sufijos para ima ‘qué’	174
Tabla 14: Orden de sufijos para pi ‘quién’.....	175
Tabla 15: Orden de sufijos para may ‘dónde’	175
Tabla 16: Orden de sufijos para jayk’aq ‘cuándo’	176
Tabla 17: Orden de sufijos para jayk’a y machkha ‘cuánto’	176
Tabla 18: Orden de sufijos para mayqin ‘cuál’	177
Tabla 19: Sufijación de pronombres demostrativos.....	178
Tabla 20: Sufijación de pronombres indefinidos	180
Tabla 21: Orden de los sufijos en el verbo copulativo ‘kay’	181
Tabla 22: Flexión y derivación verbal	183
Tabla 23: Ordenamiento de sufijos derivativos y flexivos verbales	188

Lista de Figuras

Figura 1: Fishman: componentes de la relación lengua y etnicidad	47
Figura 2: Préstamos lingüísticos del castellano	123
Figura 3: Préstamos lingüísticos del castellano por categorías gramaticales.....	123
Figura 4: La migración del campo en dos generaciones	191

Lista de Ilustraciones

Fotografía 1: Uso de colores en el documento Word en el procesamiento de datos	25
Fotografía 2: Uso de tarjetas de colores para agrupar categorías.....	26
Fotografía 3: Identificación del adverbio de negación ‘mana’ y ‘ma’ según su contexto	34
Fotografía 4: Segmentación de las raíces de adverbio de tiempo	35
Fotografía 5: Monumento de la victoria del indígena tarabuqueño	68
Fotografía 6: Mapa de la comunidad Kajka Pampa	70
Fotografía 7: Centro poblado de Tarabuco	72
Fotografía 8: Feria dominical de tejidos en Tarabuco	74
Fotografía 9: Jóvenes de Tarabuco bailando.....	134
Fotografía 10: Mamá Claudina enseñando el tejido a sus hijas	142

Abreviaturas

1 PPLE	Primera persona plural exclusivo
1 PPLI	Primera persona plural inclusivo
1 PSG	Primer persona singular
2 PPL	Segunda persona plural
2 PSG	Segunda persona singular
3 PPL	Tercera persona plural
3 PSG	Tercera persona singular
3 PSG POS	Tercera persona singular poseedora
ADJ DE	Adjetivo demostrativo
ADV NEG	Adverbio de negación
AUM	Aumentativo
COLOR	Los sufijos subrayados con color amarillo son los préstamos del
AMARILLO	castellano al interior de la palabra quechua
DDNN	Derivación denominativa nominal
DDNV	Derivación denominativa verbal
DIM	Diminutivo
DR	Doctor
EIB	Educación Intercultural Bilingüe
EJ	Ejemplo
EUF	Eufónico
GEN	Género
INDE	Independiente
INE	Instituto Nacional de Estadística
L1	Lengua materna
L2	Segunda Lengua
LIM	Limitativo
MGR	Magíster
MNR	Movimiento Nacional Revolucionario
NUM	Número
ONG	Organizaciones no Gubernamentales

PERPO	Persona poseedora
PHD	Philosophie doctor, doctor en filosofía
PICAR	Proyecto de inversión comunitaria en áreas rurales
PROEIB ANDES	Programa de Educación Intercultural Bilingüe para los Países Andinos
RAE	Real academia española
SUF	Sufijo
TRAD	Traducción
UNESCO	Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura
UNESES	Colegio Aniceto Arce

Compendio en lengua indígena

“Ma ni pi qhichwa purituta ma parlanchu” El quechua en un contexto de migración familiar en dos comunidades hablantes de la región de Tarabuco, Chuquisaca, Bolivia

Gaby Gabriela Vargas Melgarejo, Mgr. en Sociolingüística
Jatun yachay wasi Mayor de San Simón, 2019
Simi qaraq: Pedro Plaza Martínez, PhD.

Wataman wata kampu runa astawan llaqtaman mitmachkanku. Abya Ayala mama suyukunapipis ajina chay ch'ampa kawsachkan. Mana kay Wuliwya suyunchikllapichu kachkan. Llaqtap yupayninpi sut'ita chayqa rikukun. Ñawpaq Wuliwyapi, astawan kampupi runa karqanku, 1950pi 73,8% kampupi tiyarqanku. Kunanri mañana ajinachu kachkan. Kay 2018pi 30,6%llaña chaypi kawsanku. Llaqta jukllapi wiñarparin, runa chayman junt'aykapunku.

Iskay jatun kamachiqkunawan mitmay kallpachikurqa, kaykuna 'Revolución nacional de 1952', chanta 'el decreto 21060 de 1985' kanku. Chaykunawan kampu runa tukuyman ripuyta qallarirqanku. Kayqa Tarawukupipis rikukurqa. “Heroísmo y cultura vida, Legado de Tarabuco” p'anqapi ñin Reforma Agrariapi jallp'ata kampu runaman kutichipurqanku, chaywantaqri paykuna qullqi ch'ampawan tinkurqanku, chayraykutaqri tarawuku runap mitmayta amañarqanku (Tarabuco, 2010). Chiqanpipuni chay kunankama kachkan, ñuqayku Qullacamanipi chanta Tarawupiwani ima wawakuna, tatakuna yawar masikunamanta llaqtakunaman llusinku tukuy kawsaypaq, chanta juk pachallapaq, chantapis rinku jamunku.

Chay runa ripuqkunawan tukuy ima wakman kutipuchkan, qhichwa simipis. Yachakunjina qhichwa kastilla simiwani ñawpaqtaña tinkurqanku. Chaypiqa, qhichwa simi ma anchataraqchu juk jinayarqa. Kunantaqri, kay runa ripuptin usqayllata yaykupuchkan wak simiman.

Chayjinapi, yawar masi riptinku Kajka Pampapiwan Tarawukupiwan ima, imaynapi kay pachapi qhichwa simi kasqanta yachayta munayku. Chaypaq kay yupay taripaykunata tapurqayku: ¿Imayna yawar masi yanapaqkunapi mitmay kachkan?, ¿Imarayku kampu runa yawar masikuna llaqtaman riptinku?, ¿Imata yawar masi yanapaqkuna qhichwap simi kawsasqanmanta kay runa mitmaywan yuyaychakunku?, ¿Imaynata tarawuku qhichwa simi rimaypi qhipa k'askaqkuna apanakunku?

Chanta jatun yuyay taripay kachkan: khuskiy qhichwa llaqsimikamayninta kay yawar masikuna Kajka Pampa ayllumanta Tarawuku llaqtamantawan riptinku, Chuquisaka, Wuliwyapi.

- Chantari juch'uy yuyay taripaykuna kachkanku:
- Yawar masi yanapaqkunamanta mitmay kayninta riqsichiy.
- Yawar masi yanapaqkuna qhichwap simimanta mitmay kawsaypi yuyaychakuchkanku riqsichiy.

Tarawuku qhichwa simi rimaypi qhipa k'askaqkuna apanakusqankuta riqsichiy.

Paqtanchanapi ñuqayku ñiyku. Kay mask'akipay sumaqpuni kasqanta yawar masi ukhuta qhawasqaykurayku. Chaypiqa ñuqayku qhichwa kawsay sunqunman yaykurqayku. Chaypipuni tatawan mamawan wawankukunaman juk simillatapis t'uqyachinku. Kunan, juk juk wakman riptinkuqa chayqa manaña kikincho kachkan. Chantapis, chay qhichwa simi k'askaqmanta qillqasqaykuqa aswan qhipapaq kayta jallch'achkan. Parlaqkunata, yachakuqkunata astawan yanapanqa.

Yachay taripay ñanpi suqta juchuy yachaykunamanta parlakuyku. Ñawpaqpi mask'akipaypa layan kachkan. Ñuqaykuqa runap kayninmanta mask'akiparqayku. Chayjinataq, ñuqayku runa tiyakusqankuman rirqayku. Chaypi yawar masikanawan kampu kawsayninmanta parlamurqayku, qhawamurqayku ima. Chaywan ñuqayku Tarawuku kawsayta kay qillqaypi riqsichiyku. Kay llamk'ay mana umaykullamantachu llusqin. Runap sapa p'unchaw ruwasqankumanta, runap sunqun rimaykunata jap'irqayku. Ajina ñanpitaq

yuyasqaykuta wakman churayku, kay qillqay mana qhasillamantachu llusqin. Tarawuku kawsayninmanta wakichin.

Mask'akipay kaqkunaqa tawa yawar masikuna kanku. Veronica Vargas sipas yanapawarqayku. Paypa wasinpi tukuy yawar masikunanwan tiyakurqayku. Tarawuku llaqtaman pacha Kajka Pampa aylluman chay sipas yanapayninwan chayarqayku. Juk Kajka Pampa ayllup tinkuyninpi yawar masikuna yanapanaykupaq mañakurqayku. Paykunaqa t'ukurirqankuraq arí atikun ñinawaykupaq. Chaymantaraq, tawa yawar masikuna ñuqaykuwan ruwaku atin ñiwarqayku. Chayraykutaqri, paykunaqa wasinkukunaman mink'ariwarqayku. Chay riqsichisqaykumanjina, yawar masikunata ñuqayku mana akllarqaykuchu. Paykuna munasqankurayku yanapawarqayku. Kay yawar masikuna mana tukuyiniku kampupi tiyakurqanku, iskay Tarawuku llaqtapi, juknin iskaytaqri Kajka Pampapi. Paykuna qhichwa simillapipuni parlasqankurayku ancha yupayniyuq kanku. Chantapis, yawar masinkukuna ukhupi wawakuna, tatakuna mitmankupuni wak llaqtakunaman. Chay jinapiqa kay runa rimasqankumanta t'ukurispa kay mask'akipayta qillqarqayku.

Willaykuna juqhariyta qhawaspata tapuspa ima ruwarqayku. Chaypaq, yawar masikuna qhipanta purirqayku. Paykunata atikusqanmanjina munasqankumanjina yanaparqayku. Kay runap rimayninta tantaspata ñuqayku anchatapuni jamut'ariyku. Chaypaqqa, ñawpata tukuy tantaspaykuta qillqayman churarqayku. Chaymantaraq tukuyininta ñawirqayku, chaypi rimaykunata chikllarqayku. Chanta, Excelpipis llamk'arqayku kay qhichwa kask'aqkunanta qhawanaykupaq.

Kampu runa llaqtaman ripusqankumantawan, iskay simi jukllapi tinkuyninkumantawan, qhichwa simi sunqun ñiqichaymantawan ima p'anqakunamanta yachayta riqsichiyku.

Runa kampumanta qullqirayku, yachakunankurayku, yawar masinkukunarayku, awariy pacharayku, jallparayku mitmanku (Vera, Gonzales, & Alejo, 2011). Chantapis, runa llamk'ay mana kaptin, wakcha kawsay kaptin, mana allin llamk'anapaq kaptin, mana

tarpunankunapaq umallichiq kaptin ripunku (Montellano, 2011). Runa ancha qhipa kawsay kaptin, chanta tukuy suyukunapi qullqi kamachiqrayku wakman llusinku (Vacaflores, 2003).

Cielo y Antequera (2012), Wuliwya suyupi, runa chiri llaqtamanta wak llaqtakunaman rinku jamunku, ripunkupuni, iskayninpi kawsanku ñin. Kay llamk'ayniykupi kay kimsa laya mitmaykunata taripayku.

Iskay simi jukllapi tinkuykunku chay, tukuy laya ch'ampakuna rikurimunku. Chaypitaq, simikuna ch'ulla ch'ulla ñanpi chaqruchakuchkankupuni. “Juk ch'uwa simi mana kanchu” (Wölck, 1987). Jukta qhawarina, wak simi llaqtachakuyta.

Llaqtachakuy (Plaza, 1989), juk jatun suyu wak juch'uyman maqanakuspa (wañuchispa, anchata llamk'achispa), parlallaspa (kamachiqkuna, iglisya, musuq kawsay yuyaynin) patanman churakapun, ñikuyta munan. Wak simi llaqtachakuyipi, juk jatun simi kallpayuq wak juch'uy simi sarusqata uquykakapuy, ñiyta munan (Calvet, 1981 citado en Plaza, 1989). Chay wak simi llaqtachakuy kimsa laya pachapi qukunman ñin. Ñawpaq pachapiqa, qhapaq runakuna iskay simita yachanku, juk kallpayuqtawan juk sarusqatawan. Juch'uyta sarusqa runa kamachinankupaq chayta apaykachanku. Chawpi pachapiqa, sarusqa runakuna iskay simita yachanku. Paykunaqa saruq runamanta jatun kallpayuq siminta yachakapunku. Qhipan pachapiqa, tukuy laya runa jatun kallpayuq simita yachakunku, sarusqa juch'uy simi wañupun.

Wuliyla suyupi qhichwa simi wak llaqtachakuy yuyayninpi kawsan: kastellanu juk simikuna patapi kasqanrayku, kastellanu yachachikusqanrayku, tukuy runa kastellanuta yachay munasqankurayku, kastellanu tukuy pachapi parasqankurayku, chanta kastellanu rimaykunanta wak juch'uy simikunaman mañasqanrayku (Plaza, 1989).

Qhichwa simi sunqun k'askaqkunawan ñiqichaynin kawsan. Qhichwa simi kamachiyninpi rimaykuna t'aqachasqa kanku: sapa llamk'anankupaq, wakwan khuskachaspa llamk'anankupaq, chantapis k'askaqkuna sutipaqwan rimaypaqwan ima tiyan (Cerrón-Palomino, 1987). Juk rimaypi achkha k'askaqkuna kayta atin, chaykunari juk

chiqanyapi tantakunku. Juk kamachiy rimay ukhupi tiyan, qhichwapiqa kastilla simi sat'ikuchkan chay chiqanninpi.

Kay mask'akipaypi Tarawukumantawan Kajka Pampamantawan ima kawsayninmanta, chanta runap yawar masikuna ripuptinku qhichwa imaymananmanta, chantari qhichwa rimay sunqun chiqanninmanta yachayta taripan.

Tarawuku kawsaynin phichqa pachawan khuskachasqa kachkan: Yampara ayllu kawsayninmanta, Inka ayllu kawsayninmanta, Ispañulis Ilaqtachasqankumanta, Indipindinciamanta, Ripublikamantawan (Tarabuco, 2017). Kay qhipallapi kampu runa Ilaqtaman mitmayta qallarinku.

Tarawukup Municipiupi suqta chunka jisq'unninyuq comunidades, suqta pueblos indígenas originarios, juk Ilaqta centro poblado de Tarawukuwan tiyan (Tarabuco, 2017). Kaypi walli, pata walli chanta alturapiwan jallp'akuna kanku. Kay mask'akipaymanta yawar masikuna altura jallp'api tiyakunku, juk kampupi kachkan (Kajka Pampa), juknintari Ilaqtapi kachkan (Tarawuku).

Comunidad campesina Kajka Pampa iskay suqta p'unchawpi yapuy killapi juk waranqa jisq'un pachak qanchis chunka suqtayuq watapi paqarisqa (KajkaPampa, 2000). Wasikuna juk jukpi Kajka Pampa k'uchupiwan Chawpi luma k'uchupiwan kanku. Ñawpaqta rumiwan t'uruwan ichhuwan wasikunata ruwaq kanku. Alcaldia yanapaywan chunka watañacha kay wasikunata runayachinku, tejas churasqanku. Mañana kanchu rumi wasi nitaq ichhu wasi. Chantapis, paykunaqa yakuta mayumanta apakamuq kanku, kay iskay waranqa kimsa watallapi yaku pilakunata wasiman churakunku. Chanta, k'anchapis mana kaqchu, chay kay 2014 watallapi churachikunku chayman chayaptinga. Kay ayllu yachaq wasi 2007 watakama kaq, chayman pacha wichqk'akusqa mana wawa kaptin. Runa qullqi jallp'a llamk'aymantawan uywa uywasqankumantawan qullqita jap'inku.

Tarawuku Ilaqta usqayllata wiñachkan. Musuq jatun wasikuna ruwakuchkanku. Kaypi kimsa yachay wasikuna, iskaq ranqhaqkuna, juk iglisya, juk pukllana pampa, jukkunapis, tiyan. Kaypiqa p'unchaw llamk'aykunapi as ch'in pacha kawsay kan. Chanta,

kayqa intichawpi wak jinaman tukun. Achkha runakuna kampumanta rantikamunankurayku ranqhamunankurayku jamunku. Chanta jawa runakunapis ñawpaq tatakuna kawsayninkuta awayninkuta qhawanankurayku chayamunku. Ajinata Tarawukupi tinkuykunku.

Runap yawar masakuna ripuptinku qhichwa imaymananmanta tarirqayku: imaraykutaq ripunku, mayk'aqman pacha ripuyta qallarirqanku, imayna qhichwa simi chaypi kawsan, imaynata qhichwa kawsaynin wakman tukupuchkan.

Qhichwa rimay sunqun chiqanninmanta yachayta qhichwa k'asqaqninkuta sapa simi kamachiypi tarirqayku: suti tikranmantawan, rimay tikraymantawan, juk simita wakmanta yuyarinapaqmantawan, rimaykunamantawan ima. Chaypiqa k'askaq kastilla simimantaqa qhichwa simipi sat'ikuchkan tumpataraq.

Introducción

En las últimas décadas, el interés por las lenguas indígenas es intenso por el alto riesgo de desaparición que estas enfrentan. La extinción de una lengua resulta una irrecuperable pérdida de la diversidad de culturas, identidades, historias, riquezas intelectuales y ecologías del conocimiento (Economist, 2004). Las lenguas son ejes transversales de las diferentes formas de configurar el mundo y la vida humana. Si una lengua muere la epistemología que representa también lo hace, peor aún si se tratan de lenguas de tradición oral que no cuenta con una gran variedad de documentación.

La sustitución de las lenguas indígenas por el castellano es una realidad frecuente en los países hispanohablantes del Abya Ayala. Bolivia no es la excepción. En ese sentido, en los últimos tiempos existen políticas estatales. Desde el 2009, Bolivia es un país pluricultural, plurilingüe y plurinacional con el reconocimiento de 36 idiomas originarios en el artículo 5, inciso i, en la Nueva Constitución Política del Estado. Así, se las reconoce, protege, promueve, difunde, desarrolla y regula los derechos lingüísticos individuales y colectivos. Además, se impulsa la revitalización de los idiomas oficiales en riesgo de extinción a través de la Ley N° 269, Ley General de Derechos y Políticas Lingüísticas. Conjuntamente, se crearon disposiciones legales para la enseñanza (Ley Avelino Siñani – Elizardo Pérez) y uso de dos lenguas oficiales en las instituciones públicas (Art. 3.8), el castellano y una lengua indígena. Esta última se determina de acuerdo a principios de territorialidad y/o personalidad de la población.

Sin embargo, las condiciones para tener resultados favorables en las políticas lingüísticas que impulsan el bienestar de la vitalidad de las lenguas y culturas originarias bolivianas presentan contratiempos, quedando muchas de estas en lo retórico. Por una parte, en los servidores públicos hay un incumplimiento en el uso funcional de lenguas indígenas, carencia subsanada por certificaciones de un conocimiento simbólico en las distintas competencias lingüísticas. Ejemplo de ello, es el vicepresidente Álvaro García Linera quien

el 23 de diciembre de 2018 realizó un desayuno navideño con la presencia de medios de comunicación, evento donde una periodista le consultó si él hablaba un idioma nativo y si podía dar un saludo navideño en quechua o aymara, pues según la Constitución los candidatos para las próximas elecciones presidenciales deben hablar dos idiomas oficiales. La respuesta de la autoridad fue *“fjese cómo está en mis papeles que se han entregado al Tribunal Supremo Electoral. Todos los postulantes han entregado unos papeles al Tribunal Electoral, un conjunto de certificados respecto al tema del idioma”* (PáginaSiete, 2018). Es decir, él expresó tener un certificado en una lengua indígena que ampara sus conocimientos, pero no lo demostró en frente de los medios de comunicación. Y por otra parte, en lo educativo la alfabetización en lenguas indígenas pareciera no tener avances porque la enseñanza en lengua generalmente se limita a la instrucción de una materia de lengua. Presenciamos esa realidad en el colegio del Centro Poblado de Tarabuco.

El destino de las diferentes lenguas indígenas de Bolivia está en una situación incierta porque nadan contra la corriente de las actitudes e ideologías coloniales respecto a lo ancestral que siguen vigentes en gran parte de la población. Las brechas históricas de la minorización a lo originario no son fáciles de sobrellevar. No hay una complementariedad entre la retórica legal con la realidad de los hablantes. Por ende, ser la lengua con la mayor cantidad de hablantes no es garantía de vitalidad, como lo es el quechua. Es difícil contemplar el mantenimiento, el desarrollo y la revitalización del quechua sin garantizar el contexto donde viven los hablantes y la capacitación los mismos como agentes que la visibilicen, enseñen, usen, transmitan y desarrollen las lenguas indígenas.

Nuestro trabajo presenta una descripción de la situación actual de la lengua quechua frente al castellano, fusionando lo sociolingüístico con lo lingüístico, en un contexto de migración del campo a la ciudad en dos comunidades de hablantes quechuas de la región de Tarabuco en el departamento de Chuquisaca del Estado Plurinacional de Bolivia. Este es importante porque tenemos la participación de familias pertenecientes al rural donde la migración se ha insertado en su vida. La investigación es significativa porque estamos

evidenciando los cambios sociolingüísticos que se han ido dando en el seno familiar dentro de las comunidades indígenas a partir del éxodo rural. Asimismo, porque documentamos la morfosintaxis de esta variedad dialectal. De esa forma, estamos aportando a la preservación de las características de la lengua.

La metodología del trabajo es cualitativa. La recolección de datos es cualitativa etnográfica en su totalidad a través de las técnicas de la observación participante y entrevista a profundidad realizadas en diversos contextos geográficos. En el procesamiento de datos cualitativos usamos la teoría fundamentada para el análisis de los discursos. Asimismo, recurrimos al programa Excel. La unidad de análisis fue la interacción verbal. Las cuatro familias participantes tienen en común el fenómeno migratorio, pero en distintas dimensiones. A través de la percepción de los hablantes hacemos conocer la realidad del quechua en la comunidad de origen Kajka Pampa y en el centro poblado de Tarabuco. Este último es un lugar de destino de familias integras que han migrado del área rural. Conjuntamente, hemos utilizado un corpus lingüístico de una reunión comunal para el análisis de la lengua tanto en las combinaciones morfosintácticas como en la cantidad de préstamos del español. La gramática del quechua de esta región es importante porque muchos de los hablantes son monolingües en esta lengua.

La parte teórica consta de los conceptos macros de la migración del campo a la ciudad, el contacto de lenguas y la morfosintaxis de la lengua quechua. “La migración tiende a ser el principal factor de la castellanización con pérdida de la lengua indígena” (Alejo, 2016, pág. 3). Este es un factor que disminuye la vitalidad del quechua. Así, el efecto castellanizante se expande de manera rápida e implacable a las zonas rurales donde antes solo se hablaba lenguas nativas. Por ende, la colonización lingüística está actuando con mayor fuerza en la actualidad. La colonización lingüística del castellano hacia el quechua se efectiviza porque el castellano es vehicular en la mayoría de los ámbitos formales a nivel nacional. Asimismo, la lengua e identidad étnica se están transformando en las nuevas generaciones producto de la discriminación vivida en el contexto de migración, la

aculturización, la economía, entre otros. La teoría del préstamo lingüístico, la morfología y la sintaxis denotan las características actuales del quechua tanto en lo lingüístico como en la influencia que está teniendo el castellano en su estructura.

En los resultados, primero realizamos una contextualización sobre Tarabuco y los lugares de estudio. Luego, describimos e identificamos el proceso socio histórico de la migración en esta región, asimismo caracterizamos la situación actual de la lengua quechua en los espacios domésticos y comunales. En ese sentido, abordamos los factores y las estrategias migratorias, la lengua quechua en la migración y los cambios culturales e identitarios que están actuando en los territorios de origen. El quechua y la cultura de Tarabuco siguen siendo minorizada frente a la sociedad hispanohablante como herencia colonial. En el tercer apartado, nos enfocamos en la estructura de la lengua desglosando el orden de sus sufijos en la mayoría de las categorías gramaticales. Documentamos las características básicas de la morfosintaxis de la palabra quechua.

Con todo ello, estamos viendo que en la actualidad no existe un purismo lingüístico en el quechua, sino un proceso de desplazamiento que de a poco va favoreciendo el uso del castellano en las nuevas generaciones en las comunidades indígenas de Tarabuco.

Capítulo 1: Tema de investigación

1.1. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

Para Marín (1995), el proceso de migrar es entendido como el fenómeno de desplazamiento del lugar de origen a otro espacio geográfico de manera individual o grupal durante un tiempo considerable. La migración del ser humano es un hecho natural dentro de las distintas sociedades en pro de preservar y mejorar las condiciones de vida por un futuro mejor. En las últimas décadas, el éxodo humano del campo a la ciudad se posesionó sobre todo en las sociedades menos favorecidas. Muchos pueblos indígenas de Latino América lo han adoptado. El proceso de movilidad humana del “mundo rural” empezó en 1960, 1970 e inicios de 1980 en México, Guatemala, Perú, Bolivia, Ecuador y Colombia (Pradilla, 2002).

En Bolivia los cambios poblacionales entre el sector urbano y rural se evidencian en los siguientes datos censales:

Tabla 1: Censos Nacionales de Población y Vivienda

Áreas de los censos	1950	1976	1992	2001	2012	2018
Urbano	26,2 %	41,3%	57,5%	62,4%	67,3%	69,4%
Rural	73,8 %	58,6%	42,4%	37,5%	32,7%	30,6%
TOTAL	2.704.165	4,613.419	6,420.792	8,274.325	10,027.254	11,307.000

Fuente: Elaboración propia en base a datos del INE de 1950, 1976, 1992, 2001, 2012, 2018.

De acuerdo con los resultados de los Censos Nacionales de Población y Vivienda del Instituto Nacional de Estadística del Estado Plurinacional de Bolivia, la residencia de la población interna boliviana ha tenido constantes cambios en los 68 años que transcurrieron de 1950 a 2018. Comparando el primer y el último censo vemos que en 1950 más de dos tercios de la población vivía en el área rural con el 73,8%, en cambio en 2018 menos de un tercio habitaba ahí con el 30,6%. Ahora, Bolivia se compone por una sociedad mayoritariamente urbana pues tiene un 69,4% del total de sus habitantes en ese sector. El incremento urbano fue influenciado por la migración rural-urbana, la migración urbana-urbana y el crecimiento vegetativo de las urbes (Pereira, 2009 citado en Vera, Gonzales y Alejo, 2011).

La ola migracional fue altamente influenciados por las políticas estatales. El primer hito para la migración del campo a la ciudad fue la Revolución Nacional de 1952 en el gobierno del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) (Vacaflores, 2010 citado en Atahuichi, 2016). Por medio de esta disposición política, Víctor Paz Estenssoro decretó “la Nacionalización de las Minas, la Reforma Agraria, el Voto Universal y la Reforma Educativa con la aprobación del Código de la Educación Boliviana” (Curi, 2012). El Estado pretendía incluir a los pueblos indígenas, a los analfabetos y a las mujeres a la sociedad nacional con la idea de la modernización y progreso. De esa forma, la población oprimida adquirió derechos políticos, territoriales, sociales, económicos y educativos. Con todo ello, la transformación del país se encaminó.

El segundo hito en el flujo migracional de Bolivia fue la implementación del modelo económico neoliberal de 1985. Vacaflores (2003, pág. 2) indica que existió “una migración antes y otra después del decreto 21060” porque este periodo afectó de sobre manera al sector minero quienes fueron despedidos y transferidos hacia otras ciudades a través de la “relocalización”. Por otra parte, el neoliberalismo “terminó con el intervencionismo estatal y reorientó la economía hacia el mercado” mediante “la libre contratación, el fomento de la explotación transnacional de las materias primas, la apertura de mercados para el ingreso de mercaderías y capital financiero”, entre otras (Pinto, 2018). Es decir, el país abrió las puertas a la dominación de la economía global y del comercio internacional.

Frente a esas circunstancias, las comunidades indígenas del país fueron acogiendo la migración hacia otras latitudes dentro de su calendario agrícola. Ese es el caso del municipio de Tarabuco. De acuerdo con el libro “*Heroísmo y cultura vida, Legado de Tarabuco*”:

La Reforma Agraria cambia la estructura de producción (de la etnia Yampara), devolviendo al campesino el facto de producción más importante y reconociendo su labor en la agricultura; sin embargo, en el intento de ingresar en el capitalismo, sólo produjo un mayor aceleramiento de desestructuración de la explotación de la tierra, provocando los minifundios y las consecuencias como la migración hacia las ciudades y generando despoblamiento en el área rural. (Tarabuco, 2010, pág. 30)

Es decir, la política estatal de la Reforma Agraria de 1952 produjo cambios al interior de las comunidades de Tarabuco. La población indígena dejó de trabajar para beneficio ajeno porque accedió al territorio, a la libertad de traslado, a la independencia laboral mediante la desestructuración de los latifundios y las haciendas (Guevara, 2004). En ese proceso, todas las comunidades indígenas tuvieron que acomodarse a una nueva organización económica capitalista de compra y venta de productos. Este sistema era opuesto al sistema social económico autosustentable de la cultura yampara que vivía en Tarabuco, la cual estaba basada en sus formas organizativas a través de la agropecuaria, artesanía u otras actividades propias del contexto y la temporada, como ser la *'mink'a'*, el *'ayni'*, el tejido.

En ese entendido, la migración en las comunidades indígenas de Tarabuco fue incrementándose. En el CENSO 2012, se evidenció la disminución de 19,554 a 16,466 habitantes en un periodo de 10 años, teniendo un **menos** 0,03 % de crecimiento poblacional (Tarabuco, 2013). Aproximadamente, 15 de 100 hogares de las distintas comunidades campesinas de Tarabuco anualmente deciden migrar definitivamente (Montellano, 2011). En el 2016, percibimos que el despoblamiento humano continuaba vigente en este territorio. En ese sentido, presentamos nuestra primera experiencia en el centro poblado de Tarabuco y la comunidad Collacamani.

El centro poblado del municipio de Tarabuco se ubica a 62 km de la ciudad de Sucre (Tarabuco, 2017, pág. 9). Esta es una zona urbana **receptora** de familias migrantes de las comunidades aledañas. Como ejemplo tenemos la migración hacia este lugar de las siguientes familias: Lorenzo Ilafaya en compañía de su esposa y cuatro hijos migraron de la comunidad Jatun Churicana hace aproximadamente dos décadas atrás. Luego, los dos hijos

mayores migraron, el primero a Argentina y la segunda a Sucre. José Vargas junto con su esposa y seis hijos migraron de la comunidad Jatun Q'asa el 2007. Posteriormente, las dos hijas mayores migraron a Santa Cruz y Argentina el 2017. Felicia Vela acompañada de su hijo y su madre Serafina Mamani migraron de la comunidad Kajka Pampa hace aproximadamente dos décadas. Martín Vela junto con su esposa y sus cinco hijos menores de edad migraron de la comunidad Collacamani el 2017. Así, observamos que la mayor parte de la población que vive en el centro poblado de Tarabuco son migrantes de comunidades rurales. Es de conocimiento general entre las familias migrantes de la zona rural que en Tarabuco priman ellos, muy pocas familias urbanas continúan viviendo ahí.

La comunidad de Collacamani se encuentra a 10 kilómetros del centro poblado de Tarabuco (Tarabuco, 2017). Esta comunidad es **expulsora** de familias y jóvenes migrantes. Simeón Roque de 63 años, vivía en compañía de su esposa y cuñada, sus dos hijos migraron entre las décadas de los 80' y los 90' a Sucre y Santa Cruz. Teodora Vargas de 58 años, vivía sola, su esposo y sus cuatro hijos migraron en la década de los 90' a Santa Cruz. Segundina Vargas, señora adulta, cuidaba de sus papás quienes eran ancianos. No obstante, cuando su madre murió, ella migró hacia Tarabuco el 2017. Lucía Roque de 45 años, vivía con sus tres hijos menores, su esposo y sus otros tres hijos mayores migraron a inicios del 2000 a Santa Cruz. Narcisa Roque, señora adulta, vivía con sus dos hijos menores, su esposo y tres hijos mayores migraron a Cochabamba y Santa Cruz durante los primeros años del 2000. Modesto Vargas, señor adulto, vivía en compañía de su esposa y su hijo menor, sus tres hijos mayores migraron a principios del siglo XXI hacia Argentina. Asimismo, Modesto tenía un inmueble en Tarabuco donde el hijo menor se quedaba en temporadas escolares el 2016. Tomás Vela, señor adulto, estaba en compañía de sus tres hijas y su esposa, su hijo mayor migró en los 90'. Tomás como migrante temporal hacia Cochabamba estaba planificando el traslado de toda su familia hacia Santa Cruz en los próximos años, considerando que su primogénito ya tenía casa ahí. Finalmente, Eduarda Roque, tenía 19 años, estaba visitando a sus padres en compañía de su bebé. Ella se iría al encuentro de su

esposo quien estaba en Chile. Estos casos de vida en Tarabuco y Collacamani demuestran el gran flujo migratorio campo-ciudad.

En palabras de Crystal (2001), las ciudades son polos de atracción. Para las 69 comunidades campesinas y 6 pueblos indígenas originarios que componen el municipio de Tarabuco, el polo más cercano es el centro poblado de Tarabuco, el polo intermedio son las ciudades capitales de los departamentos de Chuquisaca, Cochabamba y Santa Cruz. Finalmente, el polo más lejano se encuentra en otros países, especialmente Argentina y Chile.

La migración del campo a la ciudad tiene diversas consecuencias en lo social, cultural, territorial, económico, educativo, religioso, político, como también en lo sociolingüístico y lo lingüístico. Evidentemente, el contacto de lenguas del quechua con el castellano o viceversa comenzó con la colonización española. En ese entonces, los españoles usaron el quechua como lengua general para la dominación y evangelización de otros pueblos, especialmente amazónicos (Solís, 2001). De acuerdo con el Inca Garcilaso (1617, 1944: I, XXIII, 67 citado en Cerrón-Palomino, 2010, pág. 371) “los ‘indios’ tenían “poca curiosidad en aprender la lengua española, y en los españoles tanto descuido en enseñarla, que nunca jamás se pensó en enseñarla ni aprenderla”. Es decir, los dominadores aprendieron el quechua convirtiéndose en bilingües pero los dominados se quedaron monolingües en sus lenguas maternas. Durante este periodo, la lengua quechua se expandió no solo entre los pueblos indígenas sino también sociedad dominante. “En 1579, se funda la cátedra de quechua en la universidad de Lima, se exige el quechua a los doctrineros, se cuenta ya con gramáticas y vocabularios (fray Domingo de Santo Tomás, González de Holguín, Ludovico Bertonio) y con catecismos y libros de oraciones en vernáculo” (Vian, 2009, pág. 281). Asimismo, la iglesia determinó el uso la variedad dialectal del Cuzco como lengua estándar para sus publicaciones (Sichra, 2003).

Cuando se fundó el Estado de Bolivia en 1825 tras la emancipación colonial, se mantuvo la situación sociolingüística heredada de los españoles. Los hablantes nativos seguían siendo explotados, en cambio la lengua quechua era un instrumento de poder.

Los terratenientes aprendían desde niños el idioma de los indios y tenían así mayor control sobre estos. Muchos cultivaban luego el quechua en círculos literarios de la ciudad, declamando poemas y escribiendo piezas teatrales. (...) A la población india, en su posición minoritaria, se le negó el acceso al castellano, con lo que se seguía garantizando el sistema de dependencia y explotación. Las escuelas de los “pueblos vecinos”, por ejemplo no toleraban la presencia de hijos de indios. En la ciudad solo se utilizaba el castellano, tanto en el comercio como en las oficinas de instituciones. (Sichra, 2003, pág. 88)

Es decir, las desigualdades y los actos de discriminación para el indígena denominado ‘indio’ se intensificaron. Los criollos y mestizos tenían todos los derechos, inclusive de ser bilingües. Pero, los indígenas seguían considerados como inferiores por ende no eran dignos de tener instrucción escolar, de aprender el castellano o de hablar una lengua nativa en las ciudades. La mayor parte del periodo republicano, los indígenas fueron monolingües al mantenerse en las zonas rurales como una estrategia de dominación.

Recién en 1952, surgieron cambios pues “la movilidad geográfica que produjo la reforma agraria en todos los planos rompió las fronteras lingüísticas de la población rural” (Sichra, 2003, pág. 93). “Miles de ‘indios’, quechuas o aymaras como consecuencia de ese extraordinario momento histórico se hacen presentes en las ciudades de manera notoria y gradual. La apertura hacia el agro del oriente y la construcción de un Estado Nacional en medio de las más grandes diversidades, hace presente en las urbes, a una población que el 1950 se concentraba en un 74% en el área rural” (Vacaflores, 2003, pág. 1). De esa forma comienza una nueva era, donde el castellano se hace accesible a todos.

En los últimos años, la migración del campo a la ciudad es un factor decisivo, notable, violento, rápido con efectos severos en la vitalidad de la lengua quechua. La población monolingüe con dominio pleno del quechua fue introduciendo a su discurso términos del castellano. Ello empezó a influenciar lentamente tanto las estructuras sociales

como lingüísticas, aumentando las posibilidades de desplazamiento del quechua en temas cotidianos y en los diversos saberes ancestrales. La cultura que el castellano representa está asimilando el pensamiento, actuar y habla del quechua hablante en las propias comunidades indígenas.

En ese contexto, no sabemos, las percepciones y experiencias de los mismos hablantes sobre qué está pasando con la lengua quechua ni tampoco cuándo empezó la migración en el seno familiar de las comunidades de origen de Tarabuco. Por ende, pretendemos conocer cuál es la situación actual del quechua en el contacto con el castellano en un contexto de migración en la comunidad campesina Kajka Pampa y el centro poblado de Tarabuco. De esa manera, planteamos las siguientes preguntas de investigación:

1.1.1. Preguntas de investigación

¿Cuál es la situación migracional de las familias participantes?

¿Cuáles son los factores al interior familiar que promueven la migración campo ciudad?

¿Cuáles son las percepciones sobre la lengua quechua a partir de la migración?

¿Cómo es la estructura morfosintáctica en la palabra del quechua tarabuqueño?

¿Qué influencia tiene el castellano sobre el quechua?

1.2. OBJETIVOS

1.2.1. Objetivo general

Analizar la situación sociolingüística y lingüística de la lengua quechua en un contexto de migración del campo a la ciudad en familias de la comunidad Kajka Pampa y del centro poblado Tarabuco, municipio de Tarabuco, Chuquisaca.

1.2.2. Objetivos específicos

Identificar la situación migracional de las familias participantes.

Describir las percepciones de los participantes con respecto a la lengua quechua en contexto de migración familiar.

Describir las relaciones morfosintácticas en la palabra del quechua tarabuqueño.

1.3. JUSTIFICACIÓN

Observar el seno familiar y comunal es primordial porque en esos contextos la lengua vive y se reproduce generación tras generación, manteniendo el acervo epistemológico de maneras propias de vivir de los pueblos indígenas. En ellos recaen diferentes fenómenos sociales, históricos, políticos, económicos, identitarios, hereditarios, psicológicos que son factores fundamentales para que las lenguas indígenas se desplacen frecuentemente por un bilingüismo sustractivo o pasivo. En ese entendido, nos enfocamos en la familia.

Nuestra investigación es interesante e importante porque analizamos la situación sociolingüística y lingüística de la lengua quechua en un contexto de migración del campo a la ciudad en dos comunidades quechua hablantes, Kajka Pampa y Tarabuco, del municipio de Tarabuco, Chuquisaca. Esta es una región especial porque todavía mantiene usos y costumbres tradicionales a pesar de los procesos de modernización y globalización. Asimismo, el quechua ha vivido por mucho tiempo sin el contacto de otras lenguas indígenas, aunque sí con el castellano. No obstante, la lengua y cultura se ven seriamente amenazadas por el movimiento social de las nuevas generaciones que incide en el debilitamiento lingüístico en favor del castellano al interior de la familia y comunidad.

Así también, contribuimos a la enseñanza de lenguas porque documentamos la estructura gramatical de la morfosintaxis del quechua de Tarabuco para entender mejor el funcionamiento y las características del sistema lingüístico de esta variedad dialectal. Aportando a la planificación del corpus, status y adquisición del quechua. Los datos podrían contribuir a la elaboración de una metodología en la didáctica de la enseñanza de lengua

indígena como L1 y/o L2 desde un enfoque pertinente. Pretendemos que la lengua se desarrolle en lo escrito tratando de conectar la oralidad de los testimonios quechuas a una escritura normalizada. Dando insumos para que los hablantes nativos ejerzan su derecho de ser alfabetizados en sus lenguas maternas. De esa forma, el quechua podrá mantener su vitalidad y funcionalidad en las comunidades participantes.

Pretendemos contribuir a las investigaciones abordadas desde los territorios de origen. La migración es un factor determinante para las transformaciones sociales y lingüísticas de las lenguas indígenas. Esperamos que este trabajo sea un punto de partida para estudios posteriores que profundicen temas referentes sobre la lengua quechua a partir de los fenómenos sociales. “No es posible ver la lengua fuera de su relación con la sociedad, o más claramente, por fuera de los hablantes, tampoco es posible verla por fuera de las relaciones de poder que cruzan las propias relaciones de los hablantes y los grupos sociales de los que se sienten parte” (Garcés, 2014, pág. 21).

Capítulo 2: Metodología

2.1. TIPO DE INVESTIGACIÓN

La investigación se caracteriza por ser cualitativa. Este enfoque nos permitió el análisis de la situación sociolingüística y lingüística de la lengua quechua en un contexto de migración del campo a la ciudad en familias de dos comunidades quechua hablantes en la región de Tarabuco, departamento de Chuquisaca. Nuestro estudio es cualitativo porque trabajamos con datos recolectados en su “contexto natural, tal y como sucede, intentando sacar sentido de, o interpretar, los fenómenos de acuerdo con los significados que tienen para las personas implicadas” (Rodríguez, Gil, & García, 1999, pág. 32).

Es decir, nos hemos trasladado al lugar donde viven las familias para recolectar la información empírica que necesitábamos. Hemos ido a conversar con ellas y a observar las diferentes actividades que realizaban en su diario vivir. A partir de esos datos damos una explicación de la realidad actual del quechua frente a los cambios que los hablantes están viviendo en las comunidades indígenas. El haber estado en el lugar de los hechos nos permitió conocer y entender lo que piensan las personas. Por ende, en el procedimiento para el análisis de datos pretendemos sacar conceptos emergentes a partir de las percepciones que los hablantes tienen en el seno familiar respecto a la situación de la lengua quechua en un contexto de migración. Tratamos de evitar los prejuicios y conclusiones personales no pertinentes a las evidencias reales de los ámbitos socioculturales donde se desenvuelven las familias.

2.1.1. Métodos de investigación

Para Rodríguez, Gil, y García (1999), el enfoque cualitativo cuenta con seis métodos de investigación, de los cuales, nuestro estudio empleó dos: la etnografía y la teoría fundamentada. En primera instancia, los lineamientos de la etnografía nos guiaron para la recolección de datos:

La etnografía y la sociolingüística han puesto el acento en comprender la producción de significado a través del estudio de la interacción cara a cara, día a día, para grupos humanos distintos, poniendo en relieve que es posible analizar quién dice, qué, a quién, cómo, cuándo, dónde y con qué recursos de comunicación de modo tal que estas cuestiones pueden comprenderse tomando en cuenta relaciones de sentido más amplias. (Heras, 2010, pág. 22)

En ese entender, el método etnográfico nos permitió registrar y describir detalladamente el contexto, las palabras y las formas de comunicación que las personas usaban al momento de interactuar sobre ¿cuáles eran sus motivaciones para migrar?, ¿qué integrantes del hogar migraron?, ¿qué pasa con la lengua quechua cuando migran?, entre otras interrogantes. Por esa razón, convivimos con las familias participantes como un integrante más del hogar, acompañándolos en las actividades que realizaban habitualmente. Registrando las interacciones comunicativas suscitadas en la chacra, el hogar, los mercados, la escuela, entre otros. Participamos, aprendimos, observamos, identificamos, describimos, analizamos e interpretamos las manifestaciones y acciones de los participantes en un tiempo y espacio concreto.

En la segunda instancia, la teoría fundamentada nos orientó durante el análisis de datos. Para Strauss y Corbin, este método cualitativo tiene como fin obtener:

Una teoría derivada de datos recopilados de maneras sistemáticas y analizadas por medio de un proceso de investigación. (...) El análisis es la interacción entre los investigadores y los datos. Es al mismo tiempo arte y ciencia. Es ciencia en el sentido de que mantiene un cierto grado de rigor y se basa el análisis en los datos. La creatividad se manifiesta en la capacidad de los investigadores de denominar categorías con buen tino, formular preguntas estimulantes, hacer comparaciones y ex-traer un esquema innovador, integrado y realista de conjuntos de datos brutos desorganizados. (Strauss & Corbin, 2002, págs. 21-22)

Es decir, el análisis a través de la teoría fundamentada requirió un proceso minucioso y constante donde los datos originales fueron descompuestos para que el lector pueda entender los conceptos que surgen de los datos crudos. Este camino ciertamente fue arte y ciencia. Arte porque recurrimos a varias estrategias para interpretar los datos, varios experimentos con un mismo fin. Ciencia porque tratamos de ser coherentes con lo que está pasando y el porqué de los fenómenos. Este recorrido necesitó de la liberación de nuestras

propias subjetividades para interpretar únicamente los significados explícitos e implícitos presentes en los datos, entretejiendo las dimensiones (variación) y propiedades (particularidades) en la presentación de los resultados. No fue una tarea fácil sacar a la luz categorías a partir de los datos porque en ocasiones recurríamos a parafrasear las evidencias sin darnos cuenta de los conceptos involucrados, o bien describíamos cuestiones generales de acuerdo a nuestro pensamiento dejando de lado lo que hacían y decían los participantes.

2.2. POBLACIÓN PARTICIPANTE

La elección de la población participante tuvo dos etapas. La primera fue en una práctica de formación investigativa y la segunda pertenece al periodo del trabajo de campo de la tesis.

Como estudiantes de la maestría en Sociolingüística del PROEIB Andes arribamos por primera vez al centro poblado de Tarabuco y a la comunidad Collacamani en junio de 2016. En la planificación de esa práctica de investigación, el maestro Pedro Plaza nos narraba que los días domingos las comunidades aledañas confraternizaban en el centro de la plaza principal de Tarabuco. Con esa idea, el domingo 12 de junio de 2016, arribamos al lugar pero no constatamos la descripción previa. Vimos que las calles, los mercados y la feria de textiles funcionaban como un centro de abastecimiento para las comunidades indígenas quechuas y un centro turístico para los visitantes nacionales e internacionales.

No obstante, en una conversación informal con José Vargas originario de la comunidad Jatun Q'asa constatamos que antes la urbe de Tarabuco si era un punto de encuentro de todas las comunidades indígenas del municipio. Mujeres y hombres jóvenes salían de sus comunidades generalmente los días sábados para confraternizar en las chicherías del lugar durante el fin de semana al son del charango y la bebida tradicional. Él nos dijo “*unay chay aqhapi tarinakuq kanku, kay Tarabuco jamuspa, achhaypi riqsinakuq kanku a*” (antes en la chichería se solían encontrar, viniendo a Tarabuco, en ahí sabían conocerse pues) (EJV.07.02.17).

En nuestra primera estadía en Tarabuco, Pedro Plaza nos posibilitó el alojamiento durante la primera semana con la familia de Lorenzo Ilafaya en la urbe tarabuqueña y la segunda semana con el hogar de Modesto Vargas en la comunidad Collacamani. Durante el primer periodo, entablamos empatía con Verónica Vargas, joven de 17 años. A quien conocimos la primera noche de estadía en Tarabuco en el puesto de venta de comida rápida que Lorenzo tenía en inmediaciones de la plaza principal de la urbe. Ella fue a conversar con una compañera de curso para hacer la tarea de inglés, pero ambas no sabían cómo hacerlo, entonces nos dispusimos a ayudarles. De esa manera, en dos ocasiones Verónica nos trasladó hasta su hogar para conocer a su familia quienes se caracterizaban porque distintos miembros del hogar iban y venían del campo a la ciudad cotidianamente. Sin embargo, no compartimos mucho por el factor tiempo ya que debíamos trasladarnos hacia Collacamani. No obstante, gracias a la conexión sostenida con Verónica mediante las redes sociales WhatsApp y Facebook pudimos regresar en una segunda etapa para realizar la presente investigación.

El 2 de diciembre de 2016, en compañía de Verónica solicitamos permiso a sus padres para que nos dieran alojamiento en su casa. Escogimos quedarnos en este hogar para mejorar nuestra expresión oral del quechua viviendo en inmersión de la lengua y la cultura de esa región porque todos los integrantes de la familia solo hablaban en quechua, debido a que los padres eran monolingües en esta lengua. Con el consentimiento de ambos padres, nos trasladamos al hogar el jueves 22 de diciembre de ese año. En un principio, pensábamos establecer relación con otras familias de la comunidad Kajka Pampa, lugar donde la familia Vargas mantenía actividades agropecuarias diariamente. Sin embargo, esa vía fracasó. El 29 de diciembre, con Verónica visitamos a su tía Basilia de Mamani en los espacios de pastoreo quien se opuso a ayudarnos indicando que primero debíamos pedir permiso a los dirigentes de la comunidad. Por tanto, decidimos esperar la reunión mensual y solicitar autorización de manera formal.

El encuentro comunal estaba pre programado para las 9 de la mañana del 12 de enero de 2017 en las instalaciones donde anteriormente funcionaba la escuela. Esta infraestructura es un espacio de unos 8 metros de largo y 4 de ancho. Al interior, tres dirigentes estaban sentados en unas sillas pequeñas delante de una mesa grande en la parte frontal mientras los demás participantes estaban distribuidos en los costados del cuarto, algunos sentados en las sillas pequeñas, aunque la mayoría estaba sobre el suelo. Al inicio de la reunión se decidió que las 15 personas presentes participasen del trabajo comunitario dividiéndose en grupos de 3 a 4 integrantes para retejar las tejas rotas de la escuela, poner la puerta al salón de reuniones, ir a arreglar el puente y barbechar el pasto del patio de la escuela. Nosotros participamos en el arreglo de las tejas de la “*Escuela wasi*”.

Al culminar con las tareas propuestas, retomaron la reunión al promediar las dos de la tarde. Cuando se leyó el orden del día, Verónica solicitó un espacio para que nosotras podamos hablar. De esa manera, los dirigentes nos cedieron un espacio en los puntos varios, al final de este evento. Para cedernos la palabra, el secretario puso en consideración de los comunarios el permiso indicando “*kunan qhipanpiqa puntos varios astawan fuerza kachkan. Imatachus jaqay señorita ñichkarqa, nata palabrita quriwaychik ñichkarqa variospi. Entonces, ¿qusunchari? ¿Nichu? Mana ñinkichikchu, qunanchikcha tiyan, ¿no ve?*”. (Ahora en los puntos varios hay más fuerza. ¿Qué será que aquella señorita estaba diciendo al solicitar palabrita en los puntos varios? Entonces ¿Le vamos a dar espacio no es cierto? ¿O no? ¿O se oponen?, debemos darle ¿No ve?). Luego de esa introducción, la sala quedó en silencio hasta que las señoras con quienes habíamos hecho el retejo dijeron “*qurillayña a, trabajaysikunpis*” (dale de una vez pues, hasta se ha ayudado a trabajar), “*colaborawanchikqa*” (si nos ha ayudado). Así, el secretario expresó “*chaywan tukunchik, puntos variospi kachkanchik kunitan ya, ¿ima palabrayki? ¿Pitaq kanki? ¿Maymanta kanki? ¡Riqsichikuy!*” (Con eso terminamos, ahorita estamos en puntos varios ¿Cuál es tu palabra? ¿Quién eres? ¿De dónde eres? ¡Hazte conocer!).

De esa manera, respondimos las preguntas previas que el representante de la comunidad nos realizó y expusimos la intención de hacer una investigación bajo el compromiso de devolverles el trabajo escrito. Asimismo, les entregamos una carta de constancia que el PROEIB Andes había elaborado. La premisa inicial fue el por qué las personas de la comunidad deciden migrar y cómo se encuentra la lengua quechua en ese contexto permeado por la migración familiar. Seguidamente, hubo silencio entre los participantes, momento donde Verónica volvió a intervenir indicando “*tal vez kay culturashinichik, ¿no ve? chaykuna ma valenchu, tal vez ajina chay apoyoswan, investigaciones ruwakun, chaykunawan astawan valenman, ¿i?*” (Tal vez esta nuestra cultura ¿no ve? esos no valen, tal vez así con esos apoyos, con la realización de investigaciones, con esos puede valer más ¿no ve?). En seguida, hubo intervenciones de algunos comunarios sobre la situación de la migración y de la lengua quechua en ese contexto. Luego de ese diálogo inesperado monitoreado por el secretario, cuatro familias afiliadas accedieron a compartir sus experiencias y abrir las puertas de sus hogares para convivir de manera natural con nosotras.

La población participante que escogimos son cuatro familias quienes, aunque estaban afiliadas a la comunidad, no todas ellas vivían en el lugar. Las familias de Genaro Esquivel y Félix Llajsa vivían en la comunidad Kajka Pampa y las familias de Valeriano Plata y José Vargas residían en el centro poblado de Tarabuco. En las primeras ocasiones, en compañía de Verónica visitamos los hogares de las familias participantes tanto en el campo como en la ciudad. En el área rural de Kajka Pampa, las dos familias vivían en zonas distintas. Para trasladarnos desde Tarabuco hasta los hogares de la comunidad recorríamos dos caminos que partían de una vía principal por un aproximado de siete a ocho kilómetros de distancia a pie. Uno dirigía a la casa de Genaro Esquivel ubicada en el sector Kajka Pampa y el otro al hogar de Félix Llajsa en el sector Chawpi Loma. En cambio, en el área urbana de Tarabuco las casas están en vecindarios segmentados por cuadras, cuya distancia entre los hogares de Valeriano Plata y de José Vargas eran mínimas.

En suma, la participación de las cuatro familias en un contexto andino rural fue voluntaria, no recurrimos a criterios de elección pre-establecidos. Son importantes porque la migración era un factor común, aunque en distintas dimensiones y porque en ellas el quechua era la lengua vehicular.

2.3. UNIDADES DE ANÁLISIS

Las unidades de análisis ayudan a focalizar los objetivos del estudio. Estos van delimitándose con preguntas del qué, quién, cuándo, dónde, cuánto, cómo, con quién. La concreción social es representada mediante interacciones, imaginarios, palabras, acciones, movimientos, documentos, u otros. Nuestras unidades de análisis son:

- Interacciones comunicativas de las familias participantes sobre su situación migracional.
- Interacciones comunicativas de las familias sobre el quechua en el contexto de la migración.
- Interacciones comunicativas de personas adultas en una reunión comunal para describir la estructura morfosintáctica de la palabra quechua.

2.4. TÉCNICAS E INSTRUMENTOS DE RECOLECCIÓN DE INFORMACIÓN

Las técnicas cualitativas que posibilitaron la recolección de datos fueron la entrevista a profundidad y la observación participante, cada una con sus respectivos instrumentos.

2.4.1. Entrevista en profundidad

Antes del trabajo de campo elaboramos una guía de preguntas como instrumento de investigación (anexo 1) desarrollando temas relativos a los sistemas productivos de la actualidad, la situación migracional, la vitalidad de las sabidurías y la situación de la lengua quechua.

Las entrevistas con las familias se desarrollaron de acuerdo a la disponibilidad de los participantes en distintos momentos (mañana, tarde y noche), lugares (patio de la casa, dormitorios, chacra, cocina, campo) y actividades (descansando, acullicando, tejiendo,

cocinando, cenando, pasteando animales). Para ello memorizamos las interrogantes. En ocasiones recurriamos al cuaderno de notas de campo en donde las habíamos apuntado. Participaron 18 personas entre enero y marzo de 2017, cuyos metadatos están presentes en el anexo 2. El total de los audios tuvo una duración aproximada de 12 horas, de las cuales transcribimos 226 hojas. Los datos prioritariamente son en lengua quechua.

2.4.2. La observación participante

Nuestra práctica de observación investigativa empezó cuando arribamos a Tarabuco en junio de 2016 tratando de ver sucesos específicos para percibir la realidad del porqué de las cosas. En la observación participante necesitábamos: 1) un lente imparcial en la convivencia con los demás; 2) una buena memoria porque no siempre era posible tomar notas durante la acción; 3) mucho tiempo para revivir por escrito los detalles vividos, escuchados, comprendidos y aprendidos en los meses de diciembre de 2016 a marzo de 2017; y 4) una guía de observación nos daba las pautas sobre aquellos puntos relevantes para el trabajo.

Esta técnica cualitativa requirió de la confianza de los participantes para que podamos acompañarlos durante las actividades cotidianas. Los cuatro hogares dispusieron que nos quedásemos con ellos jornadas enteras. Entonces, con la ayuda de un cuaderno de notas y un diario de campo electrónico cumplimos la tarea de registro de datos. Apuntábamos detalles generales en un pequeño cuaderno de las experiencias vividas de acuerdo a quienes acompañábamos tanto en el seno familiar y comunal. Realizábamos el diario de campo virtual directamente en el programa Word, tratando que cada día tuviese una descripción detallada de los hechos y las interacciones comunicativas que se dieron. Hubo días donde solamente realizamos un apunte general de las actividades. Los eventos registrados nos ayudaron a comprender, interpretar y explicar la realidad con pertinencia que complementaron los datos de las entrevistas.

En la observación participante también recurrimos a la grabación de audios. Ese es el caso del corpus lingüístico de la reunión comunal de Kajka Pampa el 12 de enero de 2017. Con la asistencia de 11 hombres y 6 mujeres durante tres horas se dieron distintas interacciones comunicativas. En este evento las personas mayores eran generalmente monolingües en quechua, en cambio los jóvenes eran bilingües quechua castellano hablantes, en este contexto la lengua vehicular de la reunión comunal fue el quechua. El corpus lingüístico aborda los temas del saludo a los presentes, el control de asistencia de los que trabajaron en la mañana, el cobro de multas, el caso de la desafiliación de la abuela Petrona, el pago de la multa de un ex dirigente, reporte de la reunión de la subcentralia de Morado Q'asa por parte de una comunaria delegada, las dinamitas que cada afiliado trajo para que las sellen los dirigentes, la repartición de la donación de explosivos de parte del municipio de Tarabuco a la comunidad, la discusión de la comunaria Juana por no querer presentar las dinamitas y el punto varios fue nuestra petición de permiso y apoyo para la investigación.

2.5. PROCESAMIENTO DE DATOS

El procesamiento de datos fue una etapa crucial donde abstrajimos categorías y tablas de las relaciones morfosintácticas de los sufijos del quechua de Tarabuco a nivel de una palabra a través del análisis de evidencias empíricas. En nuestro trabajo recorrimos dos tipos de procedimientos. En la primera trabajamos las interacciones comunicativas de las familias para los resultados sociolingüísticos con énfasis en lo sociocultural. En cambio, en la segunda analizamos las interacciones comunicativas del corpus de una reunión comunal para los resultados sociolingüísticos con énfasis en lo lingüístico.

2.5.1. Procesamiento de datos para los resultados socioculturales

En el procesamiento de los datos para obtener los resultados de la **sección sociolingüística con énfasis en lo sociocultural** realizamos los siguientes pasos. 1) inventariar (transcripción, revisión y registro) los datos crudos obtenidos en las entrevistas,

tanto en digital como en impreso; 2) construir una base de datos del diario de campo, videos, fotografías, audios y transcripciones de las entrevistas; 3) hacer muchas lecturas por inmersión de manera cuidadosa; 4) seleccionar las citas usando colores para identificar temas afines; 5) hacer un esquema preliminar con los resultados encontrados; 6) codificar categorías, ordenarlas y reagruparlas de acuerdo a las necesidades; 7) escribir los primeros borradores del informe por medio de los datos recogidos de las diferentes técnicas e instrumentos; 8) leer el escrito para refinar la identificación y la agrupación de las categorías; 9) reestructurar el índice de los resultados; y 10) redactar de manera coherente la tesis.

A partir de esta experiencia, vamos a visibilizar ciertos aspectos metodológicos. En nuestra investigación usamos los métodos cualitativos de la etnografía y la teoría fundamentada. Por una parte, la etnografía nos brindó las pautas para hacer una investigación descriptiva *in situ*. Desde esta perspectiva metodológica hemos evidenciado las siguientes categorías:

Tabla 2: Índice de categorías desde la perspectiva etnográfica

<p>1. Contexto</p> <p>1.1. La urbe de Tarabuco como zona receptora de migrantes del campo</p> <p>1.2. La comunidad Kajka Pampa como zona expulsora de migrantes</p> <p>1.3. Relación entre lo rural con lo urbano y viceversa</p> <p>2. Migración y lengua quechua en Tarabuco</p> <p>2.1. Factores para la migración del campo a la ciudad</p> <p>2.1.1. Carencia económica</p> <p>2.1.2. Cambio climático</p> <p>2.1.3. El poder del conocimiento del castellano</p> <p>2.1.4. Acceso a una educación de calidad</p> <p>2.1.5. La modernidad se sobrepone a lo ancestral</p> <p>2.2. Tipos de migración y lengua quechua</p> <p>2.2.1. Migración temporal</p> <p>a) Migran por dinero para seguir viviendo en la comunidad</p> <p>b) Quechua como lengua materna</p> <p>c) Padres que entienden pero no hablan castellano</p> <p>d) Hijos bilingües quechua-castellano</p> <p>2.2.2. Migración definitiva</p> <p>a) Migran para establecerse en las ciudades</p> <p>b) Quechua como lengua transitoria</p>

- c) Padres bilingües quechua-castellano
 - d) Hijos monolingües castellano hablantes
 - 2.2.3. Migración itinerante
 - a) Viven en la urbe, pero continúan con actividades en el campo
 - b) Quechua como lengua materna y lengua transitoria
 - c) Padres monolingües quechuas o bilingües pasivos
 - d) Hijos bilingües quechua-castellano
 - 2.2.4. La migración humana es un fenómeno dinámico y constante
 - 2.3. Población migrante, rutas, periodos migratorios y lengua quechua**
 - 2.3.1. Primera generación migrante
 - a) Monolingües quechua hablantes
 - b) Campo andino al campo amazónico
 - Viajaban sobre todo en época de Chiraw
 - 2.3.2. Segunda generación migrante
 - a) Bilingües quechua castellano hablantes
 - b) Campo andino a urbes intermedias como Tarabuco
 - c) Campo andino a ciudades nacionales e internacionales
 - Deserción escolar para migrar
 - Viajan en época de receso escolar
 - Los jóvenes se van después de salir bachilleres
 - 2.4. Consecuencias socioculturales y sociolingüísticas a partir de la migración**
 - 2.4.1. Ruptura de la transmisión intergeneracional de la lengua quechua
 - a) En el campo no hay niños
 - b) En la ciudad se privilegia en uso funcional del castellano
 - 2.4.2. Cambios en el habla cotidiana del quechua tarabuqueño
 - a) Préstamo de morfemas lexicales y gramaticales del castellano
 - b) Morfosintaxis de la palabra quechua en sus categorías gramaticales
 - 4.4.3. Cambios identitarios
 - a) Causas
 - La discriminación y segregación a lo indígena
 - Influencias de la modernidad
 - b) Consecuencias
 - Desplazamiento de la ropa ancestral
 - Erosión del tejido como fuente de vida
 - Las costumbres se encuentran en tensión
- Ancianos y adultos continúan con lo tradicional
Nuevas generaciones adoptan lo moderno

Fuente: Elaboración propia.

A partir de este índice de categorías, vamos a describir los resultados en la sección 4.1., y 4.2. No quisimos perder la riqueza de las experiencias de vida de nuestras familias participantes, por ello las anteriores categorías se encuentran de forma implícita en la presentación de resultados. La etnografía nos brindó la posibilidad de enfatizar el modo de vida de los sujetos caso por caso.

Por otra parte, la teoría fundamentada nos dio pautas para realizar el procesamiento de datos. Desde esta perspectiva metodológica, nuestros datos han sido trabajados en tres tipos que codificación: **la abierta, la axial y la selectiva**.

La **codificación abierta** es “el proceso analítico por medio del cual se identifican los conceptos y se descubren en los datos sus propiedades y dimensiones” (Strauss & Corbin, 2002, pág. 110). Este es el primer paso para reducir los datos en categorías, los cuales son los conceptos que representan las ideas centrales del estudio. Empezamos a leer nuestros datos, tratando de aplicar el análisis microscópico. Para ello, en las transcripciones de nuestras entrevistas usamos colores para clasificar los temas que surgían en las mismas, asimismo escribíamos en los extremos nuestros comentarios. Tal como se puede evidenciar a continuación:

Fotografía 1: Uso de colores en el documento Word en el procesamiento de datos



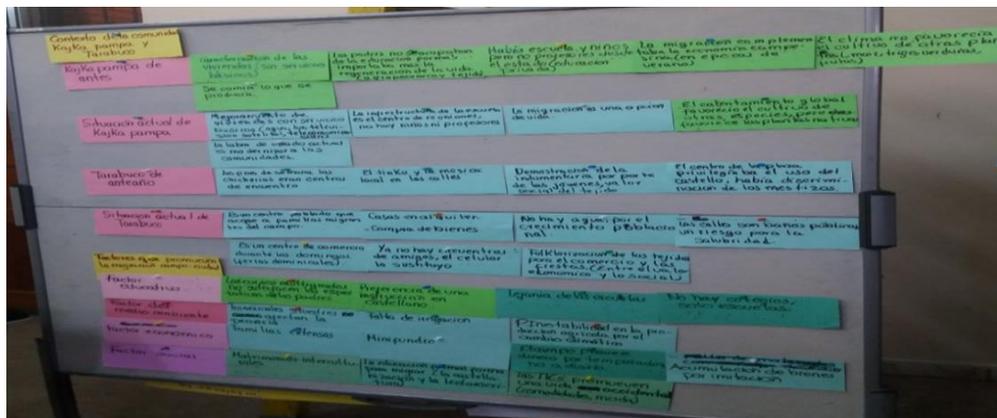
Fuente: Gaby Gabriela Vargas, 2017.

En este primer paso, la teoría fundamenta nos recomienda hacer un análisis línea por línea (microscópico) con el fin de encontrar fenómenos en los datos para posteriormente

abstraerlos en conceptos. Consideramos que esta fue nuestra debilidad porque resaltamos frases u oraciones enteras, lo cual no está mal, pero lo recomendable es analizar el significado implícito de las ideas centrales, las cuales muchas veces están expresadas en un solo vocablo. En el quechua es importante ver las sutilezas de los sufijos por ser una lengua aglutinante. Por ejemplo, cuando se habla del desplazamiento humano, no es lo mismo decir “ri-pu-nku” que “ri-nku”. Existe una diferencia entre ambos pues, aunque estos expresen que ‘ellos o ellas se van’. En el primer caso el sufijo benefactivo –pu expresa que la acción del verbo ‘ir’ se realiza en favor, provecho, en beneficio de otro o para otro. Y en el segundo solo dice que ‘ellos o ellas’ se van.

Asimismo, en la **codificación abierta** es importante hacer preguntas y comparaciones constantes en el momento del análisis. En nuestro caso, las preguntas básicas que nos orientaron fueron las que planteamos en nuestro proyecto de investigación. Así, en base a estas hicimos muchas otras para cada familia participante. Luego, las comparaciones emergieron tanto de las percepciones sobre el tema de estudio como del contexto en el que nuestros sujetos vivían. En este primer proceso analítico hemos visto una cantidad significativa de categorías en las que se puede organizar los datos. Para poner una etiqueta a nuestros resultados usamos tarjetas de colores. Este método nos ayudó visibilizar la pertinencia o no de nuestras agrupaciones.

Fotografía 2: Uso de tarjetas de colores para agrupar categorías



Fuente: Gaby Gabriela Vargas, 2017.

Con base a ese procedimiento de organización manual, las categorías encontradas fueron organizadas en el siguiente índice preliminar:

Tabla 3: Índice preliminar a partir de la codificación abierta

4.1. Contextualización del Centro Poblado de Tarabuco y la Comunidad Kajka Pampa
4.1.1. El Centro Poblado de Tarabuco de anteaño
Antecedentes históricos
Demostración de la indumentaria por parte de los jóvenes, valor social del tejido
Las chicherías de Tarabuco eran centros de encuentros y desencuentros intercomunales
4.1.2. El Centro Poblado de Tarabuco del siglo XXI
Los domingos Tarabuco es centro turístico y de abastecimiento
Feria de tejidos en la plaza del Centro Poblado de Tarabuco
Erosión de los encuentros de amigos en Tarabuco, la tecnología lo desplazo
Tarabuco es un centro poblado donde viven familias migrantes del campo
No hay agua en Tarabuco por el crecimiento poblacional
Tía Claudina estaba lavando ropa en el rio del Panteón de Tarabuco
Migración de jóvenes y adolescentes durante el descanso pedagógico
4.1.3. Antecedentes históricos de la Comunidad Kajka Pampa
Etimología del nombre de la comunidad
Límites geográficos, fundación y ubicación de la comunidad
La vida de antes carecía de servicios básicos
Había escuela y niños pero no profesores desde el estado, una educación privada
Los padres no se acostumbraban a la educación formal, importaba más la regeneración de la vida
Seguridad alimentaria, se comía lo que se producía
El clima no favorecía el cultivo de otras plantas
La cultura expresada en los tejidos
La migración temporal complementaba la economía campesina en el Chiraw
4.1.4. Situación actual de Kajka pampa
La labor del estado actual es modernizar las comunidades
Cosecha de agua de lluvia y construcción de cisternas en Kajka Pampa
El cambio climático desfavorece a las plantas nativas
La migración es una opción de vida
4.1.5. Relación actual entre la comunidad Kajka pampa y el centro poblado Tarabuco
Venta de la producción local de las comunidades
Papa de la cosecha temprana
Tía Andrea transformando la quinua producida en ‘phiri’
Compra de productos alimenticios del mercado
Compra de ropa usada por padres indígenas

La educación formal integra a las nuevas generaciones de las comunidades aledañas

La iglesia católica San Pedro de Tarabuco es un punto de encuentro de las comunidades

El sindicato de comideras de Tarabuco reúne a los migrantes del campo

4.2. Factores, rutas migratorias y percepciones de las consecuencias de la migración campo ciudad en las comunidades

4.2.1. Factores de la migración campo-ciudad

Acceso a la educación formal

Factores medio ambientales

Factores económicos

Factores socioculturales

4.2.2. Rutas migratorias

Población migrante: padres – hijos

Tipos de migración: campo – ciudad

4.2.3. Percepciones de las consecuencias de la migración campo ciudad en la comunidad Kajka Pampa

Comunidades vacías solo adultos y ancianos

Desestructuración del sindicato agrario por falta de filiados

“Qhichwap parlayninchik tukukapunqa”, el quechua morirá por la migración

“Por no ser discriminados ellos igual tienen que igualar”

Erosión de las costumbres, fiestas, festividades agrofestivas

“Sumaq k’iskimanta talleresta ruwana tiyan chaypicha

entiendenakuchisunma

4.3. Sabidurías culturales y lengua indígena en familias migrantes

4.3.1. Presentación de las familias

4.3.2. Estrategias de vida y sabidurías

Conocimiento tradicional en el lugar de origen, comunidad Kajka pampa

Percepciones de la contaminación a la madre tierra por los químicos

Lugar de migración o de residencia temporal de la migración

Lengua, sabidurías y migración

4.4. Vitalidad de la lengua quechua en escenario de la migración

4.4.1. De todo hablamos en quechua siempre en la comunidad Kajka pampa

4.4.2. Mayor presencia del quechua que del castellano en los migrantes residentes en Tarabuco

Relaciones interfamiliares **¡Error! Marcador no definido.**

Relaciones comerciales

Relaciones sociales

Fuente: Elaboración propia.

Con este primer índice empezamos a escribir los resultados, pensando que cada categoría tenía sus propiedades y sus dimensiones. Por propiedades nos referimos a las características, y por dimensiones nos referimos a las diferencias que pueda haber. Después de esta primera práctica de codificación abierta, evidenciamos que nuestros datos estaban dispersos, redundantes y a veces no respondían al objetivo del trabajo.

En ese sentido, pasamos a realizar la **codificación axial** que es el “proceso de relacionar las categorías con sus subcategorías, denominado “axial” porque la codificación ocurre alrededor del eje de una categoría, y enlaza las categorías en cuanto a sus propiedades y dimensiones” (Strauss & Corbin, 2002, pág. 134). O sea, no todas las categorías tienen la misma importancia porque existen aquellas que son centrales, esas que ayudan a agrupar muchos datos para explicar un fenómeno. En este camino realizamos una reducción primaria de datos. Este no fue un proceso único pues tras varios intentos recién llegamos al objetivo. Dicho esto, presentamos las categorías que surgieron de la codificación axial, las cuales están organizadas en los siguientes índices.

Tabla 4: Índices de categorías mediante la codificación axial

PRIMER BORRADOR
4.1. Percepciones de las familias participantes sobre el uso de la lengua quechua en contexto de migración
4.1.1. Familia Esquivel - Pachacopa, comunidad Kajka Pampa Situación migracional de la familia Percepciones sobre el uso de la lengua quechua en contexto de migración
4.1.2. Familia de Llajsa - Carrillo, comunidad Kajka Pampa Situación migracional de la familia Percepciones sobre el uso de la lengua quechua en contexto de migración
4.1.3. Familia Vargas - Vela, Centro Poblado Tarabuco Situación migracional de la familia Percepciones sobre el uso de la lengua quechua en contexto de migración
4.1.4. Familia Plata - Vela, Centro Poblado Tarabuco Situación migracional de la familia Percepciones sobre el uso de la lengua quechua en contexto de migración
SEGUNDO BORRADOR
4.1. Situación migracional y lengua quechua
4.1.1. Familia no migrante Esquivel – Pachacopa Experiencia migratoria de papá Genaro Todos los hijos migraron de la comunidad Lengua quechua en la familia y comunidad Un futuro silencioso para la lengua y cultura quechua
4.1.2. Familia migrante temporal Llajsa- Carrillo

- Experiencia migratoria de mamá Andrea
- Experiencia migratoria de papá Félix
- Experiencia migratoria de las dos hijas mayores
- La discriminación determinó el destino del quechua
- La comunidad se está civilizando en castellano
- 4.1.3. Familia migrante definitivo Plata – Vela
 - Experiencia migracional de la familia
 - Por una educación de calidad migraron
 - En la urbe de Tarabuco también hay migración
 - En Tarabuco la gente se está refinando
 - Colonización lingüística mediante la migración
- 4.1.4. Familia migrante itinerante Vargas - Vela
 - Factores para la migración familiar
 - La lengua y cultura quechua en los jóvenes migrantes
 - Urgen talleres de sensibilización
- 4.1.5. Migración y lengua quechua en la comunidad Kajka Pampa
 - 4.1.5.1. ¿Cómo inició el proceso de migración?
 - 4.1.5.2. Lengua quechua en la comunidad Kajka Pampa

ÍNDICE DE CATEGORIAS PRESENTADAS EN EL TRABAJO

- 4.2. Situación migracional y lengua quechua
 - 4.2.1. Factores para la migración del campo
 - 4.2.1.1. La escuela castellanizante
 - 4.2.1.2. Carencia económica
 - 4.2.1.3. La tecnología se sobrepone a lo ancestral
 - 4.2.1.4. En busca de una educación de calidad
 - 4.2.2. Estrategias migratorias
 - 4.2.2.1. Antes no había migración en el campo
 - 4.2.2.2. Familia Esquivel – Pachacopa
 - 4.2.2.3. Familia Llajsa – Carrillo
 - 4.2.2.4. Familia Plata – Vela
 - 4.2.2.5. Familia Vargas – Vela
 - 4.2.4. La lengua quechua en la migración
 - 4.2.4.1. Ancianos y adultos monolingües
 - 4.2.4.2. Los jóvenes instruidos prefieren el castellano
 - 4.2.4.3. Los niños se están terminando en la comunidad
 - 4.2.4.4. De quechuistas a castellanistas
 - 4.2.4.5. Un quechua mezclado con el castellano
 - 4.2.5. Cambios culturales e identitarios
 - 4.2.5.1. Discriminación étnica lingüística
 - 4.2.5.2. La identidad cultural está cambiando
 - 4.2.5.3. Erosión de los saberes ancestrales
 - 4.2.5.4. Urgen talleres de sensibilización

Fuente: Elaboración propia.

A continuación, vamos a explicar el por qué fuimos modificando los anteriores índices de categorías. En el primero borrador, tratamos de especificar nuestro tema de investigación. Por ende, el nombre del capítulo se denominaba “percepciones de las familias participantes sobre el uso de la lengua quechua en contexto de migración”. Al interior de esta macro categoría clasificamos como sub categorías a las familias, y como propiedades de estos presentamos la situación migracional y las percepciones sobre el uso de la lengua quechua. No obstante, nos percatamos que este primer trabajo era ambiguo porque no mostramos las especificidades.

En el segundo borrador denominamos nuestro capítulo como “situación migracional y lengua quechua”. Continuábamos considerando a cada familia como subcategoría, esta vez resaltamos las diferencias entre estas en cuanto a la situación migracional. Asimismo, fuimos desglosando la experiencia personal de los actores y las diferentes percepciones que tenían sobre la lengua quechua. En este punto, vimos que, si bien la condición de las familias no era igual, estos tenían conceptos en común, por ejemplo: los factores de la migración.

Finalmente, volvimos a reagrupar las categorías, el cuadro amarillo representa el índice de este estudio. El nombre de este capítulo es “situación migracional y lengua quechua”. Como subcategorías presentamos los factores para la migración del campo, las estrategias migratorias, la lengua quechua en la migración y los cambios culturales e identitarios. En los factores tratamos de abstraer conceptos sobre el por qué las familias de Tarabuco deciden migrar. En las estrategias presentamos las experiencias vividas por cada familia, en este apartado hemos vuelto nombrar ciertos motivos para la migración. En la lengua quechua en un contexto de migración caracterizamos los cambios en cuanto al uso y a la transmisión generacional de la lengua quechua tanto en los territorios de origen como en los de residencia. Finalmente, en los cambios culturales e identitarios estamos describiendo como se está transformando Tarabuco en los últimos tiempos considerando como punto transversal a la migración.

Asimismo, en la codificación axial es importante la combinación de las **condiciones** también llamada **estructura** (por qué, dónde, cuándo y cómo) con el **proceso** que son las *acciones y reacciones* (quién, cómo, y con qué consecuencias). En otras palabras, la condición representa al escenario donde está el tema de estudio, y el proceso es lo que la gente dice, hace, actúa y decide. A partir de ello, nosotras delimitamos que nuestras unidades de análisis o el dato de estudio son las interacciones comunicativas de nuestros participantes, en las cuales tratamos de relacionar las categorías emergentes a partir de las condiciones, las acciones/interacciones y las consecuencias.

La codificación selectiva es el “proceso de integrar y refinar teoría” (Strauss & Corbin, 2002, pág. 157). En nuestra investigación hemos evidenciado que Tarabuco está en el segundo estadio de la colonización lingüística propuesto por Calvet. Las masas buscan ser bilingües mientras el resto de la sociedad nacional continúa siendo monolingüe castellano hablante. La adopción de morfemas léxicos y gramaticales del castellano en la estructura de la lengua quechua es un ejemplo de colonización lingüística. Asimismo, evidenciamos la teoría de la lógica mestiza propuesta por Boccara. En la construcción de las identidades indígenas tiene que existir el Otro, el cual marca la diferencia, pero al mismo tiempo brinda insumos para el dinamismo cultural.

2.5.2. Procesamiento de datos para los resultados lingüísticos

En el procesamiento de los datos para obtener los resultados de la **sección sociolingüística con énfasis en lo lingüístico** realizamos los siguientes pasos. Primero, transcribimos el corpus de la reunión en el programa Word, teniendo alrededor de 70 páginas. Las intervenciones presentaron particularidades en cuanto al tono, el ritmo, el acento, entre otras características del habla natural. Nos fuimos adaptando a la forma de hablar de esta región donde ciertos sonidos se distinguen del quechua de Cochabamba, nuestra tierra natal. Luego, revisamos minuciosamente los posibles errores sintagmáticos en las enunciaciones escuchando el audio, y revisamos la ortografía normalizada de las raíces

quechuas utilizando los documentos en PDF “*Qhichwa Suyup Simi Pirwan-Diccionario de la Nación Quechua*” (CENAQ), y “*Pautas para escribir el quechua normalizado*” (Plaza, 2014). Mantuvimos la ortografía del castellano en el caso de los préstamos.

Después de tener el corpus transcrito y revisado, nuestro tutor nos dio las pautas necesarias para utilizar el programa Excel, mientras él nos explicaba tomamos apuntes del procedimiento. En primera instancia, trasferimos los datos del programa Word hacia Excel. En este último, pusimos numeración a cada intervención que hicieron los participantes, fragmentamos las oraciones en palabras manteniendo la puntuación. Seguidamente, copiamos los datos tabulados de Excel a Word, donde quitamos las referencias de género de los participantes y nuestras intervenciones para tener únicamente el corpus lingüístico de las personas de lugar, no las nuestras. En Word empezamos a segmentar los sufijos usando la opción de tabulación. Posteriormente, copiamos a Excel el documento de las interacciones comunicativas tabuladas en palabras y sufijos, más la puntuación. Ahí consideramos a cada palabra como un dato con las variables: número, quechua, castellano, categoría, frecuencia, puntuación, raíz, sufl (sufijo 1), hasta el sufijo 18. De esa forma, manejamos los datos con la opción ‘ordenar’.

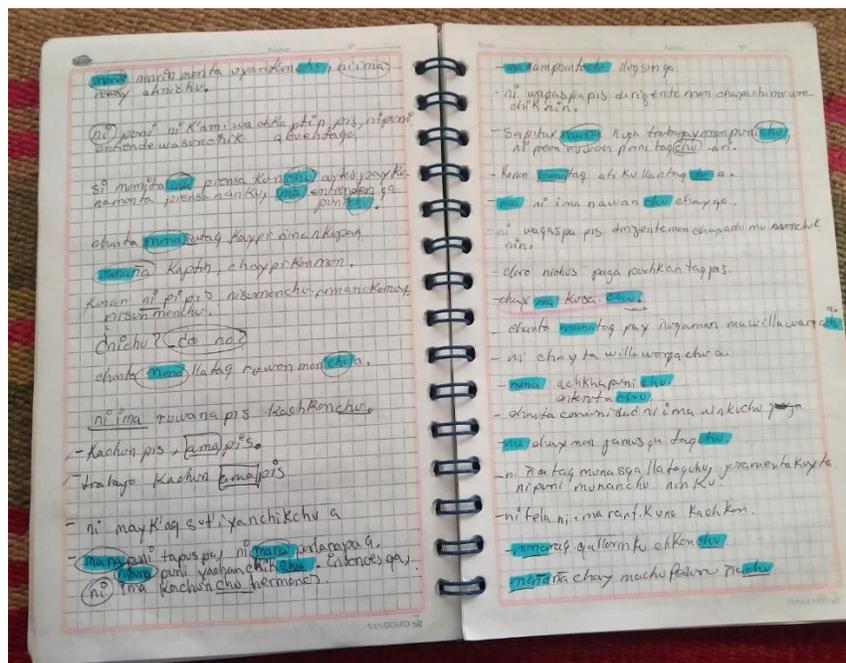
Luego, clasificamos la procedencia de los léxicos (quechua o castellano) y las distintas categorías gramaticales. Al culminar este procedimiento, tuvimos un contratiempo al usar la opción de ordenar datos, porque habíamos mantenido la numeración de las intervenciones que hicieron los participantes, entonces solo algunas palabras tenían numeración y la gran mayoría quedaba en blanco. Por ende, volvimos a crear otra hoja de trabajo y empezamos de nuevo, esta vez sí pusimos la numeración a cada palabra. Este último procedimiento fue muy útil porque pudimos manejar los datos según las necesidades, pero al mismo tiempo no perdimos el orden original de los testamentos.

Al trabajar el orden paradigmático de los morfemas vislumbramos nuestras debilidades en la morfosintaxis quechua en el campo de la lingüística descriptiva. Para entender el corpus íbamos leyendo distintos documentos de la gramática, morfología y

sintaxis de esta lengua, especialmente literatura boliviana y peruana. No buscábamos morfemas específicos, simplemente tratábamos de comprender, describir y documentar el orden de los constituyentes tal cual se presentaba en el habla cotidiano. Mediante la teoría y la práctica, entendimos la morfosintaxis en la palabra del quechua de Tarabuco.

La primera aproximación fue encontrar la posición general de los morfemas, pero vimos que no era pertinente por varios factores. Por ejemplo, las palabras que son consideradas partículas solamente admitían morfemas independientes, por ende, había un desfase con las otras que tenían morfemas nominales y verbales. Tras varios intentos fallidos, recurrimos a la elaboración manual de tablas descomponiendo los datos en raíces y morfemas. En este punto vimos la necesidad de especificar la categoría gramatical. Por ello, añadimos en Excel el valor ‘categoría específica’. Entonces, retornamos al orden original del corpus para volver a identificar las categorías gramaticales específicas. Escribimos en nuestro cuaderno las enunciaciones completas para ver la posición de las raíces, como se puede ver a continuación.

Fotografía 3: Identificación del adverbio de negación ‘mana’ y ‘ma’ según su contexto



Fuente: Gaby Gabriela Vargas, 2018.

En este trabajo, vimos ciertas ambigüedades porque hay raíces y sufijos que tienen la misma forma ortográfica, pero pertenecen a distintas categorías gramaticales. Como ser la raíz 'kay', este léxico es un caso especial porque puede ser un adjetivo demostrativo, adverbio de lugar o bien un pronombre demostrativo, y dependiendo de su categoría puede o no tener sufijación.

Definir la categoría específica de las palabras nos ayudó de sobre manera en la identificación del orden paradigmático de los morfemas. En nuestro cuaderno elaborábamos tablas de las distintas categorías para visualizar por escrito como las raíces del corpus estudiado se combinaban con ciertos sufijos. Ese proceso parecía fácil, pero en realidad fue muy complejo demandando bastante tiempo porque analizábamos todas las raíces con sufijación de uno en uno.

Fotografía 4: Segmentación de las raíces de adverbio de tiempo

Adverbio de tiempo		Raíz		Sufijo	
Raíces del quechua	chanta	ch	ta		
	kunon	k	on		
	minchha	m	chha		
	qani ppa	q	ani ppa		
	chanta	ch	ta		
	nawpaq	n	awpaq		
	qhupa	q	hupa		
	tuta	t	uta		
	q'aya	q'	aya		
	unay	u	nay		
Ñachha	ñ	achha			
paqachin	p	aqachin			
q'ayna	q'	ayna			
		Raíz		Sufijo	
Kun	st	a	n	pi	poni
Kun	st	st	a	n	chu
Kun	st	a	lla	n	cha
q'aya				ta	pis, ga, tag
nawpaq	st	a	q	pi, ta	rag
tuta	st	a	n	pi	pis
ra +	st	u			
chanta				man (pa)	pis
entonces				pi	ga
antes					pa
Ñachha		lla	n		pa
chanta				man (pa)	tag
unay		lla	n		pa, chu
qhupa		lla	n		pis, ña
qani ppa				na	chu
nawpaq				na	pa, ña, ppa
tuta				na	na
Kunon, minchha				na	na - chu
qani ppa				na	na
qhupa				na	na
chanta				na	na
Tarde				na	na
		Raíz		Sufijo	
		Raíz		Sufijo	
		Raíz		Sufijo	

Fuente: Gaby Gabriela Vargas, 2018.

Los resultados encontrados de este proceso metodológico los copiábamos a Excel para tener un documento digital.

Trabajamos la frecuencia de las palabras después de haber culminado el análisis de los morfemas. Para ello, volvimos a verificar la procedencia de las raíces (quechua o castellano), en especial los nombres propios que se usaron en la reunión. A través de Excel hicimos tablas sobre la influencia léxica de los préstamos del castellano hacia el quechua de manera general y a un nivel de categorías gramaticales. En esta parte, el análisis es corto porque trabajamos únicamente con la opción de la elaboración de tablas dinámicas, no usamos formulas estadísticas. En la columna está la procedencia de la raíz (quechua, castellano), en las filas están las categorías y en los valores están los números. Los números corresponden a la suma manual que hemos hecho de las raíces de acuerdo a las categorías gramaticales específicas.

En suma, en el documento escrito sistematizamos las sufijaciones posibles en las diferentes categorías gramaticales a través de tablas y ejemplos, tal cual se evidenciamos en los datos originales del corpus de la reunión.

2.6. REFLEXIÓN METODOLÓGICA

Este trabajo fue gratificante porque aprendimos mucho de la vida de Tarabuco. La geografía accidentada, el clima frío, las costumbres ancestrales, el uso del quechua cotidianamente en la población no migrante y migrante, la hospitalidad de las familias, las fiestas familiares y religiosas, entre muchos otros aspectos propios de Tarabuco, una zona andina quechua, fueron detalles enriquecedores. Esta investigación se trabajó desde el seno familiar a través de la convivencia, participación constante y conversaciones mutuas en las diferentes actividades diarias. A un principio, fue dificultoso desarrollar habilidades comunicativas con quienes, si bien habían aceptado ser parte del estudio, aún tenían esquemas que la “señorita”, es decir mi persona, era ajena a la realidad agrícola del ser quechua, lo cual en cierta manera era cierto porque si sabíamos de la vida del campo de la

zona del valle, pero no de la andina. A través de la investigación de doble vía generamos una relación directa, sincera y de confianza en los días de residencia en los hogares.

Reforzamos la concepción de la importancia de la ética del investigador. Solicitar permiso es primordial en las comunidades indígenas. Parte de la organización comunal es que cualquier decisión o acción se debe realizar bajo el conocimiento público de todos los afiliados para evitar malos entendidos. Como investigadoras cualitativas nuestro interés está en las relaciones personales tratando de ser fiel al pensamiento y sentir de los participantes.

En la cuestión metodológica hemos aprendido a describir y analizar los datos. El **método etnográfico** nos dio las pautas para hacer una investigación descriptiva. La condición para este fin es vivir en el contexto de estudio, de esa forma el investigador podrá escribir, entender y explicar una realidad en un tiempo y espacio concreto. En nuestro caso, tratamos de detallar las situaciones, los eventos, las interacciones y los comportamientos observables de nuestros participantes. Para ello, implementamos las técnicas de la observación participante, la entrevista en profundidad, además teníamos a la mano nuestro diario de campo electrónico. En la recolección de datos vislumbramos la necesidad de poner atención en nuestros participantes porque a veces suele primar el egocentrismo del investigador. Cuando uno habla de un diario, la idea es describir lo que uno mismo realiza, pero si se trata de un diario de investigación el enfoque es diferente. Pensamos que, aunque el investigador participe con los sujetos de estudio, este tiene que poner mayor atención y detalle en el fenómeno de estudio.

Con el método de **la teoría fundamentada** hemos aprendido a analizar datos. Como principiantes somos conscientes de nuestras debilidades. No logramos alcanzar el análisis microscópico de palabra por palabra, ni tampoco construimos teoría. Por ello en nuestros resultados encontramos párrafos. En los cuales no dudamos que estén implícitos muchos otros conceptos. Hacemos notar esto gracias a los ejemplos de análisis que nuestro tutor nos dio durante nuestras asesorías. Vimos que la codificación abierta y la codificación axial son procesos constantes que demandan mucha paciencia, dedicación y práctica. En la abierta el

foco está en descubrir conceptos, en cambio en la axial es agrupar las categorías centrales con las subcentrales. El procesamiento de datos para los resultados depende del criterio del investigador. En nuestro caso, nosotras por propia cuenta organizábamos y desorganizábamos la presentación de los mismos.

El proceso metodológico adoptado, la combinación de la etnografía con la teoría fundamentada, nos pareció acertado para la primera sección de nuestros resultados. Ambas son compatibles porque son parte del enfoque cualitativo. Las dos pueden aplicarse, pero no con el mismo fin, la etnografía enfatiza la descripción de los datos en cambio la teoría fundamentada enfoca la teorización de esa descripción. Consideramos que estas se complementan y pueden aplicarse juntas en estudios socioculturales, sociolingüísticos, entre otros.

Por otra parte, para la parte lingüística hemos adoptado nuestro propio método manual para ver las relaciones posibles entre los sufijos a partir de las distintas categorías gramaticales. Esta práctica para nosotras representó nuestra propia alfabetización. Este proceso no fue fácil pero si se pudo a través de la combinación de realizar lecturas y analizar datos empíricos. Ciertamente, en nuestros resultados faltan otros sufijos que son concernientes a otros ámbitos. Este trabajo responde únicamente a una reunión comunal. Por ende, es un punto de partida para otros trabajos.

Esta investigación representa una experiencia sin igual porque entendimos la lógica de la investigación. Por una experiencia previa, pensábamos que la investigación era un conjunto de descripciones sin considerar el análisis de los datos ni tampoco la triangulación con la teoría. Aspectos de suma importancia que ayudan a vislumbrar lo novedoso de cualquier investigación.

Finalmente, un investigador sin un diseño de estudio bien planteado recoge diversidad de datos empíricos que lo desorientan del objetivo, pero al mismo tiempo ello genera un enriquecimiento al conocimiento personal. Además, si se realiza un buen registro escrito de datos durante el trabajo de campo, la investigación puede tomar otros horizontes,

considerando que la investigación cualitativa es flexible. Por ende, es necesario realizar un diseño de investigación no muy ambicioso para que la recolección de datos, el procesamiento y el análisis de información puedan proporcionar el informe escrito de la tesis en un menor tiempo.

Capítulo 3: Fundamentación Teórica

Toda lengua se reproduce mediante la comunicación humana, la cual va configurando el sistema de vida de las sociedades a quienes representa en un tiempo y espacio determinado. La vitalidad de las lenguas depende de las circunstancias a las que se enfrentan sus hablantes.

3.1. MIGRACIÓN DEL CAMPO A LA CIUDAD

La migración del campo a la ciudad, es decir, el “éxodo rural” o “éxodo campesino” se define como “la emigración, generalmente de gente joven (adolescentes y adultos jóvenes) del campo a la ciudad” (Wikipedia, 2018). En nuestro estudio este fenómeno social se ubica en la zona rural andina de Chuquisaca. De acuerdo con Andersen (2002, pág. 13), la capacidad de migrar es análoga a “la fuga de cerebros de los países en desarrollo”. No todos están facultados para migrar.

Los factores que inciden en la migración campo ciudad son monetarios, educativos, familiares, medioambientales, climáticos, escasos de terrenos productivos (Vera, Gonzales, & Alejo, 2011); carencia de fuentes de trabajo, aguda pobreza, limitadas condiciones para la agricultura, baja productividad, ausencia de asistencia técnica, ausencia de provisión de insumos agrícolas (Montellano, 2011); extremo atraso, pobreza, miseria y una economía globalizada (Vacaflores, 2003).

Desde la visión económica, en los últimos tiempos, la globalización es la madre de las desigualdades y desequilibrios “traducidos en relaciones asimétricas y jerárquicas entre las culturas y los pueblos, y que las contradicciones que la caracterizan explican en buena medida el fenómeno de los flujos migratorios actuales” (Micolta, 2005, págs. 74-75). Entonces, la decisión de dejar la tierra que a uno lo vio nacer se debe sobre todo a relaciones de poder entre el campo y la ciudad, con énfasis en el factor socioeconómico. Si las condiciones monetarias fuesen óptimas en el campo, la mayor parte de los grupos etarios continuaría viviendo ahí. Lo cual no sucede en Tarabuco.

Cielo y Antequera (2012) manifiestan que el traslado de las regiones andinas de Bolivia hacia los ejes metropolitanos puede ser: temporal, definitivo y multilocalidad. En lo temporal se sale eventualmente de acuerdo al ciclo agrícola de la comunidad de origen. Con esos recursos la economía campesina es complementada. La migración definitiva ocurre cuando las ganancias del trabajo ejercido en las ciudades cobran mayor importancia y tiempo, abandonando el área rural. El punto neutro entre las dos primeras es la multilocalidad donde el migrante cambia su residencia hacia otra región, pero aún conserva conexiones sociales, culturales, económicas y políticas con la comunidad de origen. No obstante, en la multilocalidad la tendencia es desplazar la vida comunal en un futuro convirtiéndose en migrantes definitivos.

3.2. CONTACTO DE LENGUAS

“Una lengua ‘pura’ -en el sentido del elemento químico del laboratorio- no existe en realidad” (Wölck, 1987, pág. 32). No tenemos lenguas puras porque las sociedades se influyen mutuamente, aunque no con la misma proporción. En el contacto de lenguas suceden varios fenómenos sociales, ese es el caso de la colonización lingüística.

3.2.1. Colonización lingüística

Las lenguas indígenas de América Latina viven bajo la sombra de la historia colonial. En especial el quechua por haber sido primero una lengua del imperio incaico y segundo la lengua escogida por los españoles para la evangelización a otros pueblos nativos, especialmente amazónicos. Aunque el quechua se introdujo en muchos otros pueblos, al final esta lengua quedó dominada por el español con el paso del tiempo. “La lengua es compañera del imperio, se concretiza en el hecho de que el vencedor la impone sobre el vencido” (Garcés 2011: IV citado en Coombs, 2013, pág. 9). La colonización es la imposición de estructuras de un pueblo superior sobre otro inferior bajo mecanismos violentos (eliminación física, explotación laboral) y sutiles (leyes, iglesia, ideologías de la modernidad), en beneficio del más fuerte (Plaza, 1989).

Calvet (1981 citado en Plaza, 1989, pág. 6) acuñó el término de colonización lingüística o ‘glotofagia’ para definir “un proceso en el cual una lengua dominante virtualmente se engulle a las lenguas dominadas”. La glotofagia o colonización lingüística tiene tres estadios (Calvet citado en Apaza, 2012), que son: 1) el bilingüismo en una lengua hegemónica y una minoritaria está en las élites quienes dominan el poder socioeconómico y político excluyendo y explotando a las masas quienes son monolingües en la lengua minoritaria. Por ejemplo, en la administración colonial los españoles aprendieron el quechua para dominar otros pueblos indígenas quienes hablaban distintas lenguas nativas. Los dominantes eran bilingües español quechua hablantes y los dominados solo hablaban lenguas originarias. 2) las élites se mantienen monolingües en lengua hegemónica en cambio las masas se convierten en bilingües en una lengua minoritaria y hegemónica. Por ejemplo, en la época republicana, el hablante quechua adquiere el castellano para defenderse iniciando una ola de bilingüismo de asimilación. 3) la lengua hegemónica se empodera tanto en las élites como en las masas, la lengua minoritaria muere. Como ser la comunidad lingüística puquina.

De acuerdo con Plaza (1989), la situación colonial de las lenguas nativas en Bolivia es:

Tabla 5: Situación colonial de las lenguas nativas en Bolivia

	Lengua A > Castellano	Lengua B Quechua
Prestigio	+	-
Educación	+	-
Aprendizaje	+	-
Monolingüismo	+	-
Bilingüismo	-	+
Formal	+	-
Informal	-	+
Desarrollo lingüístico	+	-
Prestamista	+	-
Prestataria, recibe	-	+

Fuente: (Plaza, 1989, págs. 4 y 5).

De acuerdo con la tabla anterior, la situación sociolingüística del quechua está en desventaja frente al castellano porque no tiene prestigio, educación, aprendizaje, desarrollo lingüístico. Siendo esta informal, prestamista y sus hablantes buscan ser bilingües.

El bilingüismo supone la capacidad individual del hablante para comunicarse en dos lenguas en un contexto donde coexiste más de una lengua (Cernadas, 2012). En el contacto de lenguas también existe la diglosia. La cual responde a la superposición de una lengua sobre otra en la cuestión de funciones comunicativas dentro de una comunidad. La lengua A (dominante, prestigiosa, pública, alta) se privilegia en situaciones formales e interpersonales, en cambio la lengua B (dominada, restringida, íntima, baja) se restringe a circunstancias informales e íntimas. La gente establece normas, creencias, ideologías, actitudes e imaginarios de preferencias que determinan la elección lingüística. El castellano funciona como lengua alta (A) y el quechua como lengua baja (B), al margen de las políticas que la reconocen como lengua oficial.

En el pensamiento boliviano todavía están presentes las secuelas socio históricas negativas al ser quechua. “Y esto tiene que ver algo con la pobreza, las clases, el status y la política. El quechua se convierte en el identificador de la clase (baja), de la (falta de) formación, de la raza (indígena), en un indicador de la discriminación” (Rosing & Tamayo, 1995, págs. 129-130). Para Gómez (2017), todavía se alimenta el sentimiento de inferioridad cuando se dice que el quechua es pobre, atrasado, ignorante e indio. “La lengua quechua es una lengua oprimida y es la lengua de los oprimidos (Cerrón-Palomino, 1980 citado en Rosing & Tamayo, 1995, pág. 129).

Las descripciones anteriores corresponden al siglo XX, sin embargo, estas aún están vigentes en el siglo XXI, en Bolivia el uso del castellano domina la organización socioeconómica, la administración gubernamental, la educación, los medios de comunicación, las nuevas tecnologías, la globalización de la información, entre otros factores de la modernidad. La oficialización del quechua como lengua oficial del 2009 todavía no hace notar su presencia en estos ámbitos formales. Entonces, el quechua hablante

tiene que aprender el castellano para ser bilingüe, en cambio el castellano hablante puede mantenerse monolingüe, no necesita del quechua. Por este motivo, muchas comunidades de hablantes de lenguas nativas como el quechua han decidido autocolonizarse hasta que su lengua muera porque es una lengua minoritaria.

En nuestro estudio, consideramos que las comunidades hablantes quechuas se encuentran en el segundo estadio de colonización lingüística propuesto por Calvet. Este fenómeno se visibiliza cuando la gente va y viene del campo a las ciudades. En las ciudades generalmente la colonización lingüística del castellano tiene éxito en los hijos de los migrantes. En las comunidades indígenas de Tarabuco el quechua aún es la lengua vehicular debido al número elevado de adultos monolingües quechuas. No obstante, con el fenómeno migratorio de las nuevas generaciones la lengua quechua está en contacto con el castellano. Existe la coexistencia funcional de dos lenguas por parte de los jóvenes.

3.2.2. Identidad cultural y etnicidad

Existe una relación íntima entre lengua y cultura. Los hablantes de toda lengua portan una carga cultural individual y colectiva consigo, es decir una identidad cultural y una etnicidad. Estos dos últimos son dos temas socioculturales interrelacionados.

“La identidad no se elabora a través de la coincidencia consigo mismo, sino que en la relación con el Otro. (...) Todo dispositivo cultural, en la medida en que participa en la construcción de su identidad propia, elabora una concepción del Otro o figuras de la alteridad” (Boccaro, 1999, pág. 28 y 45). El sentido de pertenencia hacia un grupo se da en el contraste con el Otro que es diferente.

Cuando Boccaro se refiere a las identidades indígenas, resalta que “la máquina social indígena no solo permite, sino que necesita la mezcla, vale decir el mestizaje; se nutre del Otro para elaborar su Ser; es decir **lo mestizo es en este caso lo indígena**” (Boccaro, 1999, pág. 28).

Las neo-identidades que se dibujan en este periodo de “renacimiento” cultural son producto de un largo pasado de contactos interétnicos, de reformulación y adaptación a situaciones novedosas que constituyen una respuesta al colonialismo interno de los estados-naciones y a las presiones del proceso de globalización. (...) De modo que conviene adoptar una postura más congruente que nos permita aprehenderlas tal como son en su lógica, en su propia estrategia, en sus producciones culturales y en su pensamiento mestizo. Es decir, en cuanto productos no-estáticos, dúctiles y fluidos de una lucha política permanente y expresión de un sistema precario de relación de fuerzas que se va elaborando por medio de negociaciones, compromisos, movilizaciones y que, en muchos casos, revela conductas de enmascaramientos. (Boccaro, 1999, pág. 51 y 52)

En otras palabras, los pueblos indígenas tanto de Bolivia como de otro país del nuevo mundo de una u otra manera han sufrido cambios culturales porque no han estado al margen de las otras realidades a lo largo de la historia. Cuando se habla de lo indígena no se debería pensar en un purismo cultural, sino en un pensamiento híbrido. La gente nativa fue adoptando y adaptándose a las nuevas realidades como una respuesta de vida. Por una parte, el contacto intercultural colonial y republicano dejó huella al interior de las sociedades tradicionales, y por otra la mayoría de los pueblos nativos van insertándose a lo occidental de forma consciente. A pesar de esa mezcla, las identidades indígenas continúan persistiendo. Por ejemplo, en la actualidad, Tarabuco es parte del pueblo quechua Yampara. Al identificarse de esa manera, esta población marca su diferencia con respecto a otras sociedades, pero al mismo tiempo las nuevas generaciones están en ese proceso de mestizaje. Para Boccaro, este fenómeno no es algo negativo sino es una realidad permisible y necesaria porque alimenta el sentimiento de pertenencia que le diferencia del Otro.

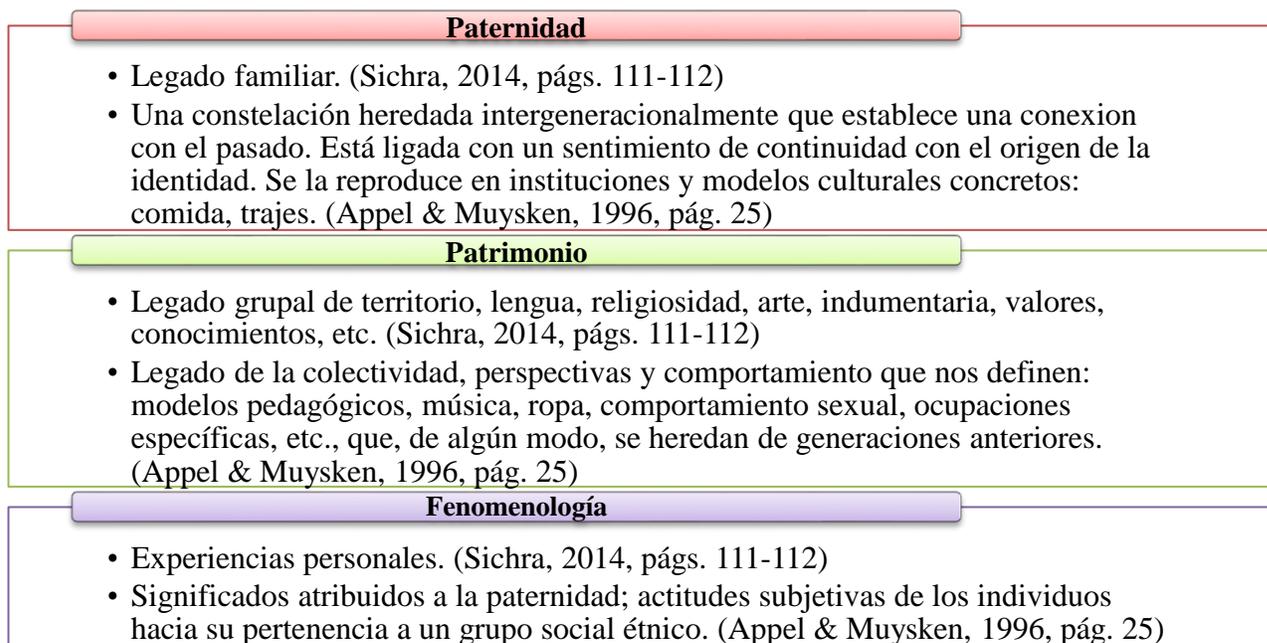
De acuerdo con Pujadas, “la etnicidad se sustenta en un sentimiento colectivo de identidad” (1993, pág. 11).

La identidad étnica es el resultado de la objetivación y de la auto-consciencia de los grupos humanos, en situaciones de contraste y/o confrontación con otros grupos, de sus diferencias socioculturales. (...) En definitiva, las luchas étnicas representan una toma de posición frente a la amenaza de un agente externo que pretende asimilar al propio, negando la reproducción de la diferencia. Parece claro que la identidad étnica (así como sus manifestaciones de auto-defensa o de ataque) se tiende a explicar en términos de la consciencia de la diferencia y del contraste (en situaciones de interacción social). (Pujadas, 1993, pág. 12)

O sea, la etnicidad se manifiesta de una manera tal que aquellos artefactos físicos y simbólicos que definen a la identidad cultural actúan para marcar el contraste de un grupo con Otro. La etnicidad se hace presente en las interacciones y en la coexistencia diferenciada entre las sociedades. Es la puesta en práctica de la identidad cultural. Es la conducta culturalmente definida de un grupo social para sus integrantes. Esta puede establecerse a través de lo lingüístico, lo político, lo económico, la vestimenta, las costumbres, entre otros. Mediante la identidad étnica evidenciamos por un lado la diversidad y por el otro el contraste. De esa manera, existen diferentes estilos de vida reproducidos que caracterizan a un individuo por haber nacido, crecido y vivido en un determinado territorio (Pujadas, 1993). La etnicidad son los rasgos propios de una sociedad que la diferencia de las demás haciéndola sentir única. El grupo étnico no es una agrupación cualquiera. Esta tiene un origen territorial donde una lengua configura su sentido de pertenencia. La lengua identifica una comunidad por ser un mecanismo articulador de las distintas formas de vida, la etnicidad. Los grupos étnicos de una u otra forma pueden mantener la lengua y la organización sociocultural a pesar de afrontar la movilidad geográfica, por ejemplo, migrantes.

De acuerdo con Fishman (1977 citado en Appel & Muysken, 1996; 1991 citado en Sichra, 2014), identidad cultural y la etnicidad se relaciona con la lengua de un pueblo a través de tres componentes: paternidad, patrimonio y fenomenología.

Figura 1: Fishman: componentes de la relación lengua y etnicidad



Fuente: Elaboración propia, 2018 en base a Sichra (2014) y Appel & Muysken (1996).

Entonces, identidad cultural y la etnicidad son las características que relacionan a los individuos como parte de un conjunto único, donde la lengua los configura. El hablante hereda una lengua con un trasfondo sociocultural histórico en relación a un territorio. En ese proceso, cada individuo posee un sentido de pertenencia a un grupo familiar y comunal, a una cultura.

En el caso de la zona andina boliviana, el quechua es el pueblo indígena con mayor cantidad de hablantes, sin embargo, los componentes de su etnicidad (la paternidad, patrimonio y fenomenología) son diferentes entre las comunidades de habla. Un ejemplo de etnicidad es el pueblo Yampara de habla quechua de Tarabuco, aunque es parte de un conjunto macro lingüístico quechua, tiene una particularidad cultural propia respecto a los demás. El símbolo concreto de la identidad cultural originaria de Tarabuco es la ropa ancestral. Indicamos ello, porque en el estudio no abordamos prácticas, concepciones culturales u otros aspectos que también están asociados con la identidad cultural. En los

resultados desarrollaremos un vínculo entre lengua quechua y la identidad étnica cristalizada en la indumentaria tradicional, ambas se van transformando.

Por otra parte, Mires (1991) en su texto “*¿Quién es un indio? (o la bancarrota de la etnología)*” indica que el término etnicidad es un arma de doble filo, porque:

Cuando los ‘descubridores’ llegaron a América e inventaron al indio, o sea, convirtiendo en “un otro” a una multitud de culturas, naciones y sociedades. (...) Etnia no solamente es un concepto diferenciador, sino que también clasificador. Por lo general, ningún miembro de una supuesta etnia se considera a sí mismo miembro de una etnia. Y es que la etnia solo existe para quien la define. Se es cayapo, miskito o mapuche, pero no etnia. Al usar el concepto etnia estamos separando y clasificando a seres humanos respecto a otros, y adjudicándoles una dependencia respecto a identidades fijadas en el espacio y en el tiempo. (Mires, 1991, págs. 22-23)

En otras palabras, el concepto de etnia puede llegar a ser positivo como negativo. Positivo porque las personas se auto identifican como parte de un pueblo nativo, como ser el quechua yampara de Tarabuco. Pero, contrariamente es adverso porque se le atribuyen muchos significados clasificadores, o sea diferenciadores. El término “indio” sobre todo es discriminatorio.

El indio es entendido tal como aparece en la realidad: como el ‘otro’, diferenciado, opuesto, negado. Particularmente efectiva es la posición culturalista para las llamadas ‘teorías del desarrollo’, pues el indio aparece representado como símbolo de ‘lo no moderno’, ‘atrasado’, ‘arcaico’, ‘exótico’, ‘subdesarrollado’ que son las formas que el llamado desarrollo determina al ‘otro’. (Mires, 1991, pág. 15)

Según la posición de Mires, podemos indicar que todos los habitantes de Bolivia somos ‘indios’ porque representamos a lo no europeo. Pero, a partir del proceso de etno génesis se hacen presentes grupos que pertenecen a distintos pueblos nativos. Por ejemplo, el pueblo quechua yampara de Tarabuco es una etnia que se ha mantenido a pesar de la colonia y la república. Y este se reconoce como tal. No obstante, el término ‘indio’ es parte de la colonización interna. En los resultados evidenciaremos un proceso de cambio cultural.

3.2.3. Migración y discriminación étnica lingüística

El desplazamiento humano de las comunidades andinas de Bolivia hacia el interior o exterior del país no fue y no es tarea fácil porque los migrantes “arrastran consigo su universo ideológico cultural, como normas, valores, festividades, ceremonias, sus costumbres de reciprocidad andina, su práctica colectiva” (Vegas, 2009, pág. 7). En las ciudades, el migrante generalmente invisibiliza la pertenencia cultural hacia un grupo, o sea la identidad étnica, para no ser objeto de discriminación. La discriminación se define como:

Una práctica social y una valorización, generalizada, que surge a partir de diferencias reales a las cuales se les da un contenido ideológico irreal, en provecho del acusador, siendo las diferencias no reales, surgidas de las reales, la justificación a sus privilegios o agresión. Por ejemplo, hay diferencias de color, estatura; estas son las diferencias reales, lo irreal sería decir que por eso son tontos, haraganes, sucios. (Gallegos, 2003, pág. 18)

Es decir, el fin de la discriminación es sentirse superior a uno o igual a todos. El grupo dominante redefine ciertas características del grupo dominado sobreponiendo ideologías, estereotipos, imaginarios para segregar y desconocer aquellas personas que no comparten los supuestos requisitos de igualdad. En la heterogeneidad priman las relaciones de poder. Las características físicas, culturales, lingüísticas, u otras, son temas para la discriminación. En lo que concierne al tema, Vacaflores describe que:

La migración campo-ciudad, pese a los beneficios que reporta para la población urbana, en tanto mano de obra barata, servidumbre, productos agrícolas diversos y a bajos precios, es un fenómeno tolerable pero discriminatorio en extremo, tal cual, antes (de 1950) en gran parte de las ciudades capitales, se prohibía que los "indios" ingresen a la Plaza Principal. Los "indios", campesinos modernamente, eran vistos como animales de carga, de trabajo, de servidumbre. Esta mentalidad, si bien ha cambiado en algo, subsiste en amplios sectores de la población, una mentalidad neocolonial, un colonialismo interno. (Vacaflores, 2003, pág. 1)

De acuerdo con el autor, la discriminación étnica es un resultado de la subordinación colonial en la que aún viven los pueblos originarios. Los indígenas fueron segregados bajo la etiqueta de ‘indios’ en gran parte de la historia boliviana. Ciertamente los actos denigrantes y discriminatorios en relación a la cultura tradicional quechua yampara todavía no han terminado, aunque seamos un Estado Plurinacional. En ese sentido, el proceso de

castellanización avanza marginando a las lenguas indígenas por estar ligadas con lo tradicional. Por la discriminación étnica lingüística, la lengua quechua que en muchos casos es la lengua madre del migrante queda excluida de las funciones comunicativas en las ciudades. El castellano es un adversario con ventaja porque todos lo privilegian en cuestiones formales, literarias, urbanas, educativas, modernas, industriales y globalizantes. De esa manera, el “mal de identidad”, el “mal de cultura” (Castillo, 2003, pág. 81) que los migrantes han contraído producto de la discriminación está actuando contra de la vitalidad de la lengua y cultura quechua al interior de las comunidades indígenas.

3.2.4. El préstamo lingüístico

El préstamo lingüístico es una característica común en todas las lenguas. Cuando los hablantes de diferentes culturas entran en contacto tienden a involucrar términos representativos de sus realidades. “Un préstamo lingüístico es una palabra, morfema o expresión de un idioma que es adaptada de otro idioma” (Wikipedia, 2018), o sea, este “se adapta de un sistema a otro” (Pando, 2005, pág. 125). Los préstamos lingüísticos se clasifican en:

El préstamo léxico y el préstamo gramatical. El préstamo léxico es más frecuente que el préstamo gramatical y tiene más formas. El término léxico significa, que la palabra es relativa o pertenece al vocabulario de una lengua, dialecto o región. El préstamo léxico se produce cuando el elemento prestado es una palabra, normalmente un adjetivo. El préstamo gramatical se origina cuando un número importante de bilingües usan partículas, morfemas, ordenamiento y construcciones propias de otra lengua. Este préstamo se ajusta a las reglas de la gramática. (Sánchez, 2015, pág. 43)

De acuerdo con el autor, en el préstamo léxico se insertan raíces de una lengua a otra. Por ejemplo, Muysken (1981) determinó que la jerarquía de los préstamos léxicos del castellano en un dialecto quechua del Ecuador se basaba en las siguientes categorías gramaticales: “sustantivos, adjetivos, verbos, preposiciones, conjunciones coordinantes, cuantificadores, determinantes, pronombres libres, pronombres encíclicos, conjunciones subordinadas” (Muysken, 1981 citado en Appel & Muysken, 1996, pág. 255). En cambio,

en el préstamo gramatical el sistema interno de la lengua receptora cambia. Según Dreidemie (2011, pág. 146), en este se da la replicación gramatical entendida como “el préstamo de patrones morfosintácticos (que no incluyen material ni morfológico ni fonológico sino solo patrones de distribución, combinación, significados semánticos o gramaticales)”.

Los préstamos léxicos tienden a enriquecer o empobrecer las lenguas en contacto, dependiendo de las relaciones asimétricas de poder que estas sostengan. De acuerdo con la RAE (2001 citado en Abul, 2014, pág. 39) el castellano adopta oficialmente 312 léxicos de origen quechua “del total de 88 431 entradas con un porcentaje de 0.35%” en su 22ª edición”. En este caso, el castellano enriquece su universo de significados a partir de la cultura quechua porque extiende su vocabulario. Aunque no tenemos datos exactos, la lengua quechua contrariamente tiende a cambiar y adoptar términos en favor del castellano, reduciéndose por influencia del mecanismo de dominación colonial en la que aún vive. Muysken (1981 citado en Coombs, 2013, pág. 8) encontró que el quichwa cercano a Quito – Ecuador, llamada ‘Media Lengua’ mantenía su sistema estructural y fonético a través del 10% de términos originales y un 90 % de préstamos castellanos. El vocabulario del castellano se ha adaptado casi al cien por ciento a la estructura lingüística de esa variedad dialectal quechua. Por ende, el préstamo lingüístico es una forma de colonización porque afecta al mantenimiento de la lengua indígena.

Un número grande de los reemplazos, puede significar peligro para una lengua. Puede mostrar que los hablantes están olvidando las palabras de su lengua o perdiendo la creatividad para hablar en esa lengua. Desde un punto de vista intercultural, muestra que han adaptado la creatividad comunicativa de la cultura poderosa. Aunque sigue siendo una lengua porque se puede utilizarla para comunicarse, ha sido influenciada por otra lengua muy poderosa. Por eso, muchos quieren dejar de reemplazar con préstamos. (Coombs, 2013, pág. 6)

Es decir, la dirección de los préstamos que se hacen dos comunidades lingüísticas es unilateral, la lengua y cultura prestataria se transforma, tiende a desplazarse empobreciéndose paulatinamente. Por una parte, los hablantes van dejando de utilizar

palabras propias al contexto como símbolo de prestigio y poder social. Y por otra, el vocabulario prestado llena los vacíos léxicos producto de la modernización en la cual se van insertando los hablantes, se incorporan términos junto con el producto o la acción que representan.

Muchas veces los préstamos no cubren un vacío sino se sobreponen definitivamente a las palabras o morfemas originales. Ocasionando el cambio lingüístico de una lengua por otra porque “de préstamo sólo tiene el nombre, pues nunca podría ser objeto de devolución” (Calvet, 1981, pág. 81). “La lengua que más se presta al final sale perdiendo (como pasa también en el campo económico, los que se prestan continuamente terminan pagando caro)” (Plaza, 1989, pág. 21). El proceso de prestar y adaptar opera desde la ideología de dominación o sea de colonización, pues:

La pérdida de léxico ocurre con bastante fuerza en situaciones de contacto de sociedades desiguales en las que los hablantes de una lengua son sometidos a conductas de deslealtad lingüística, que inducen el abandono de lengua, hecho que en parte se manifiesta en la progresión empobrecimiento léxico del idioma como contrapartida al abandono por parte de un grupo humano de realidades culturales propias. (Solís, 2000, pág. 100)

Es decir, la lengua poderosa se sobrepone en las lenguas minoritarias. Por ejemplo, la influencia de préstamos lingüísticos del castellano hacia el quechua es conocida como “el quechuañol (Sichra, 2003)”, o “el mezclado (como lo denominan los propios hablantes)” (Medina, Choque, Acero, & Méndez, 2014, pág. 46) o el “quechua actual” (Mamani, 2018). Cualquiera sea la definición de este fenómeno, el punto clave está en los préstamos léxicos y gramaticales que los hablantes del quechua adoptan del castellano.

Sichra en su tesis doctoral de 1986 titulada “La Vitalidad del quechua: Lengua y sociedad en dos provincias de Cochabamba”, por medio de datos cualitativos en situaciones naturales en la familia y escuela, planteó que el quechua era vital, aunque tenía gran influencia del castellano. En uno de sus capítulos, la autora abordó el tema del ‘quechuañol’ haciendo conocer que la presencia del castellano estaba en **los léxicos, categorías gramaticales y orden de palabras** (Sichra, 2003, pág. 115-116). En los **léxicos** se añaden

neologismos, palabras o frases de política y verbos corrientes del castellano, además existe una resemantización donde las palabras castellanas son usadas para la representar realidades modernas y urbanas, en cambio los términos originales quechuas se limitan a su realidad cultural, por ejemplo, trabaja-y (cualquier trabajo pero no en lo agrícola) versus ‘*llamk’ay*’ (trabajar en la agricultura). Asimismo, a nivel de **categorías gramaticales** el quechua añade morfemas y lexemas del castellano. En este suele haber un ‘estilo redundante’ de la expresión como en el caso de ‘pay-kuna-S; chay-kuna-s’. Estas palabras tienen dos morfemas plurales –kuna es del quechua y –s del castellano, como ambos tienen el mismo significado la expresión es redundante. En el **orden de las palabras**, la construcción de oraciones subordinadas y coordinativas es común añadir conjunciones del castellano (cuando, porque), pero no en la yuxtaposición u otras estructuras complejas que dependen de la sufijación del quechua.

Rosing y Tamayo (1995, pág. 125) determinaron la influencia del castellano en la morfosintaxis del quechua de Cochabamba, de la siguiente manera.

En la formación castellanizada del plural (el plural en castellano: s) de la región de Cochabamba wasi-kuna se convierten en wasis. En este caso, el pronombre posesivo se pospone al plural, o sea, se agrega la s -plural castellana. Como en quechua la -y se tiene por consonante (-yki –tu empieza entonces por consonante) y como dos consonantes requieren el sufijo eufónico –ni que facilita la pronunciación, “tus casas” en el quechua castellanizado ya no se llaman wasi-yki-kuna y tampoco wasi-yki-s o wasi-s-yki, sino wasi-s-ni-yki. Así pues, la formación castellanizada del plural transforma considerablemente la formación total de las palabras. (...) Una de las formas de decir “entregar” en quechua es qo-y (qo- es la raíz de la palabra, -y el sufijo del infinitivo). En quechua se expresa una invitación cortes del tipo “por favor, hazlo” a través del sufijo –ri; el objetivo de la expresión “dame (a mi)” se indica con –wa (inclusión del objeto pronominal). El sufijo –y es también el sufijo para el imperativo “Dame, por favor” se dice entonces qo-ri-wa-y. Si se agrega esta sufijación a la palabra castellana “entrar” resulta entrega-ri-wa-y. (Rosing & Tamayo, 1995, págs. 124-125)

De acuerdo con la explicación, en primera instancia la estructura quechua morfológica cambia en la sufijación del plural castellano. El orden natural quechua es: raíz + sufijo posesivo + sufijo plural. Pero, cuando el sufijo plural del castellano se incorpora

este se transforma en: raíz + sufijo plural castellano + sufijo eufónico + sufijo posesivo. No solo se cambia el orden sino también se incorpora otro sufijo. En segunda instancia, el quechua se presta lexemas del castellano a los cuales se le sufija. Estos son ejemplos de las influencias que el castellano puede tener en la morfología quechua, las normas de la lengua aglutinante se alteran.

Marcelino Mamani (2018), en su libro “Trópico de Cochabamba, nuevo contexto de configuración sociocultural y lingüística” se aproxima a describir las influencias del castellano en el quechua de Valle Saqta, lugar caracterizado por acoger a familias migrantes de la zona andina. Los datos analizados pertenecen al habla cotidiana de esa región. Este autor, en su apartado “características lingüísticas del quechua tropical”, identifica los siguientes préstamos gramaticales del castellano en el quechua:

Préstamos del castellano en el quechua	Ejemplos
a) El pluralizador –s/-kuna	Sach’aSta, wasiSta, wawaS, warmiS, allquS.
b) El doble pluralización Q-C –kuna,-s	Puquy-kuna-S, wakin-kuna-S
c) El diminutivo -itu, -ita/-cha	AllqITU, killITA, wasiSITU, ch’uwITA.
d) El género –u, -a	ChapareñITUS/ chaparIÑO/chaparIÑA
e) El agentivo –dur/-q	YachachiDORES, takiDORAS.
f) El gerundio -ndo/-spa	PhiqchiANDO

Fuente: (Mamani M. , 2018)

En la tabla, podemos evidenciar como ciertos sufijos del castellano se introducen en la morfología de la palabra quechua. En este estudio, Mamani presenta cada uno de estos casos más sus respectivos ejemplos. En estos préstamos vemos como sufijos de flexión (los cuatro primeros casos) y de derivación (los dos últimos casos) del castellano se están introduciendo en el quechua de los migrantes de tierras altas hacia la amazonia de Cochabamba.

Por los estudios evidenciados, podemos ver que en Cochabamba hubo mayor del contacto del quechua con el castellano que en otras comunidades quechuas de Bolivia. Según Sichra (2003), este fenómeno lingüístico fue producto de la presencia de las

haciendas y el flujo migratorio suscitado después de la reforma agraria del 52' (Sichra, 2003). Antes de los años 2000, la influencia del castellano en la estructura quechua se visibilizaba con fuerza en Cochabamba, todavía no estaba expandido en otras comunidades.

Los departamentos de Potosí y Chuquisaca no están tan afectados por esta evolución (quechuañol). En estas regiones ni siquiera el creciente bilingüismo ha llevado a la formación del quechuañol, lo que es explicable por la duración relativamente corta de las situaciones de contacto en áreas urbanas, en comparación con Cochabamba. (Sichra, 2003, pág. 116)

De acuerdo con la cita, en esas épocas, nuestro lugar de estudio ubicado en Tarabuco - Chuquisaca tenía poca influencia del castellano. El principal factor que Sichra resaltó fue el mínimo contacto que tenían las comunidades de estas regiones andinas con la urbe. En nuestros resultados, vemos que en efecto en esas épocas las comunidades de Tarabuco recién empezaban a tener contacto con otras regiones por medio de la migración (ver 4.2.2.1). El aporte de Sichra es valioso porque es un punto de referencia de la realidad sociolingüística de una variedad dialectal del quechua boliviano.

3.3. LA FAMILIA LINGÜÍSTICA QUECHUA

3.3.1. Antecedentes

A la llegada de los españoles en 1531, el quechua, con sus variantes no muy alejadas lingüísticamente, se expandía desde el Ecuador hasta el norte de Chile y noroeste de la Argentina, y desde las costas del Océano Pacífico hasta las orillas del río Amazonas. Según los documentos coloniales, en todo este territorio se había generalizado una lengua para la comunicación del gobierno Inca. Esta lengua fue denominada como “Lengua general del Perú” o “lengua del Cusco” o “lengua del Inca”. Como sabemos, esta lengua general fue importante para lograr la unidad del Tahuantinsuyo, en un marco de respeto de las hablas y variantes de uso local y departamental. (MINEDU, 2003, pág. 82)

Primeramente, el quechua fue la lengua vehicular en el Imperio Incaico o ‘Tahuantinsuyo’. Los incas usaron esta lengua para la administración de las distintas etnias conquistadas. Luego, en la colonia, los conquistadores españoles priorizaron su uso para catequizar, administrar y dominar el nuevo mundo. De esa manera, en el siglo XVI-XVII, surgieron las primeras gramáticas que la bautizaron como ‘lengua general’. En 1560, Fray

Domingo de Santo Tomás publicó la “Gramática o arte de la lengua general de los indios de los reinos del Perú”, y el “Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú”. Posteriormente, en 1608, Diego González del Holguín publicó el “Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada qquichua o del Inca”.

En el presente, el quechua representa a un pueblo transnacional (Sichra, 2003) porque se la usa en los países de Perú, Bolivia, Ecuador, Colombia, Argentina, Brasil y Chile (Cerrón-Palomino 1987, pág. 40; Plaza, 2009 citado en Plaza 2009). En los tres primeros, el orden está en jerarquía, se encuentra la mayor cantidad de hablantes. “En Ecuador hay 451.783 hablantes de la lengua quechua, mientras que en Perú hay 3.360.331 hablantes y en Bolivia 2.283.465 (Zuna, 2017, pág. 150). Se estima que existen entre doce a once millones de quechua-hablantes en Sudamérica considerando a los bilingües y a los monolingües de esta lengua (Yataco, 2008). El quechua tiene el pueblo y la lengua indígena más extendida en este territorio después del español.

3.3.2. Clasificación dialectal

El ‘Documento Nacional de Lenguas Originarias del Perú’ afirma que la familia lingüística quechua se compone solo por la lengua quechua, la cual se caracteriza porque tiene dos dialectos en los cuales se agrupan muchas otras variantes de la misma (MINEDU, 2003).

(Los dos conjuntos dialectales) reflejan una bipartición temprana del grupo en su totalidad, un hecho que se encuentra establecido de manera inequívoca en los trabajos dialectológicos de Parker (1963) y de Torero (1964, 1968, 1970, 2002, etc.). A las publicaciones iniciales de estos autores se deben las denominaciones quechua B y A (Parker 1963), y quechua I y II (Torero 1964), respectivamente, para las dos ramas dialectales. A partir de estos trabajos pioneros, la particularidad lingüística de los dos conjuntos dialectales, que conjuntamente forman la familia quechua, se fue reforzando por medio de un importante esfuerzo investigativo de Parker (1969b, 1971) y por los numerosos estudios descriptivos dirigidos a variedades específicas del quechua peruano realizados en los años 1960-1980 (Parker 1969a, 1976; Cerrón-Palomino 1976; Adelaar 1977, 1986; Taylor 1975, 1982; Weber 1989, etc.). En el grupo quechua II es posible reconocer una subdivisión adicional en sub grupos, quechua IIB y quechua IIC, así como un

conjunto poco coherente de variedades dispersas, que fue denominado quechua IIA (Torero 1964). (Adelaar, 2014, pág. 15)

De acuerdo con la cita, los diversos estudios lingüísticos, sobre todo en el Perú, categorizaron a la lengua quechua en dos macro dialectos, conocidos por Parker como el Quechua B y A, y por Torero como el Quechua I y II. Estos dialectos engloban otras variantes establecidas a lo largo del territorio donde están los quechuas. Por ejemplo, desde la posición de Torero, el Quechua II se subdivide en A, B, y C. Este último es de nuestro interés.

El quechua IIC, el quechua Cusco-Collao o quechua Sureño o quechua Chinchay, está “conformada por un conjunto de variedades mutuamente inteligibles asentadas en el sur del Perú, el occidente de Bolivia, y áreas limítrofes con Bolivia en Chile y Argentina” (Wikipedia, 2018). Los quechuas hablantes de esta variante pueden tener una comprensión mutua, pero existen diferencias sutiles en cuanto al uso de morfemas y lexemas.

El quechua hablado en Bolivia es parte del dialecto del quechua sureño, quechua IIC. El quechua boliviano tiene dos variantes: el quechua del norte boliviano y el sur boliviano (Plaza, 2009). La variedad del sur es la más extendida porque está tanto en los andes y los valles de los departamentos de Cochabamba, Oruro, Potosí y Chuquisaca donde viven comunidades nativas, como en la amazonia boliviana producto de la migración de tierras altas a tierras bajas como se evidencia en Santa Cruz (Albo, 1976) o en Pando (Rodríguez, 2015). En cambio, la variedad del norte está en el Norte de La Paz donde hay un “enclave quechua precolombino, cuyo dialecto es relativamente diferente de los demás grupos quechuas del país” (Plaza & Carvajal, 1985).

De acuerdo con estas clasificaciones, nuestro estudio desarrolla una variante del quechua sureño, ubicado en las comunidades nativas de Tarabuco del departamento de Chuquisaca, Bolivia.

3.3.3. La morfología del quechua

La morfología estudia cómo están formadas las palabras teniendo como unidad mínima el estudio del morfema. El quechua como una lengua aglutinante generalmente forma sus palabras mediante una raíz más morfemas. La raíz es la unidad mínima que lleva el significado léxico o conceptual de la palabra (por ejemplo, musqu- ‘soñar’ es diferente de puñu- ‘dormir’). El morfema es la unidad mínima con significado, no léxico (por ejemplo, -kuna es el sufijo de número ‘-s/-es’). Los morfemas quechuas se llaman sufijos porque se posponen a la raíz.

A continuación, desarrollaremos la clasificación de las raíces y los sufijos de la lengua quechua. Las raíces quechuas se subdividen en libres y ligadas (Cerrón-Palomino, 1987). Por un lado, las raíces libres se componen por nombres, ambivalentes y partículas. Los nombres, como los sustantivos, adjetivos y pronombres, ‘pueden aparecer de forma autónoma, aunque normalmente vienen acompañadas de sufijos’ nominales e independientes (Plaza, pág. 15, 2009). Los ambivalentes pueden actuar como nombres o verbos, es por ello que se pueden combinar tanto con sufijos nominales como con los verbales, más los independientes. Las partículas, como los adverbios e interjecciones, son palabras autónomas que **solo** son compatibles con los sufijos independientes. Por otro lado, las raíces ligadas, como los verbos, necesitan imprescindiblemente de por lo menos un morfema verbal para complementar su significado. Ejemplos:

		Raíces + Sufijos	Glosa
siempre’	a.1) Sustantivo:	T’ika -pi -puni	‘en la flor
	a) Nombres:	a.2) Adjetivo: Kimsa -manta -ña	‘de tres ya’
		a.3) Pronombre: Pay -kuna -raq	‘ellos todavía’
Raíces libres:	b) Ambivalentes:	b.1) Nombre: Mikhu -na -ta	‘la comida’
		b.2) Verbo: Mikhu -nku	‘ellos comen’
	c) Partículas:	c.1) Adverbio: Arí -puni	
‘definitivamente sí’		c.2: Interjección: Alalay	‘que frío’
Raíces ligadas: Verbo:		Puñu -nki	‘tu duermes’

“Los componentes radicales del quechua son: el nombre, el verbo y la partícula. Cada una de estas categorías se define así, por el tipo de sufijos que pueden recibir” (Peralta, 2006, pág. 20). En el quechua no existen palabras que representen a los artículos, conjunciones y preposiciones. Asimismo, no hay un género gramatical. En la gramática prima una la regularidad de los procesos morfológicos, por ejemplo, las desinencias de la conjugación verbal del tiempo presente son las mismas para todos los verbos. En los pronombres personales existen dos formas cuando se habla de la primera persona plural, en **ñuqa-nchik** ‘todos nosotros o todas nosotras’ se refiere a todos sin excepción por ello se llama **inclusivo**, en cambio **ñuqa-yku** ‘solo nosotros o nosotras’ se refiere a un grupo que no incluye a todos por ello se denomina **exclusivo**.

Los sufijos quechuas “por un lado delimitan el ámbito referencial de las palabras, y por otro lado, establecen una red de funciones referidas al papel que desempeña la palabra dentro de la frase, oración o en el nivel de discurso” (Cerrón-Palomino, pág. 263, 1987). Los sufijos determinan la función gramatical y sintáctica de las palabras. Seguidamente, presentamos una síntesis de los sufijos de la morfología del quechua boliviano en base a Cordero y Cruz (2013), Plaza (2009), Quiroz (2011), y Peralta (2006).

1. MORFOLOGÍA NOMINAL

1.1. PROCESOS DE FLEXIÓN NOMINAL O DECLINACIÓN

1.1.1 Flexión de persona

1.1.1.1. *Pronombres personales*

1PSG	Ñuqa	(yo)
2PSG	Qam	(tú)
3PSG	Pay	(él/ella)
1PPLI	Ñuqa-nchik	(todos nosotros/ todas nosotras) (Incl.)
1PPL	Ñuqa-yku	(solo nosotros/solo nosotras) (Excl.)
2PPL	Qam-kuna	(ustedes)
3PPL	Pay-kuna	(ellos/ellas)

1.1.1.2. *Flexión de persona*

1PSG	wasi-y	(mi casa)
2 PSG	wasi-yki	(tu casa)
3PSG	wasi-n	(su casa)
1 PPLI	wasi-nchik	(nuestra casa) (Incl.)
1 PPLE	wasi-yku	(nuestra casa) (Excl.)
2 PPL	wasi-ykichik	(vuestra casa)
3 PPL	wasi-nku	(su casa/ la casa de ellos)
Sufijo de número	-kuna	‘-s’
Reduplicación	sach’a sach’a	‘monte’

1.1.3. Flexión de caso

1. Nominativo	-Ø	(el, la, las, los)	7. Ablativo	-manta	(de, desde)
2. Genitivo	-p/-pa	(de, del, de la)	8. Comitativo	-wan	(con)
3. Acusativo	-ta	(a, el, la)	9. Limitativo	-kama	(hasta)

- | | | | | | |
|----------------|------|------------|-----------------|--------|---------------|
| 4. Ilativo | -man | (a, hacia) | 10. Comparativo | -jina | (como) |
| 5. Benefactivo | -paq | (para) | 11. Interactivo | -pura | (entre) |
| 6. Locativo | -pi | (en) | 12. Causal | -rayku | (por 'razón') |

1.2. PROCESOS DE DERIVACIÓN NOMINAL

1.2.1. Derivación denominativa

1. Posesivo -yuq (él que tiene)
2. Inclusivo -ntin (con, más)
3. Diminutivo -cha (pequeño: -it/-sit)
4. Aumentativo -sapa (muy)

1.2.2. Nominalización deverbativa

1. El infinitivizador -y 'mikhu-y' (comer)
2. El concretivo -na 'mikhu-na' (comida)
3. El participio -sqa 'mikhu-sqa' (comido)
4. El agentivo -q 'mikhu-q' (el que come)

2. MORFOLOGÍA VERBAL

2.1. PROCESOS DE FLEXIÓN VERBAL

2.1.1. Flexión de persona

2.1.1.1. Personas sujeto: los pronombres personales (punto 1.1.1.1.) determinan las diferentes desinencias verbales en la flexión de tiempo.

2.1.1.2. Personas objeto

Objeto→ Sujeto ↓	1SG ME	2SG TE	3SG LE	1PE NOS	1PI NOS	2PL LES	3PL LES
1SG (yo)	-ku	-Ø	-Ø			-Ø	-Ø
2SG (tú)	-wa	-ku	-Ø	-wa			-Ø
3SG (él/ella)	-wa	-su	-ku	-wa	-wa	-su	-Ø
1 PE (solo nosotros, solo nosotras)		-su	-Ø	-ku		-su	-Ø
1 PI (todos nosotros/todas nosotras)			-Ø		-ku	-Ø	-Ø
2 PL (ustedes)	-wa		-Ø	-wa		-ku	-Ø
3 PL (ellos/ellas)	-wa	-su	-Ø	-wa	-wa	-su	-ku

2.1.2. Flexión tiempo

2.1.2.1. Tiempo realizado:

a) Presente

1PSG	Ñuqa	qillqa- ni	'yo escribo'
2PSG	Qam	qillqa- nki	'tú escribes'
3PSG	Pay	qillqa- n	'él/ella escribe'
1PPLI	Ñuqanchik	qillqa- nchik	'todos nosotros/nosotras escribimos'
1PPL	Ñuqayku	qillqa- yku	'solo nosotros/nosotras escribimos'
2PPL	Qamkuna	qillqa- nkichik	'ustedes escriben'
3PPL	Paykuna	qillqa- nku	'ellos/ellas escriben'

b) Pasado experimentado -rqa

1PSG	qillqa- rqa -ni	(yo escribí)
2PSG	qillqa- rqa -nki	(tú escribiste)
3PSG	qillqa- rqa	(él/ella escribió)
1PPLI	qillqa- rqa -nchik	(todos nosotros/todas nosotras escribimos)
1PPL	qillqa- rqa -yku	(solo nosotros/solo nosotras escribimos)
2PPL	qillqa- rqa -nkichik	(ustedes escribieron)

c) Pasado no experimentado -sqa

1PSG	qillqa- sqa -ni	(yo había escrito)
2PSG	qillqa- sqa -nki	(tú habías escrito)
3PSG	qillqa- sqa	(él/ella había escrito)
1PPLI	qillqa- sqa -nchik	(todos nosotros/ todas nosotras habíamos escrito)
1PPL	qillqa- sqa -yku	(solo nosotros/solo nosotras habíamos escrito)
2PPL	qillqa- sqa -nkichik	(ustedes habían escrito)

3PPL qillqa-**rqa**-nku(ellos/ellas escribieron) qillqa-**sqa**-nku (ellos/ellas habían escrito)

2.1.2.2. *Tiempo no realizado: Futuro*

1PSG	Ñuqa	qillqa- saq	(yo escribiré)
2PSG	Qam	qillqa- nki	(tú escribirás)
3PSG	Pay	qillqa- nqa	(él/ella escribirá)
1PPLI	Ñuqanchik	qillqa- sunchik	(todos nosotros/todas nosotras escribiremos)
1PPL	Ñuqayku	qillqa- nqayku	(solo nosotros/solo nosotras escribiremos)
2PPL	Qamkuna	qillqa- nkichik	(ustedes escribirán)
3PPL	Paykuna	qillqa- nqanku	(ellos/ellas escribirán)

2.1.3. Flexión de modo

2.1.3.1. Modo indicativo (tiempo real): presente, pasado experimentado, pasado no experimentado y futuro

2.1.3.2. *Modo potencial (tiempo irreal)*

1PSG	Ñuqa	qillqa- y-man	‘yo escribiría’
2PSG	Qam	qillqa- nki-man	‘tú escribirás’
		qillqa- waq	‘tú escribirás’
3PSG	Pay	qillqa- n-man	‘él/ella escribiría’
1PPLI	Ñuqanchik	qillqa- sunchik-man	‘todos nosotros/todas nosotras escribiríamos’
1PPL	Ñuqayku	qillqa- yku-man	‘solo nosotros/solo nosotras escribiríamos’
2PPL	Qamkuna	qillqa- nkichik-man	‘ustedes escribirían’
		qillqa- waq-chik	‘ustedes escribirían’
3PPL	Paykuna	qillqa- nku-man	‘ellos/ellas escribirían’

2.1.3.3. *Modo imperativo*

a) Sin las primeras personas

2PSG	Qam	qillqa- y	‘escribe’
3PSG	Pay	qillqa- chu-n	‘escriba’
2PPL	Qamkuna	qillqa- y-chik	‘escriban’
3PPL	Paykuna	qillqa- chu-nku	‘escriban’

b) Para todas las personas

1PSG	Ñuqa	qillqa- na-y	‘yo tengo que escribir’
2PSG	Qam	qillqa- na-yki	‘tú tienes que escribir’
3PSG	Pay	qillqa- na-n	‘él/ella tiene que escribir’
1PPLI	Ñuqanchik	qillqa- na-nchik	‘todos nosotros/todas nosotras tenemos que escribir’
1PPL	Ñuqayku	qillqa- na-yku	‘solo nosotros/solo nosotras tenemos que escribir’
2PPL	Qamkuna	qillqa- na-ykichik	‘ustedes tienen que escribir’
3PPL	Paykuna	qillqa- na-nku	‘ellos/ellas tienen que escribir’

2.1.4. Flexión de subordinación

2.1.4.1. *Subordinación aproximativa (el sujeto es el mismo) -spa/-ytawan*

Rispa qhawanki.	(Yendo, tú vas a mirar)
Tukuytawan rina.	(Vamos una vez que hayamos terminado).

2.1.4.2. Subordinación obviativa (sujetos diferentes) –pti

Wawa waqaptinga maman jamunqa ‘Si el bebé llora su mamá vendrá’.

2.2. PROCESOS DE DERIVACIÓN VERBAL

2.2.1. Derivación deverbativa

2.2.1.1. Sufijos direccionales

- El inductivo -yku/-yka ‘Pusa-**yku-y**’ (Llevar a alguien **hacia adentro**)
- El eductivo -rqu/ rqa ‘Sama-**rqu-y**’ (Respirar **hacia afuera**)
- El traslocativo –mu ‘Qhati-**mu-y**’ (Arrear **hacia aquí**)
- El frecuentativo –ykacha ‘T’aqsa-**ykacha-y**’ (**Simular** lavar)

2.2.1.2. Sufijos gramaticales

- El acusativo -chi ‘Qu-**chi-y**’ (**Hacer** dar)
- El asistivo –ysi ‘Qu-**ysi-y**’ (**Ayudar** a dar)
- El reflexivo –ku ‘Qu-**ku-y**’ (Darse)
- El benefactivo –pu ‘Qu-**pu-y**’ (Dar **algo a alguien**)
- El reciproco –na-ku ‘Qu-**naku-y**’ (Dar **mutuamente**)

2.2.1.3. Sufijos aspectuales

- El incoactivo –ri ‘Mikhu-**ri-y**’ (**Empieza** a comer)
- El durativo –chka ‘Qu-**chka-y**’ (**Estar dando**)
- El decisivo –rpa ‘Wañu-**rpa-y**’ (Morir **súbitamente**)
- El precipitado –rpaya ‘Ranti-**rpaya-y**’ (Comprar **de repente**)
- El distributivo –ra ‘Kicha-**ra-y**’ (Abrir **todo**)

2.2.2. Derivación denominativa

2.2.2.1. El verbalizador –cha/ -ncha ‘Misk’i-**cha-y**’ (Endulzar)

2.2.2.2. El transformativo –ya ‘Tullu-**ya-y**’ (Enflaquecer)

3. SUFIJOS INDEPENDIENTES

1. Atestiguativo –m/ -mi ‘puka-**m**’ (el rojo)
2. Asertivo –sina ‘puka-**sina**’ (**creo que es** rojo)
3. Conjetura –chá ‘puka-**chá**’ (**debe ser** rojo)
4. Interrogativo –chu ‘puka-**chu?**’ (¿**Está** rojo?)
5. Ignorativo –chus ‘puka-**chus**’ (**tal vez** es rojo)
6. Especificador –puni ‘puka-**puni**’ (es rojo **definitivamente**)
7. Limitativo –lla ‘puka-**lla**’ (**solo** rojo)
8. Conjuncionador –ri ‘puka-**ri?**’ (¿**Y** el rojo?)
9. Contrastivo –taq ‘puka-**taq**’ (**en cambio** el rojo)
10. Tópico –qa ‘puka-**qa**’ (**si** es rojo)
11. Aditivo –pis ‘puka-**pis**’ (el rojo **también**)
12. Continuador –raq ‘puka-**raq**’ (el rojo **todavía**)
13. Inceptivo –ña ‘puka-**ña**’ (**ya está** rojo)

En la síntesis anterior de los morfemas quechuas podemos ver que estos se distinguen en tres grupos: sufijos de la morfología nominal, sufijos de la morfología verbal y sufijos independientes. Los dos primeros son parte de procesos morfológicos mediante la

flexión y la derivación. Los sufijos nominales se unen a raíces nominales y los sufijos verbales a las raíces verbales clasificándose en flexionales y derivacionales. La flexión es la “variación que experimentan las palabras a través de desinencias que expresan contenidos gramaticales, como el número singular o plural (flexión de número) en los sustantivos; o la persona, el número, el tiempo, el modo y el aspecto en los verbos (flexión verbal)”; en cambio, la derivación es el “proceso de formación de palabras por medio de afijos p.ej., duración, de durar; deshacer, de hacer” (RAE, 2019).

En el quechua, **por un lado**, los sufijos *nominales de flexión* marcan a la persona, al número y a los casos; y los sufijos *verbales de flexión* determinan la persona, el tiempo, el modo y la subordinación. En la flexión las palabras añaden morfemas que contienen contenido gramatical, los cuales no cambian el significado léxico de la palabra (por ejemplo, el nombre allqu ‘perro’ recibe la flexión de número ‘-kuna’, resultando allqu-kuna ‘los perros’).

Y por otro lado, los sufijos *nominales de derivación* componen los procesos de derivación denominativa y la nominalización deverbativa; y los sufijos *verbales de derivación* marca la derivación deverbativa mediante los sufijos direccionales, gramaticales, aspectuales y denominativos. La derivación tiene que ver con la formación de nuevas palabras léxicas. En este proceso, en algunos casos los sufijos pueden cambiar la categoría gramatical de las palabras (por ejemplo, los nombres se convierten en verbos mediante los sufijos de la derivación denominativa, el verbalizador –cha/-ncha o el transformativo –ya. Teniendo misk’i-cha-y ‘endulzar’, chiqa-ncha-y ‘arreglar’, yana-ya-y ‘ennegrecer’ a partir de las raíces nominales: misk’i ‘dulce’, chiqa ‘recto’, yana ‘negro’.); y en muchos casos los sufijos de derivación no ocasionan un cambio de categoría gramatical, se mantienen las raíces léxicas pero cambian semánticamente el significado de las mismas (por ejemplo, los sufijos direccionales determinan la dirección del verbo, teniendo al inductivo –yku, pusa-yku-y ‘llevar a alguien **hacia adentro**’, el eductivo –rqu, sama-rqu-y ‘respirar **hacia**

afuera’, el traslocativo –mu, qhati-**mu**-y ‘arrear **hacia de ahí a aquí**’, y el frecuentativo –ykacha, t’aqsa-**ykacha**-y ‘**simular lavar**’).

El grupo de los sufijos independientes, tal como su nombre lo indica, trabajan en cualquier tipo de raíz de forma autónoma en nombres, verbos y partículas. Estos cumplen funciones pragmáticas al nivel de la sintaxis (Laime, 2014). A diferencia de los sufijos de flexión y derivación, los sufijos independientes no son parte de la formación de las palabras. Los sufijos independientes “son sufijos periféricos que cierran la estructura de la palabra, pero éstos **relacionan** palabras, frases, oraciones o párrafos a través de conjuntos que funcionan como conectores, interrogaciones, aseveraciones, etc.” (Plaza, 2009, pág. 37).

3.3.4. La morfosintaxis del quechua

“La sintaxis es el análisis de los principios de construcción de las oraciones de una lengua” (Rosing & Tamayo, 1995, pág. 92). Este campo lingüístico estudia la distribución, función y combinación de las palabras entre sí al formar frases, oraciones y discursos. “Los nombres pueden ser sujetos o complementos; los verbos constituyen el núcleo del predicado; los adjetivos modifican al nombre, etc.” (Solís, 2000, pág. 16).

En nuestro caso no nos enfocamos en la sintaxis al nivel de frases u oraciones, sino al nivel de palabra. Lo cual es posible por la característica aglutinante de la lengua quechua. Según Wölck (1987), la sintaxis quechua es “izquierdista” en relación al núcleo. En la palabra quechua el núcleo es la raíz, la cual se encuentra en la izquierda por ello la posposición de los sufijos siempre es hacia la derecha. En el interior de la palabra hay una estructura morfosintáctica.

Los (derivativos) ocurren inmediatamente tras la raíz y tienen la particularidad de modificar el significado nuclear de aquella formando nuevos lexemas; los flexivos también pueden aparecer tras la raíz, pero cuando concurren los derivativos, aquellos lo hacen inmediatamente después de estos; finalmente, los independientes, si bien ocurren adheridos a una palabra dentro de una frase u oración, tienen sin embargo un ámbito referencial que rebasa dichos niveles, estableciendo relaciones en una estructura superior, que corresponde al discurso. (Cerrón-Palomino, 1987, pág. 264)

Los tres tipos de sufijos quechuas tienen un orden sintáctico preestablecido cuando estos aparecen en una palabra, siendo: Raíz + sufijos derivativos + sufijos flexivos + sufijos independientes. Este es el orden básico de los sufijos del quechua, aunque con la ausencia de uno de estos, la distribución de los demás continúa. Si los derivativos faltan, los flexivos se posponen inmediatamente a la raíz. Además, como describimos en el punto 3.3.3, los sufijos de derivación y flexión son parte de procesos morfológicos.

A continuación, consideramos dos estudios que trabajaron el orden sintáctico de la palabra quechua boliviana.

El año 2006, Elvira Peralta presentó su tesis titulada como “Descripción morfológica de la palabra quechua: un estudio basado en el quechua de Yambata, norte Potosí”. En ese documento, la autora documentó los sufijos nominales, verbales, independientes del quechua de esta región explicando sus formas, significados y variaciones en el habla cotidiana de Yambata, una región andina boliviana. Asimismo, evidenció las combinaciones de tales sufijos al interior de la palabra enfocándose en los procesos de flexión y derivación que existen tanto en la morfológica nominal como en la morfología verbal, finalmente describió la combinación de los independientes. Peralta explica la combinación de sufijos de acuerdo a las relaciones paradigmáticas y sintagmáticas que hay en ellos en los nombres y verbos, pero no los trabaja por categoría gramatical.

El año 2012, Amos Batto y Alfredo Quiroz escribieron el texto denominado como “El orden de sufijos en el quechua boliviano y sus combinaciones posibles para cada categoría gramatical”. Ellos sistematizaron los sufijos para la creación de un corrector ortográfico para esta lengua. Enfatizando que existe una carencia de estudios bolivianos que describan el orden de los sufijos ya que la mayoría de estos se han limitado al uso y sentido de los sufijos de manera individual en la morfología y gramática quechua de esa región. Por ende, estos autores tratan de documentar todos los sufijos que se usan en el quechua boliviano, al mismo tiempo presentan tablas sobre las posibles combinaciones que pueden existir entre los morfemas al interior de la palabra. Ponen especial atención en la

combinación de sufijos en los nombres, adjetivos, adverbios, pronombres demostrativos, pronombres interrogativos, además enfatizan “cuales sufijos independientes pueden ser agregados a los diferentes modos verbales (indicativo, subjuntivo, potencial, infinitivo e imperativo)” (Batto & Quiroz, 2012, pág. 2). No explicitan que tipo de corpus han estudiado.

En la sección 4.3 vamos a realizar ciertas comparaciones entre nuestros resultados con los que indican los dos estudios anteriores, no obstante, nosotras no consideramos la combinación de los sufijos independientes en la conjugación verbal. Además, describimos las combinaciones de los morfemas en las distintas categorías gramaticales que presenta la palabra quechua de Tarabuco.

Capítulo 4: Resultados

Este capítulo presenta los resultados obtenidos en las dos comunidades quechua hablantes en la región de Tarabuco durante la gestión 2016-2017.

4.1. CONTEXTO

4.1.1. Antecedentes históricos de Tarabuco

De acuerdo con el documento del “Plan de Desarrollo Municipal del Municipio de Tarabuco” (2017), los antecedentes de este lugar se asocian con cinco periodos históricos, que son: el reino Yampara, el incario, la colonia, la independencia y la república (Tarabuco, 2017). Los cuales vamos a resumir a continuación:

1) La zona de Tarabuco era residencia del reino Yampara, “un grupo étnico-cultural andino del Alto Perú” (Laimé, 2014, pág. 21). Los yamparaz, quienes se organizaban en ayllus mediante el manejo de pisos ecológicos, detuvieron los intentos de avasallamientos del pueblo amazónico chiriguano por medio de flechas y arcos (Tarabuco, 2017).

2) Antes de la llegada de los españoles, el reino yampara fue dominado por los incas, en ese sentido ellos adoptaron los sistemas organizativos de la cultura y lengua quechua sobreponiendo la lengua nativa del lugar que era el antiguo puquina (Tarabuco, 2017).

3) Durante la colonia, el 29 de junio de 1578, San Pedro de Montalbán fundó la otrora Villa de San Pedro de Montalbán de Tarabuco en las faldas del cerro Qhara a través de la orden del virrey don Francisco de Toledo (Tarabuco, 2017). Los españoles impusieron en el territorio un sistema de dominación a las comunidades indígenas través de los latifundios y haciendas para proveer de alimentos tanto para los grupos defensivos de los chiriguanos, denominada “La Frontera”, como para las minas de plata de Potosí (Tarabuco, 2017).

4) En la emancipación colonial, los indígenas lucharon contra el ejército español para independizarse (Tarabuco, 2017). Sobre este evento, en marzo del 2010, el gobierno

municipal de Tarabuco instauró un monumento de un indígena tarabuqueño (foto 1) con la siguiente reseña histórica:

En memoria a los valerosos caudillos indígenas caídos en sangrientas ‘Batallas Carretas y Jumbate’. 1814, en ese año los indígenas yamparaz se enfrentaron a los españoles en la colina de las Carretas quedando reducidos, humillados y vencidos con un saldo trágico para los nuestros. En esta batalla murió el líder caudillo y poeta indígena ‘Juan Huallparimachiy’. 1816, después de la batalla perdida (1814) surgen nuevas formas de organización militar indígena a la cabeza de los caudillos Carrillo, Calizaya, Miranda, Pakory y entre otros, dando origen a una batalla aún más sangrienta dentro la historia de Bolivia ante los verdes españoles. Esta batalla es reconocida por la valentía y el coraje de los indígenas Sunqu Mikhus, denominados así por haber extraído el corazón a los españoles y en son de victoria se lo comieron demostrando furia de venganza y libertad. Por tanto y cuanto ¡Gloria a los caídos indígenas de las batallas de Carretas y Jumbate! ¡Jallalla Tarabuco!. (Tarabuco, 2010)

Fotografía 5: Monumento de la victoria del indígena tarabuqueño



Fuente: Gaby Gabriela Vargas, 2017.

La reseña histórica, tallada en piedra, se encuentra al costado del monumento. Ambos están ubicados al lado este de la plaza principal de Tarabuco. En el monumento, el indígena se encuentra de pie agarrando en una de las manos el corazón del español fallecido

quien está tendido en el suelo. La boca del indígena victorioso se encuentra manchada con sangre porque se comió una parte del corazón del español. Por este suceso, los tarabuqueños tienen el seudónimo de ‘*Sunqu mikhus*’ (comedores de corazones) (Tarabuco, 2017).

5) La independencia de la colonia no significó un cambio para las comunidades quechuas de Tarabuco (Tarabuco, 2017). En el periodo republicano, este territorio fue expropiado en beneficio de los latifundistas. Las haciendas crecieron a partir del trabajo agropecuario de los indígenas conocidos como indios. Tras décadas de explotación, los abusos se interrumpieron con la Reforma Agraria de 1952. Las comunidades originarias empezaron a cambiar desde ese entonces asumiendo la migración campo ciudad, como expusimos en el capítulo 1.

4.1.2. Municipio de Tarabuco

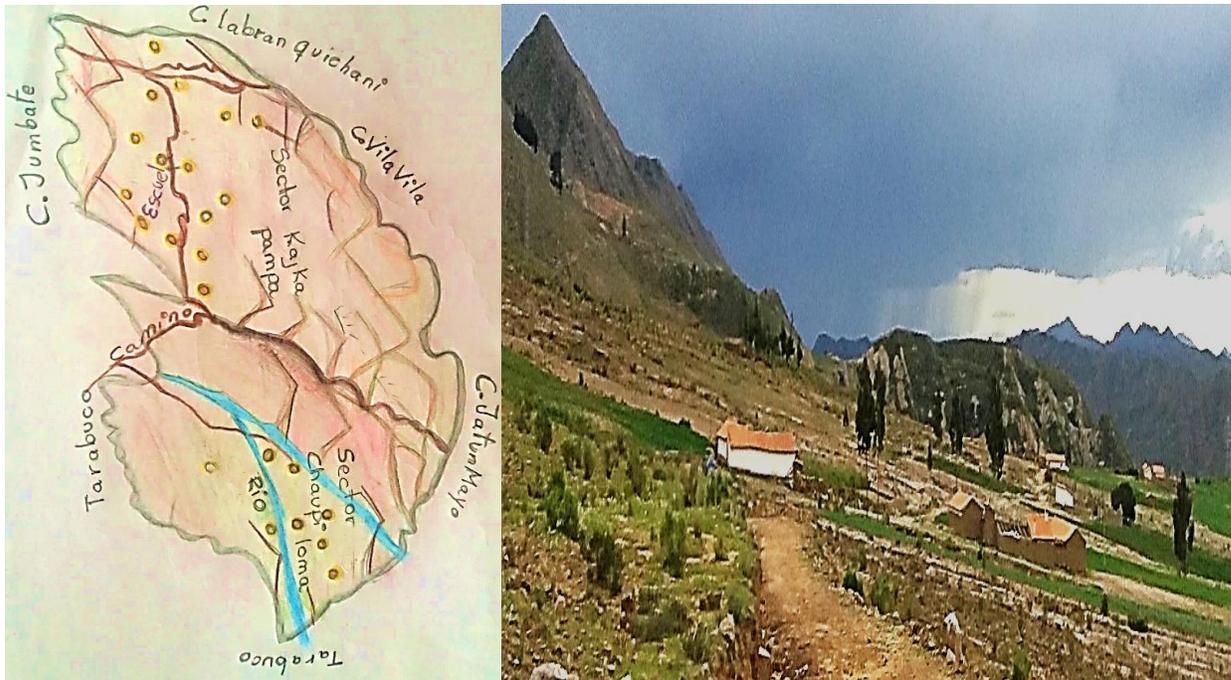
El municipio Tarabuco se encuentra en la primera sección de la provincia Yamparaéz, departamento de Chuquisaca, Estado Plurinacional de Bolivia. Limitando al noroeste con Sucre, al norte con Presto, al este con Zudáñez, al oeste con Yamparaéz y al sur con Icla (Tarabuco, 2017). Este territorio se compone por 69 comunidades campesinas, 6 pueblos indígenas originarios y un centro poblado (anexo 3). La altura de esta región varía entre los 2.000 a 3.600 metros sobre el nivel del mar con un clima subhúmedo y húmedo. Asimismo, cuenta con los pisos ecológicos de Valle, Cabecera de Valle y Altura (Tarabuco, 2017). Nuestros ámbitos de estudio se ubican en el piso de Altura, sin embargo, tienen diferentes características porque la comunidad campesina Kajka Pampa es rural en cambio el centro poblado Tarabuco es urbano.

4.1.3. Comunidad campesina Kajka Pampa

El sindicato agrario comunidad Kajka Pampa se fundó el 26 de agosto de 1976 bajo el reconocimiento de la Federación Sindical Única de Campesinos de Chuquisaca (KajkaPampa, 2000). Localizándose a una distancia de seis kilómetros de la urbe de Tarabuco. Los límites territoriales son: al norte con la comunidad Labran Quichani, al sur

con el centro poblado Tarabuco, al este con la comunidad Jatun Mayu y al oeste con la comunidad Jumbate (Tarabuco, 2017). Las familias tienen sus viviendas de forma semi dispersa en los sectores Kajka Pampa y Chawpi Loma. En el siguiente mapa podemos evidenciar la descripción anterior, las casas se representan por los círculos amarillos.

Fotografía 6: Mapa de la comunidad Kajka Pampa



Fuente: Félix Llajsa; Gaby Gabriela Vargas 2017.

Según conversaciones con los integrantes de las familias, en tiempos pasados, las casas eran hechas con muros de piedra o adobe y los techos de paja. Hace una década, la comunidad implementó el proyecto de mejoramiento de viviendas a través del apoyo municipal de Tarabuco. De esa forma, la infraestructura tradicional se desplazó en favor de adobe y tejas coloniales. Así, los muros exteriores se pintaron de blanco y los interiores se recubrieron con yeso. Los pisos interiores de los cuartos fueron vaciados con cemento. Las cocinas pusieron chimeneas para expulsar el humo de los fogones porque los alimentos aún se preparan con leña. Generalmente, a un extremo de las viviendas se encuentran corrales de piedra y hornos de barro.

Revisando el libro de actas de la comunidad, anteriormente, en Kajka Pampa se consumía agua de ríos y vertientes cercanas (KajkaPampa, 2000). El año 2003, se instalaron conexiones de piletas domiciliarias de agua potable con el proyecto PICAR. Mientras tanto, algunas organizaciones religiosas y del gobierno donaban garrafas con lámparas de gas, paneles solares, baterías y motores para la generación de electricidad. El 2014, recién se instaló una red de distribución de energía eléctrica en la comunidad.

En 1988, la comunidad instauró la ‘escuela particular Kajka Pampa’ (KajkaPampa, 2000). Y, desde el 2000 al 2006 a través del programa PLAN, “el centro comunitario de Educación Inicial” funcionó con la participación de mamás en la cocina, jóvenes promotores y una maestra. Se demandó como prioridad al municipio de Tarabuco la construcción de una “escuela multigrado”. Empero, el acceso de educación formal se clausuró el año 2007. Quedando esa infraestructura de la “*escuela wasi*” como la sala de reuniones comunales. En suma, Kajka Pampa tiene los servicios de energía eléctrica, agua potable, telefonía móvil celular, internet, televisión satelital, pero no hay acceso a la educación, salud, eliminación de excretas y transporte público.

La economía de la comunidad se sustenta sobre todo con la agropecuaria. La agricultura se caracteriza por la siembra de tubérculos (especialmente papa) y granos (trigo, cebada, maíz, quinua, haba, arveja) que dependen de las temporadas de lluvia. Todavía se conserva el cultivo ancestral en las zonas accidentadas, como las laderas de los cerros. Asimismo, se hace uso de maquinaria para el arado de los suelos y la cosecha de granos en las planicies. En la pecuaria prima la crianza de bueyes, burros, caballos, ovejas, cerdos y gallinas. El ganado ovino y caprino son para el pastoreo. Estas actividades se llevan a cabo en un suelo pedregoso con vegetación escasa.

Las actividades artesanales y la ropa tradicional están erosionando en las familias de la comunidad. Los tejidos que las mujeres manufacturaban podían ser en el estilo ‘llano’ (solo franjas) o ‘payay’ (configuración en figuras). Anteriormente, la artesanía de tejidos proporcionaba la indumentaria habitual de la zona. Ahora, solo una pareja de esposos

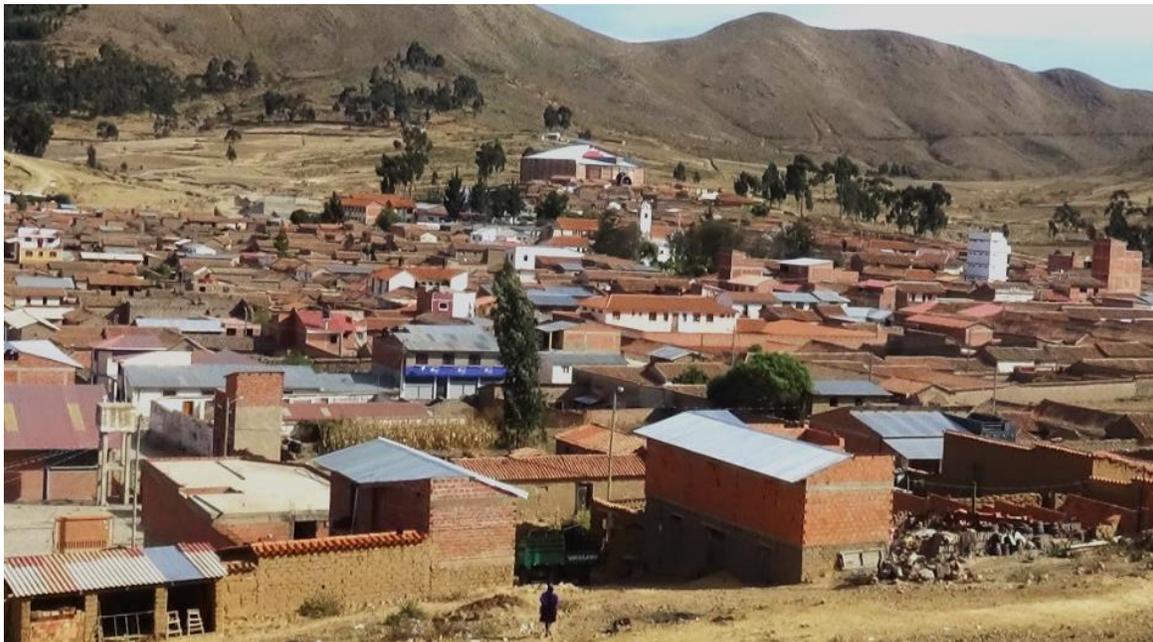
adultos mantiene el uso de las prendas tradicionales. Asimismo, esta actividad manual tiene poco impacto en la economía de las familias porque la gente adulta dedica mayor tiempo a sostener actividades agropecuarias ante la migración de sus hijos.

En los datos de los libros de actas, evidenciamos que Kajka Pampa presenta un declive poblacional. En 1986, se registraron 33 afiliados con un total de 51 hijos. En 1992, continuaban los 33 afiliados, pero la cantidad de hijos disminuyó a 27. En 2017, había 25 afiliados con un índice mínimo de hijos (Tarabuco, 2017). La gente adulta es la que se queda en la comunidad.

4.1.4. Centro poblado de Tarabuco

El centro poblado de Tarabuco se encuentra a 62 kilómetros de la ciudad de Sucre. Este está atravesado por la carretera central (anexo 4): Sucre - Tarabuco - Santa Cruz (Tarabuco, 2017). El área urbana va creciendo rápidamente en la zona. Las nuevas construcciones están desplazando la arquitectura colonial por la moderna, como podemos ver:

Fotografía 7: Centro poblado de Tarabuco



Fuente: Gaby Gabriela Vargas, 2017.

Las viviendas de Tarabuco están adoptando los materiales de ladrillos y calaminas. Conjuntamente, se empezaron a construir edificios cerca de la plaza principal. La distribución de los servicios básicos de agua potable y eliminación de excretas son desiguales, los demás sí abastecen a todos. El agua potable beneficia sobre todo al centro de la población dos veces a la semana. El agua llega una vez por semana solo en temporada de lluvia a los alrededores. Las casas cercanas a la plaza principal cuentan con baños e incluso alcantarillado. En cambio, muchas otras viviendas sean antiguas o nuevas utilizan los corrales de los animales como baño. El centro urbano dispone para beneficio de habitantes locales y de las comunidades campesinas aledañas un centro de salud, las escuelas “Granja Dr. Mendieta” y “María Rosalía”, el colegio “UNESSES”, dos mercados: central y campesino, la iglesia católica “San Pedro de Tarabuco”, un coliseo, una cancha deportiva, una plaza principal. Y se estaba instalando gas natural domiciliario en distintos barrios. En la urbe se puede acceder a internet y telefonía celular, especialmente de la compañía ENTEL.

Tarabuco tiene escaso movimiento humano durante los días hábiles porque una parte de sus habitantes se dedica a la agropecuaria tanto en los alrededores de la zona como en las comunidades natales. Sin embargo, los fines de semana la situación se transforma por las ferias dominicales. Los domingos, Tarabuco es un centro turístico y de abastecimiento que congrega comerciantes, comuneros y turistas. El motivo turístico es la feria textil desarrollada en inmediaciones de la plaza principal y calles aledañas. Hay vendedores ambulantes ofertando artesanías pequeñas como llaveros, manillas, entre otros. Existen puestos fijos de comerciantes. Por ejemplo, en la fotografía izquierda 4, vemos un señor vestido con la ropa tradicional ofertando artesanías locales como ser *unku*, *ch'uspa*, *lliklla*, *tullma*, *chumpi*, *aqxu*, *cintillo*, *montera*, *poncho*, *manillas*, porta celulares, llaveros, monederos, entre otros. En cambio, la fotografía derecha 4, evidenciamos las tiendas de las calles adyacentes exponiendo artesanías de distintas procedencias, materiales y procesos de

elaboración como ser chompas, chalinas, guantes, muñecos tarabuqueños, ajedreces, tapices, billeteras, mochilas, tejidos tradicionales, entre otros.

Fotografía 8: Feria dominical de tejidos en Tarabuco



Fuente: Gaby Gabriela Vargas, 2017.

El atractivo local se complementa por la diversidad cultural de la gente de las comunidades rurales quienes recorren por el mercado central, mercado campesino, iglesia, calles y otros (anexo 5). El mercado central cuenta con casetas a los alrededores de la infraestructura y al centro hay un patio sin tinglado que acoge comerciantes. El mercado campesino es un ambiente más grande que tiene un tinglado y un patio exterior. Al interior del tinglado, por un lado, está el sector de comidas y por el otro el sector de verduras, frutas y carnes. En el patio exterior se encuentran los productores agrícolas locales quienes traen tubérculos y granos. Hay una variedad de tiendas, almacenes, camiones y comerciantes ambulantes que ofertan alimentos, ropa, lana industrial, artefactos electrónicos, CD, material escolar, celulares, accesorios tecnológicos, especias locales, abarrotos, coca, químicos para los cultivos, entre otros. También, existe la comercialización de ropa usada

americana a precios muy módicos. Así, en Tarabuco se da el encuentro entre la vida tradicional quechua con la modernidad.

Tarabuco presenta un sincretismo entre la cosmovisión indígena con la religión católica concretizados en las festividades de ‘todos los santos’, ‘el carnaval’, ‘la semana santa’ y ‘la pascua’ (Tarabuco, 2017). Las ceremonias del ‘*Pujllay*’ y ‘*Ayarichi*’ son reconocidas internacionalmente por la UNESCO como Patrimonio Cultural e Inmaterial de la Humanidad (Saavedra, 2015). Pudimos, evidenciar que en celebración de las misas se trata de usar la lengua quechua pues la gente adulta que viene de las comunidades o los migrantes habitantes en Tarabuco solo saben quechua. En la fiesta de carnaval, es tradición asistir a misa con una cruz que representa al alma de una persona que ha muerto en desgracia o por accidente. La cruz es una parte central de la ceremonia de la ‘*Pukara*’ donde se baila el *pujllay*. Con esta acción, el alma que representa la cruz ayuda a la familia en las actividades agropecuarias. En la misa de carnaval del 26 de febrero de 2017, la iglesia estaba repleta de asistentes quienes en su mayoría traían una cruz adornada con flores, serpentinas y globos (anexo 6), en ese evento el cura dio la homilía en quechua.

En cada misa sin importar el evento, el cura de Tarabuco trata de hablar en quechua. Otro ejemplo es la misa cuerpo presente de una anciana migrante de la comunidad de Lajas pampa a la asistimos en febrero de 2017, quien era la vecina de la familia donde nos hospedábamos en la urbe.

4.2. SITUACIÓN MIGRACIONAL Y LENGUA QUECHUA

Tarabuco se caracteriza por acoger a familias migrantes de las comunidades campesinas aledañas. En este apartado evidenciaremos la situación migracional de las cuatro familias participantes, recordemos que dos viven en la Kajka Pampa y las otras dos migraron a Tarabuco.

4.2.1. Factores para la migración del campo

4.2.1.1. El conocimiento de otras realidades

Para Juana Llajsa, originaria de Kajka Pampa, la migración de su comunidad natal empezó con la escuela castellanizante. Durante la reunión donde solicitamos permiso, ella dijo:

Juana: ¿Unay imaraykuchus ma kaqchu (migración)? Claro ma leyey yachaqchu kanchik a. Ni mayman ma thatkirinanchikpaq kaqchu. Kunitanpis mana leyey yachaspa yanqhaslla viejas mayman chayasun. Leyey yachaspaqa maymanpis ripullanku. Kunan yachankuña leyeyta. Castellano parlayta escuelapipuni aprendekun. Castellano a ver yachachkanku, castellanumantataq leyechkanku, chayta parlachkankutaq. Entonces ma yachanchikchu, ma unay tatasninchik ma yachaqchu kanku. Entonces mayta mana yachaspa ma rinqankupunichu. Ni kunan wawaspis ademas cuenta qukunkuña leyey yachaspaqa. Manaña, paykuna ropa rantipusqawanpis manaña contentakunkuñachu. Chay jinataqa ripunkupuni, mana atajay atikunchu. Chayninta munay ma munay dejana tiyan. (RKJ.12.01.17)

¿Por qué antes no había (la migración)? Claro no sabíamos leer pues. No había ningún lugar a donde caminar. Incluso ahorita si no sabemos leer las viejas a donde llegaríamos. Sabiendo leer a donde sea se van. Ahora ya saben leer. Hablar en castellano en la escuela siempre se aprende. A ver si castellano están aprendiendo y están leyendo en castellano entonces eso están hablando. Entonces no sabemos, nuestros papás de antes no sabían. Entonces a donde podrían haber ido sino sabían siempre. Pero ahora los hijos ya se dan cuenta porque saben leer. Ellos ya no se contentan ni con la ropa que les compramos. Por ello se van siempre, no se los puede atajar. Por todo ello, querer sin querer debemos dejarles (migrar). (Trad.)

En frente de las diez y ocho personas presentes en la reunión, Juana manifestó que antes no había migración en la comunidad porque los papás antiguos y sus contemporáneos no sabían castellano. El aprendizaje de este medio de comunicación vehicular como segunda lengua posibilitó en gran medida la migración del campo hacia las ciudades. Las nuevas generaciones de la comunidad originaria Kajka Pampa a través de la instrucción escolar desarrollaron la posibilidad de conocer e irse a otras regiones. Así, la juventud educada colabora al desarrollo urbano en cambio las personas mayores e iletradas se quedan mutilados de recursos humanos en la comunidad.

En ese entender, las personas adultas monolingües quechua hablantes analfabetas a quienes Juana nombra como “*viejas*” están en desventaja, esta población no cuenta con los

requerimientos para migrar. En cambio, las generaciones alfabetizadas tienen el poder de salir del territorio de origen porque saben de la existencia de otras realidades y pueden trasladarse a diversos lugares por medio del castellano, la lengua vehicular de las ciudades.

El conocimiento escolarizado fue determinante para la migración del campo hacia otras latitudes porque sin ello la gente joven de la comunidad hubiese restringido su traslado, así como los adultos y las adultas analfabetas de antes y de ahora. Con la escuela, la vida ancestral no solo adoptó la migración sino también introdujo nuevas costumbres. Lo cual es un índice fuerte para la desarticulación de la diversidad cultural (De Souza 2010, citado en Colombres, 2016). Como madre, Juana indica que en el presente los hijos son exigentes pues ellos ya no se conforman con la ropa que los padres pueden comprarles. Por tal motivo, la migración de los jóvenes es inevitable, ‘se van siempre’ (*ripu-nku-puni*). Entre los progenitores existe resignación porque saben que fuera de la comunidad hay otras posibilidades para sus hijos quienes cuentan con los requisitos básicos, leer y hablar el castellano, para poder desenvolverse en nuevos contextos.

4.2.1.2. Carencia económica

Las comunidades campesinas requieren de dinero para subsistir porque estas no están al margen del capitalismo. Kajka Pampa se caracteriza por sus pisos ecológicos de altura donde hay poca vegetación y el suelo es pedregoso. La carencia económica está relacionada con las debilidades que hay en la producción agrícola. Los siguientes testimonios indican lo dicho:

Cirila: Chay pero a, mana kawsanapaqchu kampupi a. Mana a veces watapi puqunchu. Watapi jukllata puquchikuchkayku ñuqaykuqa. Chaywan ma kawsaykuchu a. Wawaspaqwan ma cabalanchu qullqi. Chayta naptinqa vendenchik. A veces ma puquptin ni vendenchikchu a. Ni kanchu ni imaman qullqi a, mana vendenchikchu, chayrayku ripunku wawas a, kawsay mask’akamusaq ñispa. Kaypi ni kanchu ni imaman qullqi. Jovencitos munanku jukta jukta p’achatapis, ropatapis rantikuyta munanku a. Ma kanchu a. Chay mana wawaspaq taripachinchikchu a. Chayrayku mana taripaptiytaq chayta wawa reparakun, entonces trabajakamusqayku ñinku a. Ni mayman jurqhumuy atiykuchu. (ECP.28.01.17)

Eso es pues, no es para vivir en el campo pues. A veces en el año no produce. Nosotros solo estamos haciendo producir una vez al año. Con eso no vivimos pues. No alcanza el dinero para los hijos. Si hay producción vendemos. A veces cuando no produce no vendemos pues. No hay dinero de nada pues, no vendemos. Por eso se van los hijos pues, vamos a ir a buscar la vida diciendo. Aquí no hay dinero de nada. Los jóvenes quieren una y otra ropa también, quieren comprarse ropa también pues. No hay pues. Así no hacemos alcanzar para los hijos pues. Por eso cuando el hijo se da cuenta que no se lo puede mantener, entonces dicen que irán a trabajar pues. No podemos sacar de ningún lado. (Trad.)

Cirila, quien tenía 57 años, nos explicó que el campo no es para vivir (*'mana kawsanapaqchu'*) por la falta de dinero (*'mana cabalanchu qullqi'*). Ahí las familias se mantienen sobre todo con la producción de tubérculos y granos. Esta fuente de ingresos agrícolas depende de la temporada de lluvia, por eso la comunidad tiene solo una cosecha por año (*'watapi jukllata puquchikuchkayku'*). En ocasiones la siembra solo cubre el consumo familiar. Entonces, hay una crisis económica (*'mana cabalanchu qullqi'*) ante la carencia de excedentes de la cosecha para el mercado. Esta realidad no pasa desapercibida para los hijos (*'wawa reparakun'*). Cuando ellos crecen se dan cuenta que los padres no están en las condiciones para abastecerles (*'taripachiy'*). Por ejemplo, la ropa para la juventud ya no es vista como necesidad sino como una preferencia diversa (*'jovencitos munanku jukta p'achatapis'*).

Para Cirila, la vida en el campo está marcada de carencias, primordialmente el dinero, observamos ello porque ella repite constantemente el adverbio de negación no (*'mana, ma'*) en la explicación que nos brinda. Ante la falta de dinero, los hijos conciben que deben irse del lugar para buscarse la vida (*'kawsay mask'akamusaq'*), es decir encontrar fuentes de empleo. En Kajka Pampa la fuente económica primordial es la producción agrícola. Si esta fracasa, lamentablemente no tienen de donde sacar plata (*'ni mayman jurqhumuy atiykuchu'*). Entonces, padres e hijos aceptan la migración como una opción de vida porque en el territorio de origen la fuente de ingresos es limitada. Sobre el tema, Juana añadió:

Juana: (Unay tatas) kallaq kanku imitawanpis, mantención puqullaq. Kunan puquchkan kikinta. Imaynatapis jank'awanpis pituwanpis mantenirqanku. Kunan llank'achkanchik pisillaña kachkan. Kunitanpis si ma defendesunchu ma puquy kanchu. Chaypitaq, ¿maymanta kanqa qullqi? (RKJ.12.01.17)

(Los papás antiguos) sabían estarse con lo que sea, producía nomas para la manutención. Igual como ahora está produciendo. Como sea han mantenido, aunque sea con tostado o con pito. Ahora lo que estamos haciendo producir está poco nomas. Ahorita también si no defendemos no habrá cosecha. Y en ahí ¿de dónde habrá dinero? (Trad.)

Es decir, en los presentes años la producción agrícola disminuyó (*'kunan llank'achkanchikta pisillaña'*) por el cambio climático. Por tal motivo, en la reunión un tema de debate era defender los sembradíos de las granizadas con el uso de dinamitas bombardeando las nubes negras para alejarlas. Las nubes negras traen lluvias fuertes y granizo. Cada afiliado tenía que presentar a los directivos cinco cartuchos de dinamita, asimismo, repartieron entre los comunarios la dotación de explosivos (bombas y cohetes) que la alcaldía de Tarabuco les dio a las distintas comunidades del municipio.

En la reunión comunal, Juana indicó que los antiguos padres vivían sin la necesidad de migrar porque no eran exigentes, ellos vivían con lo que tenían (*'imitawanpis'*). La dieta alimenticia estaba en base de productos locales como el tostado y el pito. Ahora las condiciones cambiaron porque por una parte hay que defender las producciones de las granizadas (*'si ma defendesunchu ma puquy kanchu'*) y por otra recordemos que los hijos son más exigentes porque saben que pueden acceder a otras realidades favorables con facilidad puesto que ya son bilingües quechua – castellano hablantes.

Otros aspectos que afectan la economía de la comunidad, son planteados a continuación:

Félix: ¿Imarayku migrayku? Migracionmanta parlasapis juk chaypi mana ancha kanchu chiraw tiempo ni ima trabajo, mayman yaykunapaq empleo. Charayku ripunku Santa Cruz, Cochabamba, Argentina. Kaymanta ripun runa porque a veces kaypi mana kanchu achkha trabajo. Si kanman kaypi fabricas o laguna kanman, yaku ma kallantaqchu chay kananpaq. Yaku ma kallantaqchu kananpaq fabrica. Kunitan alta tension fabrica chayta necesitachkan, ¿ichari? Entonces, ma kallantaqchu yaku kananpaq fabricas, chay a. Kaypi kanman yaku michka kanman todavía wawa mantenekunkunmanraq. Kanmanraq tukuy ima trabajopis. Si en el

caso ma kaypi ma kanchu yaku, ch'aki loma, ch'aki lugar ñisunman, ma kanchu yaku. Chayrayku migranchik, hasta machus migrayku despues de la cosecha. (RKF.12.01.17)

¿Por qué migramos? Si hablamos de la migración por una parte aquí en el tiempo de verano no hay trabajo, no hay a donde entrar para emplearse. Por eso se van a Santa Cruz, Cochabamba, Argentina. La gente de aquí se va porque a veces aquí no hay mucho trabajo. Si aquí hubiese fábricas o laguna, pero no hay agua para que haya eso. No hay agua para que haya fábrica. Ahorita la fábrica de alta tensión está necesitando eso ¿no ve? Entonces, no hay agua para que haya fábricas, eso es pues. Si aquí hubiera agua podría haber cosechas tempranas y todavía los hijos se mantendrían. Habría todo tipo de trabajos. Pero como aquí no hay agua, es una loma seca, un lugar seco diríamos, no hay agua. Por eso migramos hasta los mayores migramos después de la cosecha. (Trad.)

Para Félix, los motivos para la migración de su comunidad son la falta de agua y la carencia de empleos asalariados. Si en Kajka Pampa hubiese agua continuamente, los padres tendrían ingresos económicos durante todo el año mediante la labranza de la tierra. Sin embargo, esta zona sostiene una agricultura de secano en una geografía accidentada por aproximadamente cuatro o cinco meses. El '*chiraw*', o sea, la época de verano dura más de medio año. En ese periodo, las actividades agrícolas se suspenden ante la carencia de agua. Félix hace notar las ventajas de las fábricas como proveedores de fuentes de empleo. Ejemplificando la planta de alta tensión, cuyos postes de transporte de energía eléctrica atraviesan la comunidad, como una empresa que requiere de mano de obra y agua para su funcionamiento. Como no se cuenta ni con agua ni con fábricas que podrían fomentar trabajos independientes y asalariados, la gente joven o mayor del campo migra tanto al interior como al exterior del país por necesidad económica.

La percepción de las jóvenes está en sintonía con la que expresan los adultos. Según Maribel la migración sucede por:

Maribel: Por falta de dinero pues, que no hay. Ahí no se gana, ahí no hay trabajo. Ma kanchu ancha trabajo kampupi. Mana ancha qullqi jap'ikullaqchu kayku. Ma ancha venta kanchu. Kampumantaqa trabajo apamuy a, nas karu apamunapaq, yankama jurqhumunapaq karu. Como, por ejemplo, chay papiypa llaqtanmanta, Jatun Q'asaman pacha Paredonkama iskay horapi jamukun. Runa wurrus carguitasniyuq jamunku. Carrupi apamunanrayku tutaman jamunku a. Lluqsimunanku tiyan chaymanta Paredonman ma carro yaykullanchu chayman ancha, vendekuy munaspaqa. Y wak ladospitaq arí allinta ganakamunku. Jinapi

allinta trabajakunku wak ladospi. Chay jinata ripuspa rantikunku wasista, lotesta o si no jaqaypi sayachikunku mientras pachanpi kaqkunaqa mana a. Solamente kaypi ovejasta michinku, chaymanta wakasninku cuidamunku, llank'ay tiempo llank'ananku tian. Ma ancha qullqi jap'inkuchu chaykunamanta. (EMV.26.01.17)

Por falta de dinero pues, que no hay. Ahí no se gana, ahí no hay trabajo. No hay mucho trabajo en el campo. No sabíamos agarrar mucho dinero. No hay mucha venta. Del campo es trabajo traer pues, es lejos para traer, para sacar hasta el camino principal es lejos. Como, por ejemplo, del lugar de mi papi, desde Jatun Q'asa a Paredón se viene en dos horas. La gente trae en sus burros las cargas. Para que traigan en carro vienen temprano pues. Queriendo vender tienen que salir de Jatun Q'asa hasta Paredón porque no suele entrar carro hasta la comunidad. Y en otros lados si van a ganarse bien. Así van a trabajar bien en otros lugares. Así yéndose se compran casas, lotes o sino allá obtienen bienes mientras los que están en mismo lugar no pues. Solamente ahí pastean ovejas, asimismo van a cuidar vacas, en tiempo de siembra tienen que arar la tierra. No se agarra mucho dinero de esos. (Trad.)

Según Maribel, joven de 17 años quien migró a Tarabuco, pero mantiene conexiones tanto con la comunidad Kajka Pampa por su madre y con la comunidad Jatun Q'asa por su padre, la movilidad humana del campo a la ciudad es por falta de dinero. La vida de las zonas rurales se sostiene prioritariamente por la agropecuaria siendo este un proceso cíclico, incierto y dependiente de otros factores. Además, se requiere mucha fuerza física para sostener la siembra ancestral. Asimismo, los agricultores tienen que comercializar sus productos en las ciudades, donde la lejanía y la carencia de transporte público la dificultan. Maribel, ejemplificó que en las madrugadas su padre solía sacar sus productos en burros desde la comunidad Jatun Q'asa hasta la carretera de Paredón para tomar transporte hacia Tarabuco. En el caso de las mujeres, la actividad diaria es el pastoreo que se realiza desde media mañana hasta el atardecer. A pesar de todo ese trabajo invertido, los ingresos económicos son mínimos llegando a cubrir moderadamente los gastos básicos de las familias, sin generar cambios. Entonces, las comunidades originarias sin conexión carretera se caracterizan por la carencia de mercados, ausencia de trabajos asalariados por el limitado campo laboral (agricultura y pastoreo) que se logra sostener entre los miembros familiares. En cambio, la ganancia económica en la ciudad es preestablecida, diaria, directa, segura. La cual fomenta la obtención de capitales materiales. Además, proviene de distintos ámbitos

laborales. Por ende, las condiciones de vida de las familias migrantes tienden a mejorar mientras los que no migran viven en las mismas condiciones, a veces en pobreza.

En suma, el dinero es un factor determinante para vivir en este siglo tanto en el campo como en la ciudad. Por ello, las comunidades campesinas son expulsoras de migrantes, lo tradicional no abastece las necesidades de los hijos. La carencia económica es ocasionada por la producción limitada, el cambio del clima, la falta de agua, la falta de fábricas, la geografía accidentada, la lejanía de las comunidades y el costo mínimo de los productos.

4.2.1.3. La tecnología se sobrepone a lo ancestral

Cuando le consultamos a Félix ¿qué deberíamos saber cómo mujeres para vivir en el campo?, él nos respondió:

Félix: ¿Qam kawsakunaykipaq? Como ñuqa ñiykiña away yachanayki tiyan, kamata wataynayki por lo menos 1000 bolivianos vendenki. Phuchkay yachanayki tiyan. Por eso ñuqa ñiykiman kunititan away qhillakunkiña, ¿ichhari? Entonces, más te va a gustar tecnología que avanza, ¿no ve? Ma imata chayrayku kunitan ñiykiman ma qam awankimanchu. Ajina kawsanchik, ajinata qam kawsay atinkiman kaypi. Chaywan ma kawsankiñachu. Qam estudiante kanki, ¡difícil a! (EFL.29.01.17)

¿Para que tú vivas? Como ya te dije tienes que saber tejer. Tienes que amarrar un telar para hacer una fresada para cama que por lo menos vas a vender en 1000 bolivianos. Tienes que saber hilar. Por eso como ya te dije ahorita te vas a hacer dar flojera para tejer ¿no ve? Entonces más te va a gustar tecnología que avanza ¿no ve? No pues ahorita te diría por eso que vos no tejerías. Así vivimos, así tú podrías vivir aquí. Con eso tú ya no puedes vivir. Tú eres estudiante, ¡difícil pues! (Trad.)

De acuerdo con la cita, la actividad ancestral que las mujeres realizaban en la comunidad como un medio de vida era la elaboración de artesanías, el tejido era importante. Este saber demanda un proceso extenso, así Félix nos ejemplificaba las actividades del ‘*phuchkay*’ (saber hilar de la lana de oveja) y del ‘*watay*’ (saber combinar la lana procesada en un telar). Anteriormente, el tejido significaba una fuente laboral que está perdiéndose por la sobre posición de la tecnología. Entonces, Félix se refirió sobre las mujeres que

estudiaron, como nosotras, quienes ya no tienen el incentivo de continuar esta labor porque las ganancias de la venta no solventan los gastos familiares. El ejemplo que nos dio fue que nosotras como estudiantes sentiríamos flojera y una desmotivación para tejer porque priorizamos otras actividades referidas a lo moderno. La elaboración de una ‘*kama*’ (fresada tejida de lana que se hace en un mes) con un costo de 1000 bolivianos, un aproximado de 150 dólares, no es suficiente para los gastos requeridos. El tejido no es una opción de vida porque ya no rinde económicamente ni tampoco las mujeres quieren hacerlo, haciéndose dar flojera. En ese contexto, consultamos con Félix si sus hijas sabían tejer:

Félix: Yachankupuni pero ma ruwankuchu paykunaqa. Paykunaqa por eso como ñiykiña avanza tecnología, chayllataña. Kunitan Elway como ñichkayki tiyapun maquina paypata propio. A veces arreglan, pantalonesta ruwan. (EFL.29.01.17)

Saben siempre, pero ellas no hacen. Ellas por eso como ya te dije la tecnología avanza, eso nomas ya. Ahorita mi Elva como te estoy diciendo ya tiene una maquina propia. A veces arregla ropa, hace pantalones. (Trad.)

Para Félix, sus dos hijas mayores, quienes, si han tenido instrucción formal, saben tejer, pero ellas ya no lo realizarán porque existen otras opciones de vida muy conectadas con la era de la tecnología. Aunque la mamá les heredó el conocimiento del tejido, las hijas romperán con la transmisión intergeneracional porque esto ya no les es útil. La modernidad está desplazando las costumbres y deteriorando la cultura ancestral. Con la migración la población joven se apropia de la tecnología como una herramienta para establecer negocios independientes en servicio de la sociedad urbana, como la hija de Félix quien tiene un negocio como costurera. De acuerdo con Félix, la tecnología se entiende como:

Félix: Chay yachay, a ver chay costurayta kay pantalones. Chayta ñawpaqtaqa phuchkamanta walletamanta ruwaq kanku, namanta oweja q’aytumanta. Chay karqa juk chhika culturaraq a. Chaypi almillata churakuq kanku, wakkunataq q’aytu pollerasniyuq. (EFL.29.01.17)

Ese saber, a ver como costurar estos pantalones. Antes eso sabía hacerse de lana, de bayeta, de la lana de oveja. Eso todavía era un poco de cultura pues. En ahí sabían ponerse vestido negro de bayeta, y otros con polleras de lana. (Trad.)

O sea, la tecnología es todo aquello que trae la modernización. Él hace notar que en el pasado la ropa se hacía manualmente en la comunidad, utilizando sus propios medios como la lana de oveja. En contraparte, ahora la ropa es industrial. La industria mediante la maquinaria y el conocimiento occidental expande la cosmovisión de la globalización a todas las latitudes, incluso en su comunidad natal. Por este motivo, sobre todo los jóvenes prefieren migrar de Kajka Pampa hacia las urbes para estar en sintonía con los nuevos modos de vida. La migración es producto de la desigualdad económica del sistema global (Micolta, 2005).

4.2.1.4. En busca de una educación de calidad

Dos de las cuatro familias que participaron del estudio, las familias Plata Vela y Vargas Vela, se trasladaron hacia Tarabuco en busca de una educación de calidad para sus hijos hace aproximadamente una década atrás. Situación muy común de los migrantes que viven ahí.

a) De Jumbate a Tarabuco

Los hijos de Valeriano Plata y Felicia Vela fueron migrando paulatinamente desde la comunidad Jumbate hacia Tarabuco por motivos de estudio. Los dos hijos mayores migraron para trabajar y estudiar simultáneamente, no obstante, ellos decidieron dejar a la escuela e irse a trabajar al interior del país. Posteriormente, la tercera hija Anselma migró a Sucre para estudiar desde tercero a sexto de primaria bajo la tutela de su hermano mayor. Luego, Anselma regresó a estudiar a Tarabuco, siendo bachiller el año 2016 y el año 2017 migraba nuevamente hacia Sucre para profesionalizarse estudiando secretariado mediante una beca de estudios desde la federación de campesinos. El año 2010, la cuarta y quinta hija fueron trasladadas hacia la escuela Rosalía de Tarabuco, mientras tanto los papás y los hijos menores vivían en la comunidad Jumbate. Finalmente, la familia en compañía de sus siete hijos menores decidió migrar definitivamente hacia Tarabuco. La razón de Felicia, madre de 45 años, fue:

Felicia: Es que ma yachachinkuchu kampupi. Chay cursollaman, chay cursollaman kutiykuchinku watan watan. Jinaspa qhichwallapupini parlapallanku wawastapis. Chayrayku kayman jampurqani. Profesorespis manasina yachachinkuchu. Ima nankupis watan watan kaypis. Jumbatepi ajina karqa a. Escuela kaptin ñuqa churarqani wawasniyta. Wawasqa escuelaman riq kanku a, chaymanta jampuni. (EFV.17.02.17)

Porque no enseñan en el campo. En ese mismo curso nomás, en ese curso nomas hacen volver año tras año. Además, solo en quechua les hablan a los niños. Por eso me vine aquí. Pareciera que los profesores ni siquiera enseñan. Que nomás harán aunque estés año tras año. Así era en Jumbate pues. Porque había escuela yo les puse a mis hijos. Los niños sabían ir a la escuela pues, de ahí me vine. (Trad.)

Es decir, la educación entre el campo y la ciudad era diferenciada. En el campo la instrucción era en quechua y en cursos multigrados. En Tarabuco cada grado tenía su propio curso y la instrucción era en castellano. Felicia, como madre, se sentía insatisfecha viendo que sus hijos asistían al mismo curso año tras año y no aprendían castellano ni otros conocimientos, poniendo en duda la capacidad de los maestros. De la misma manera, Valeriano, el padre de 51 años, dijo:

Valeriano: Wawasniyayku, wawasniy estudianankurayku a. Ñuqap wasiy Jumbatepi as patapi a. Kampis escuela, pero mana chaykamachu kampupi yachachinku. Mana as allintachu yachachinku a, ni parlayta castellanopi. Chanta mana escuela tukunkumanchu hasta colegiontinta. Kaypiri tukunkutaq directo colegioman yaykunku chayrayku chay casopi jampuni a. (EVV.09.02.17)

Por mis hijos, para que mis hijos estudien pues. Mi casa en Jumbate es un poco arriba pues. Aunque hay escuela, pero no enseñan bien en el campo. No enseñan bien pues, ni siquiera a hablar en castellano. Luego no hay el ciclo secundario para que terminen después de la escuela. En cambio, aquí directo al colegio entran cuando terminan la escuela, por eso en ese caso me vine pues. (Trad.)

El aprendizaje del castellano para sus hijos mediante la escuela era importante. Pero en ese entonces, la enseñanza se daba en quechua. Además, vio otra debilidad en la educación del campo, no contar con un establecimiento educativo hasta el bachillerato. En contraparte, Tarabuco contaba con dos escuelas y un colegio. Compartiendo la versión de los padres con respecto a la escuela de Jumbate, Anselma, tercera hija de la familia, dijo:

Anselma: Jumbatepi qhillarakuy karqa. Chaypi karqayku veinte. Wak cursowan tocawaq. Chay jukkunata suyaq kayku, qhiparichiwaq kayku profesora. Chay cursollataq repetichiwaq kayku. Chaymanta profesora docepaq faltachkaptin

yaykupuq cuartonman mikhunanpaq. Chay mana allin yachachiwaqchu kayku, chaymanta jampurqayku. Chantapis, jaqaypi qhichwallapi parlaq kani, ma yachaqchu kani castellanota. (EAV.18.02.17)

En Jumbate era una flojera. Ahí éramos veinte. Me tocaba con otro curso. A esos otros sabíamos esperarlos, nos hacía quedar la profesora. Ese curso nomás nos hacía repetir. Luego cuando faltaba para las doce la profesora se entraba a su cuarto a comer. Así no nos enseñaba bien, de ahí nos vinimos. Además, allá hablaba solo en quechua, no sabía castellano. (Trad.)

Según Anselma, quien había estudiado la primaria en Sucre, la escuela de la comunidad de Jumbate no era exigente y los cursos multigrados perjudicaban el avance con los presentes en el aula porque se esperaba a los demás para continuar. Asimismo, el compromiso de algunos maestros con los estudiantes era mínimo, las horas de enseñanza se reducían porque se realizaban actividades personales, como alimentarse. En la familia la migración fue una política lingüística para aprender el castellano como segunda lengua mediante el contacto lingüístico en la escuela y la sociedad urbana. En ese sentido, ellos conscientemente estarían buscando un bilingüismo. En términos de Calvet estamos presenciando la segunda etapa de la colonización lingüística, donde las masas buscan aprender la lengua de poder. En ese entonces, la fuente primaria del contacto de lenguas en la comunidad era la escuela, un espacio donde los padres esperaban que sus hijos aprendiesen la lengua dominante.

b) De Jatun Q'asa a Tarabuco

La familia de José Vargas y Claudina Vela migró hacia Tarabuco principalmente por la educación de sus hijos. El 2003 la primogénita Verónica empezó asistir al curso inicial que había en la comunidad. Sin embargo, el 2006 el servicio de educación y salud se clausuró por falta de alumnado en Jatun Q'asa. Entonces, paulatinamente los tres hijos mayores fueron inscritos al núcleo educativo de Paredón. Verónica asistió de cuarto a sexto, Maribel de primero a tercero y Néstor al primer grado. Además, la cuarta hija Celia fue trasladada a Kajka Pampa para vivir con su abuela materna y su tía.

El año 2010, los tres hermanos mayores asumieron la migración por estudios. Ellos se quedaban en la casa de su abuela materna en Tarabuco por un año en los días hábiles de la semana. Los viernes después de la escuela, se trasladaban caminando hasta la comunidad para estar con sus padres, posteriormente retornaban para ir a la escuela. Mientras tanto, los padres y el quinto hermano continuaban viviendo en la comunidad Jatun Q'asa. Tras un año de idas y venidas de los hijos, los padres decidieron migrar para estar cerca de ellos. Así, se fueron a vivir a la comunidad Kajka Pampa por un año donde la abuela les acogió. En ese entonces, los cuatro hijos de la familia iban a estudiar desde la comunidad Kajka Pampa a Tarabuco. Posteriormente, papá José acordó con el molinero de Tarabuco cuidarle su propiedad, lugar donde empezaron a vivir de inquilinos. Posteriormente, ellos compraron esa propiedad sacando un préstamo del banco. Con esa breve contextualización, abordamos las razones que los miembros de las familias tienen al respecto. De acuerdo con José, papá de 43 años:

José: Digamos astawan kampupi mana escuela allin karqachu. Chanta mana wawas yacharqankuchu, chayrayku a. Astawan por motivos wawasninrayku. Tumpatapis munaspa astawan jampurqani. Mana kampupi control kanchu, nitaq directorniyuq, ni ima. Ma control kanchu, jinapi profesora mostraqpapun juk pizarronpi, ya cuartonman yaykupun sirichkan chaypi, sirinan tiyan. Risaq wak ladoman, churamusaq wak ladoman ñirqani. Wawasniyrayku kaypi kachkani. Chanta wawasnikuraykupuni jampunku kampusmanta. Entonces ñawpaqri mana yacharqankuchu paykuna, manaña kikin ñuqayku kikin kananta jampunku. Ñawpaq tatasniykuri mana piensaqchu karqanku chayta. Chayjina mana ancha estudiostapis yacharqaykupis. Paykunaqa kawsallarqanku ajinapi trabajaspalla. (EJV.07.02.17)

Digamos en las comunidades alejadas no había una buena escuela. Entonces los niños no aprendían, por eso pues. Más por motivos de mis hijos. Queriendo un poco más me vine. En el campo no hay control, tampoco tiene director, no hay nada. No hay control, así la profesora les mostraba un pizarrón, luego se entraba a su cuarto para estar recostada ahí, tiene que recostarse. Así, dije voy a ir a otro lado, voy a poner en otro lado. Por mis hijos estoy aquí. Asimismo, por sus hijos siempre se vienen de los campos. Entonces antes ellos no sabían, la gente del campo se viene para que los hijos no sean igual que nosotros. Nuestros papás antiguos no sabían pensar eso. Por eso no supimos mucho del estudio. Ellos vivían así trabajando en el campo. (Trad.)

De acuerdo con José, la decisión suya como la de muchos otros comunarios procedentes de las comunidades campesinas para afrontar la migración hacia Tarabuco es por la educación formal de los hijos. Para José, en su generación y en las anteriores, la educación formal no formaba parte de la cultura de los padres quienes año tras año conservaban la vida ancestral en sociedades agrocéntricas. Empero, para los actuales padres la educación es parte trascendental para que los hijos no sean como sus antepasados, es decir, sin instrucción formal. José percibió diferencias en cuanto a la educación del campo con la ciudad. En las zonas alejadas la escuela carecía de un aprendizaje significativo en los estudiantes. Un factor para la migración es lo educativo (Vera, Gonzales, & Alejo, 2011). La enseñanza tenía un tiempo reducido frente al incumplimiento de funciones de los maestros, quienes se ocupaban de cuestiones personales. Frente al poco compromiso de los encargados con la educación de los niños de las comunidades indígenas, los padres decidieron salir de los territorios de origen. Asimismo, Verónica, la hija mayor de 19 años, determinó algunas diferencias entre la educación rural con la urbana:

Verónica: En Jatun Q'asa he estudiado hasta tercero, ahí pasábamos así en un aula nomás, la mitad era otro curso y la otra mitad era otro curso. Y así no entendíamos pues porque un rato nos explica a nosotros y luego se va a otros, digamos aquí es un aula, aquí otro curso, en la mitad otro curso, en la mitad otro curso se pasaba, en uno todos pasábamos con una profesora nomás. Allá las profesoras eran, solo han mandado a los que tienen hijos o las que estaban embarazadas. Las profesoras eran así y solo nos daban tarea, ni nos explicaban y luego nos decía “¡Ha! ¿Dónde están sus tareas? voy a revisar”. No sabíamos nada. Bueno en mi época más que todo. No sé cómo será que hemos pasado también, mi curso. Y cuando me vine a Paredón, ahí he aprendido poco pues ya. En Paredón ya he pasado con una profesora no más pasábamos los de cuarto. Ahí en Paredón también no nos enseñaban porque nos explicaban y se salían. Y cuando hay fiestas también unas semanas íbamos, pero no pasábamos porque se iban a tomar, hasta las diez por ahí pasábamos. Y luego, las profesoras se iban a tomar, a las fiestas se iban, así era. Mientras en aquí, cuando he venido aquí no era así, que sea fiesta o lo que sea, aquí pasamos. Y cuando me vine, aquí entre desde séptimo hasta sexto. Cuando estaba en séptimo no sabía la división, solo sabía de una cifra, no sabía más porque en Paredón no me enseñaron. Un año me aplacé aquí, perdí un año. (EVV.09.02.17)

Es decir, hay un desfase entre la educación del campo con la ciudad. La joven bachiller nos da a conocer la realidad de tres contextos, primero la comunidad alejada Jatun Q'asa, luego una comunidad sobre la carretera principal Paredón, finalmente el centro poblado de Tarabuco. En el primero, la escuela era multigrado, una maestra a cargo de los tres primeros grados de primaria. Tener a cargo un curso con tres distintos avances reduce las posibilidades que el alumno tenga una explicación y retroalimentación extensa. La desventaja se incrementaba porque la designación de los maestros para las comunidades alejadas era desproporcional, mujeres embarazadas o con hijos. En el segundo, la situación mejoró porque los estudiantes adquirirían conocimientos por contar con un maestro responsable para el cada grado. Sin embargo, los educadores incumplían los horarios de trabajo para realizar actividades recreacionales en las fiestas locales, haciendo que los estudiantes fuesen en vano desde las comunidades de origen. En el tercer contexto, el compromiso del personal encargado marcó diferencia con los anteriores porque los horarios de trabajo prevalecían y había mayor avance de contenidos. Por ejemplo, Verónica muestra el desequilibrio en la materia de matemáticas donde ella no sabía operaciones aritméticas más complejas por lo cual se aplazó un año. Asimismo, la cuarta hija de la familia dijo:

Celia: (Kampuman yachakuqkuna) ma atinkuchu. Terceroman A, E, I, O, Uta yachachinku. Kaypiqa manaña a. Terceropi dictadotaña ruwachikunku. Kaypi avanzayku, achkha hojasta avanzayku, tareajinata qukamullankutaq a. (ECV.01.03.17)

(Los estudiantes del campo) no pueden. A tercero les enseñan A, E, I, O, U. En aquí ya no pues. En tercero ya se hacen hacer dictado. Aquí avanzamos, muchas hojas avanzamos, también dan tareas pues. (Trad.)

Es decir, Celia, quien estudió desde primero básico en Tarabuco, ejemplificó que en tercero básico en Tarabuco ya saben leer y escribir, en cambio en el campo recién están aprendiendo el alfabeto. Además, la diferencia de edad entre los estudiantes de las comunidades con los de Tarabuco es diferente. Celia cursó el primero de secundaria en la gestión 2017. El primer día de clases su mamá le consultó como eran los cursos paralelos, entonces la adolescente respondió que el primero “C” los estudiantes eran mayores y

monolingües quechua hablantes. Es sabido en Tarabuco, que el paralelo C se caracteriza porque ahí ingresan los estudiantes de las escuelas del campo.

A partir de esas experiencias de vida, la razón de los padres para salir de sus comunidades es coherente porque de lo contrario sus hijos están en desventaja frente a los que estudian en la urbe. Además, consideramos que los padres deciden migrar a Tarabuco y no a otras zonas porque en muchos casos sus hijos tienen poco conocimiento del castellano, pues en las comunidades campesinas el quechua aún es la lengua materna y vehicular.

4.2.2. Situación migración en las familias

4.2.2.1. Antes no había migración en el campo

La vida comunitaria de antaño no conocía la migración. Así, Andrea lo expresó:

Andrea: Ñawpaqta ma riqchu kanku. Kaypi chay ñuqapis ma riqchu kani. Tarabucollamanpis ma riy yachaqchu kani. Mamay ma yachaqchu kachawayta. Imatataq purimunki ñiq. Wasinchikpi phuchkakuna. Chay awanawan ima p'achatapis ruwakuna. Kunan qhillapunkuña awayta, mañana awayta munankuñachu. Niña icharis phuchkankuñachu q'aytutapis. Unayqa phuchkanawan q'aytuwan p'achataqa ruwana kaq. Ima pollerata munanki blusata ima, kay phuchkanki, chayta awanki, chayta vendenki. Chaywan p'achata rantikuna kaq. Q'aykumanta, oveja q'aytumanta kaq. Kunanqa niña chayqa kanñachu. Puro lanallataña kunan usanku. Q'aytumantaqa trabajopuni ruway. Kunan millmatapis unaypi phuchkakun. Chay unayqa nana kaq a. kunanqa imataña mañana phuchkaytapis munankuñachu. Ripunku a. (EAC.21.01.17)

Antes no sabían ir. Aquí yo tampoco sabía ir. No sabía ir ni siquiera a Tarabuco. Mi mamá no sabía mandarme. Decía que vas a ir a caminar. En nuestra casa había que estar hilando. Con esos tejidos nos hacíamos ropa. Ahora ya tienen flojera tejer, ya no quieren tejer. Ya ni siquiera hilan la lana de oveja no ve. Antes, había que hacer la ropa de la lana de oveja. Si quieres una pollera y blusa más, esto vas a hilar, eso vas a tejer, eso vas a vender. Con eso había que comprarnos ropa. De lana, de la lana de oveja era. Pero ahora ya eso no hay. Puro lana industrial usan. De lana de oveja es trabajo siempre hacerlo. Ahora la lana de oveja en tiempo también hilas. Antes eso había que hacer pues. Pero ahora que pues ya ni quieren hilar. Se van pues. (Trad.)

Hace aproximadamente 30 años atrás, cuando Andrea era adolescente no salía de su comunidad de origen. En la cosmovisión de la mamá de Andrea la migración no tenía

espacio. No solía movilizarse ni siquiera a Tarabuco porque para los antiguos padres caminar y no estar en casa, era una pérdida de tiempo. Se priorizaban las actividades de la comunidad antes de migrar, en las mujeres esas tareas están relacionadas con el pastoreo, el tejido, las labores del hogar y el cuidado de los hijos. Así, los padres se encargaban de transmitir los conocimientos ancestrales para la vida en el campo. Las madres enseñaban a las hijas la realización de tejidos procesando sus propios materiales, las cosas del mercado como la lana industrial tenían poca influencia. El tejido era la fuente económica que se utilizaba para cubrir la compra de otras necesidades, como la ropa. En cambio, en la actualidad muchos padres permiten que sus hijos migren a temprana edad dejando de lado las costumbres y los saberes tradicionales. El tejido, conocido entre la gente de Tarabuco como ‘cultura’, está desvalorizado entre la juventud como fuente económica quienes no sienten la motivación de tejer porque prefieren migrar a las ciudades.

Sin embargo, debemos recordar que antes no sabían migrar porque no había el poder del conocimiento de otras realidades ni tampoco del castellano, como ya desarrollamos en el punto 4.2.1.1. Asimismo, José expresó “*ñawpaq kakullaq kanku kakullaq kanku, lugarninkupi kaq kanku. Chay ni mayta yachaspaqa kakullaq kanku*”. (Antes se estaban nomás, se estaban nomás, estaban en sus lugares. Así sin saber nada sabían estarse nomás) (EJV.07.02.17). Acotando los testimonios ya presentados, Genaro, originario de Kajka Pampa, expresó:

Genaro: Unay mana rinachu kaq. Manchikuna kaq a. Mana Tarabucollamanpis mana riq kankuchu, manchikuq kanku Tarabuco riyta. Mana ancha puriy yachaqchu kanku, mana escuelaman yakyuyuspa manchikuq kanku. Tarabucopi ch’itis achkha kaq kanku chaykuna maqakunallaq kanku. Kay kimraypi michiq kanku ovejasta, pastizal kaq. Ñawpa tropa tropa kariq kanku. Chay maqanakullaq kanku, chayta manchikuq kanku, ma riq kankuchu Tarabucomanpis. (EGE.24.02.17)

Antes no había que ir. Había miedo pues. Ni siquiera a Tarabuco sabían ir, sentían miedo de ir a Tarabuco. No sabían caminar mucho porque no entraron a la escuela tenían miedo. En Tarabuco había varios muchachos que sabían pegar. En la subida del camino sabían pastar ovejas, había un pastizal. Antes en grupos sabían estar.

Ellos sabían pegar, eso sabían tener miedo, no sabían ir ni siquiera a Tarabuco.
(Trad.)

De acuerdo con Genaro, en el pasado existía violencia física de parte de los jóvenes con educación que eran oriundos de Tarabuco, quienes a manera de pastar sus animales amedrentaban a los comunarios. Recordemos que Kajka Pampa limita al sur con Tarabuco. El camino para la comunidad pasa los huertos agrícolas que corresponden a la urbe. Nuevamente aparece el tema de la educación como un factor primordial. Los de comunidad aguantaban abusos y discriminación porque no tenían instrucción, sintiendo miedo para trasladarse incluso a Tarabuco, una urbe muy cercana. El miedo a los maltratos mantenía a la población en la comunidad, ante su condición monolingüe y de procedencia rural.

En la actualidad, la escolarización es un derecho al que la mayoría de la población accede de alguna manera. Los niños de la comunidad, quienes, a pesar de no contar con una institución educativa en la comunidad, se trasladan a pie hasta Tarabuco. Asimismo, las agresiones físicas no se visibilizan en el camino hacia Tarabuco.

4.2.2.2. Familia Esquivel – Pachacopa

Genaro Esquivel de 59 años y Cirila Pachacopa de 57 años se consolidaron como familia en la comunidad Kajka Pampa. La pareja de esposos, vivían solos sin la compañía de ninguno de sus hijos, manteniendo actividades agropecuarias. Ambos esposos no asistieron a la escuela. Pero, Genaro a diferencia de su esposa asistió a cursos de alfabetización cuando era adulto, además fue parte de la mesa directiva del territorio en reiteradas ocasiones, así él era el presidente comunal durante el 2016-2017. Ellos tuvieron seis hijos quienes culminaron el grado de primaria y son bilingües quechua castellano hablantes. En la actualidad, todos los hijos migraron, la primogénita hacia Tarabuco, los cuatro siguientes a Santa Cruz y la menor a Sucre.

Después de establecerse como familia, la esposa no migró en cambio el esposo si lo hacía eventualmente para complementar su economía. El esposo manifestó:

Genaro: Unay phutiy kawsana kaq a. Kunan tukuy imapis kallaña a. Unay mana kaqchu, ganakuspa purikuna kaq a. Ñuqapis ganakuspa purikuq kani jukninpi jukninpi wawasniyrayku. Ajina riq kani trabajaq. Cosecha tukurqapun riq kani a. Chanta llank'aq challanpullaqaq kani a. Riq kani kuka karpinasman. Monte ruwanasman, caña kut'unasman riq kani. (EGE.24.02.17)

Antes era una pena vivir pues. Ahora hay de todo pues. Antes no había, sabíamos caminar para ganar pues. Yo también sabía caminar para ganar en uno y otro lado por mis hijos. Así sabía ir a trabajar, cuando la cosecha se acaba sabía ir pues. Luego retornaba para volver a sembrar pues. Sabía ir las aporcaciones de la coca, a los trabajos en el trópico, a las cosechas de caña de azúcar. (Trad.)

Genaro hizo una comparación entre el pasado y el presente sobre las condiciones de vida en la comunidad. Por el contexto evidenciado en el punto 4.1.3., podríamos afirmar que antes no había servicios básicos accesibles como agua, luz, salud o educación. En años anteriores, para cubrir esos gastos familiares y entre otros, se daba una migración temporal masculina durante el descanso del ciclo agrícola después de la época de cosecha. Ese periodo se conoce como “*chiraw*”, es decir, verano o temporada seca. Durante esa estación del año, Genaro iba a trabajar en el cultivo de coca y caña de azúcar, además el desyerbamiento del monte en la amazonia boliviana. De modo que dejaba la comunidad por unos meses, pero retornaba a su territorio para sembrar y cosechar los alimentos del sostén familiar.

La pareja de esposos adoptó la migración temporal para la crianza de sus hijos. Pero, como sus seis hijos se fueron, Genaro ya no siente la presión de migrar. Manifestando:

Genaro: Kunan manaña rinichu. Kaypi puquykunawan kani, mantienekullaykuña. Imata awieneyman. Imata ripuyman, kaypi wañupusaq ñuqaqa. Ma avienenichu a. Costumbrasqa kani kay llank'anaman. Imata jaqaypi ñuqa runata muchachakamusaq qhasita. Kaypi trabajanay kachkan. Trabajoqa achkatapis, pisitapis vendeni. Chaypiri mana diyarito runap muchachun kamuyman. (EGE.24.02.17)

Ahora ya no voy. Aquí con la producción vivo, ya nos podemos mantener. Que podría acostumbrarme. Que me voy a ir, aquí yo voy a morir. Ya no me acostumbró pues. Estoy acostumbrado a la agricultura. Yo que voy a estar allá de muchacho de las personas en vano. Aquí tengo que trabajar. Mi cosecha sea poco o mucho lo vendo. Mientras ahí no, porque a diario estaría de muchacho de las personas. (Trad.)

Para Genaro, ahora el salir la comunidad para trabajar en la ciudad ya no es una necesidad, por eso ya no lo hace. No está dispuesto a ser el empleado de otras personas como lo hacía en el pasado. Generalmente, los migrantes se insertan en trabajos dependientes a la disposición de un jefe, esa idea no está en sintonía con las actividades que realizan en el campo. Genaro prefiere la agricultura como opción de vida porque siente que hay mucho que hacer además puede solventar los gastos que necesita. Ahora trabajo para el sostén de él y su esposa. De esa manera, Genaro quiere vivir hasta la muerte en su comunidad natal donde siente que hay mucho por trabajar.

Durante la estación de lluvia de 2017, los esposos mantenían actividades agropecuarias en lugares diferentes durante el día, desde las 10 de la mañana hasta el atardecer. Genaro llevaba una mochila en sus hombros donde estaba su comida y coca. Él cuidaba de sus tres burros a quienes solían llevar a terrenos donde trabajaba, lejos del hogar. Los burros llevaban en sus lomos los instrumentos de labranza de picotas y azadones sujetos con lazos de cuero. Él caminaba con dirección hacia el cerro, atravesándolo con premura mientras arreaba los burros. En cambio, Cirila se ocupaba del cuidado de las ovejas en compañía de sus dos perros y una radio a pilas. Durante, el pastoreo ella constantemente iba convirtiendo la lana de las ovejas en hilos que se acumulan en la rueca. Ellos pasaban todo el día fuera del hogar. Cirila regresaba primero, ella encorralaba a las ovejas en su corral de piedra. Para luego, dar de comer mazamorra a los perros. Posteriormente, ella se preparaba para cocinar la cena, una sopa de verduras o mazamorra de granos. Mientras va preparando la comida, ella salía a las afueras de su casa para esperar a Genaro. El motivo era la cría de burro quien se adelantaba corriendo para comer el sembradío de cebada que ellos tenían a lado de la casa. Una vez que Genaro aparecía en la lejanía del cerro, ella dejaba lo que está haciendo para ir a atajar la cría del burro. Así, ambos encerraban a los animales e ingresaban al hogar. Durante la noche, la pareja de esposos se quedaba en el cuarto principal que tenía el piso de cemento. En este espacio había tres camas, una de los padres y en las otras estaban desocupadas. Asimismo, tenían un equipo de sonido y una radio

grande sobre una mesa que estaba cubierto con un mantel celeste. En la parte baja de la mesa estaban acomodados cueros secos de ovejas que se utilizaban para sentarse en el piso. En uno de los extremos estaba la cocina a gas de cuatro hornillas. En los extremos estaban los alimentos que se usaban para cocinar. Al frente de la cama de los padres, se encontraba el televisor que tiene conexión satelital y ahí abajo estaba un equipo de DVD. Usualmente, los padres encendían el televisor para mirar esporádicamente porque más se entretenían conversando. En efecto, la pareja de esposos tenía muchas actividades que realizar.

Cuando consultamos sobre los hijos de la familia, Cirila nos dijo que los seis se fueron gradualmente cuando ellos acababan la escuela. Sobre el tema, Genaro expresó:

Genaro: Wawasniy ripunku Santa Cruzman a. Chay quinceniuyqcha, diesiseisniyuqcha ripunku. Wasisniyuq kanku chaypi. Imataña jampunqanku a. A vecesllaña afan afan jamurinku, kutiripunku, mana karinkuchu wakinqa, wakinqa juk ratulla kaska ripunku. (EGE.24.02.17)

Mis hijos se fueron a Santa Cruz pues. Mis hijos se fueron con 15 o con 16 años. Ya tienen casas allá. Que ya se van a venir pues. A veces vienen con premura, luego se van, algunos no se quedan, otros están un rato y se van. (Trad.)

Los hijos de la familia Esquivel – Pachacopa migraron de la comunidad cuando tenían 15 o 16 años, eso sucedió hace aproximadamente tres, dos y una década atrás. Por la declaración del padre, podemos evidenciar que existe una desconexión de los hijos con su tierra natal porque ellos visitan a sus padres de manera rápida y esporádica. Los hijos mayores ya se consolidaron en las ciudades donde adquirieron viviendas propias. Por eso el papá es consciente que ellos no regresaran. Frente a la decisión de dejar la comunidad de origen definitivamente, le consultamos a Cirila si ella había dejado partir a sus hijos sin objeción, entonces nos dijo:

Cirila: Pero imapaq atajasaq kaypi ma kawsay kanchu. Juk ladopi kunan tiyan. Kaypi ñuqawan kankuman karqa, kayjina ñuqallayku kay wasillapi kaska, wawasninpis phutiya purinkunman. Kunanri sayachikunku jaqaypi. Wasista ima ruwachikunkuña. Mich'akuyma karqa, ama riychikchu ñiyma karqa. Kaypi sufrichkankuman karqa. Aqna phutiy kay kampupi kachkanchik. (ECP.28.01.17)

Pero para que voy a atajarlos si aquí no hay vida. Ahora en otro lado hay vida. Si hubiesen estado conmigo aquí, así como yo estando solo en casa, hasta sus hijos

también hubieran caminado una pena. Ahora ya tienen propiedades en allá. Ya se hicieron hacer casas. Si me hubiese opuesto, si les hubiese dicho no vayan hubiesen estado sufriendo aquí. Así, una pena es que estamos en el campo. (Trad.)

Cirila no encontró motivos para atajar que sus hijos se fuesen de la comunidad porque considera que en el campo no hay vida, no hay dinero. Los sistemas de producción no logran solventar las necesidades económicas. Esas carencias causan sufrimiento y tristeza. La agricultura dejó de ser sostenible por la no producción. Se concibe al campo como una desventaja frente a otros lugares. Por ende, no encuentra justificación por la que hubiese retenido la partida de sus hijos porque vivir en el campo es sinónimo de pobreza. Si los hijos se hubiesen quedado, ellos hubiesen dedicado solo a la agropecuaria como lo hacen sus padres. De esa forma, el círculo de pobreza se hubiese repetido para los nietos de la familia. En cambio, con la migración definitiva los garantizaron su estabilidad económica al punto que ya cuentan con viviendas propias.

La brecha económica que existe entre el campo con la ciudad es motivo suficiente para que los padres dejen partir a sus hijos aun sabiendo que ya no regresaran a vivir con ellos. Los hijos de esta familia son migrantes definitivos, decisión que los padres respaldan.

4.2.2.3. Familia Llajsa – Carrillo

Félix Llajsa de 49 años y Andrea Carrillo de 43 años vivían en el sector de Chawpi Loma, comunidad Kajka Pampa, manteniendo actividades agrícolas. Los papás hicieron los primeros cursos de escolaridad. En la familia, la esposa es monolingüe hablante quechua aunque si entiende castellano. En cambio, el esposo y los hijos son bilingües quechua castellano hablantes. La familia tuvo tres hijos dos mujeres y un varón. La hija mayor migró después de terminar la escuela, hace 6 años atrás. La hija del medio empezó a migrar temporalmente durante el receso pedagógico el año 2016. No obstante, ella y el hijo menor continuaban estudiando la secundaria en Tarabuco.

Ambos esposos migraron cuando a un inicio del matrimonio a Santa Cruz para trabajar en la cosecha de caña de azúcar, ‘la zafra’. Andrea nos relata por qué no se quedaron:

Andrea: Ñuqa ma riyta munanichu. Temporalsitulla riyta munani. Unay rinay karqa ñuqapis, mayk'a wataña Santa Cruzpi quedakapuna ñiwarqa. Ma munarqanichu ñuqa. Ma gustawanchu Santa Cruz. Manapuni riymanpunichu ñuqaqa. Temporalsitulla riyta munani, chanta mana. Awienekhasqa kaywan kani. Heladerajina kaypi kakullanchik. Mana ancha chirimantapis abrigadasqa kakullanchik kaypiqa. Jaqaymanta ñuqapuni jampurqani kayman. Ma awienenichu jaqaypi, ancha calor a. Chanta ukhuniqipuniqa grave aywirinku mosco, ch'uspi a, montepiqa. (EAC.21.01.17)

Yo no quiero ir. Temporalsito nomas quiero ir. Hace tiempo yo también tenía que ir, cuantos años ya serán que (mi esposo) me dijo nos quedaremos en Santa Cruz. Yo no quise. No me gusta Santa Cruz. Yo no iría a vivir siempre. Quiero ir por temporaditas, luego no. Ya estoy acostumbrada con esto. Aquí nos estamos nomas como en una heladera, no sufrimos del frío si estamos bien abrigados. Yo siempre me vine de allá a aquí. No me acostumbré allá, hace mucho calor pues. Además, en el monte hay muchos mosquitos. (Trad.)

Entonces, por decisión de la esposa, la familia Llajsa-Carrillo retornó a la comunidad. Andrea presenta el clima como un factor por el que no pudo adecuarse. Los lugares donde migraban cuando eran jóvenes eran hacia la amazonia, un escenario totalmente diferente a la zona andina. El clima del territorio de origen es frígido, en cambio el de destino es cálido. Ellos fueron al campo del oriente boliviano donde los mosquitos abundan. A pesar de esos cambios, el esposo estaba dispuesto a establecerse ahí para afrontar la migración definitiva. No obstante, Andrea regresó a vivir en la comunidad adoptando la migración temporal. Sobre su situación migracional actual, ella nos dijo:

Andrea: Ñuqa kay chiraw tiempolla riy yachani. Kay tiempoqa ma yachanichu. Ancha calor kunanjina ari. Chay Santa Cruzpi, kay febreropi, kay marzopi, grave calor a. Ñuqa kay chiraw tiempolla riy yachani chayta. Qayna watapis rini, casi iskay semana karispa jampullanitaq. Vendenawan rini kaymanta. Apani pitota, apani hawas jank'ata, apani sara pitota, trigo pitota. Kaypi puquchisqayta apani, vendemuni jaqaypi. Mercadosman apani mercado Abastoman, Ramadasman ima. (EAC.21.01.17)

Yo sé ir solo en temporada de verano. En este tiempo no sé ir. Como ahora hace mucho calor pues. En Santa Cruz en febrero y marzo el calor es grave pues. Por eso yo solo sé ir en tiempo de verano. El año pasado también fui, casi estuve dos semanas luego me vine. Con cosas para vender voy de aquí. Llevó pito, tostados de haba, pito de maíz, pito de trigo. Lo que hago producir aquí llevó a vender allá. Llevó a los mercados del Abasto y la Ramada. (Trad.)

Entonces, podemos indicar que en años anteriores, ella realizaba una migración del campo al campo para vender su mano de fuerza, empero ahora ella se traslada a las ciudades para la vender su producción. Hay un tiempo determinado para efectuar la migración temporal, el '*chiraw*', el verano o época después de las cosechas. La familia mantiene la agricultura entre los meses de noviembre a mayo, posteriormente, Andrea tiene la posibilidad de viajar para ir a vender los productos transformados típicos de la zona andina, el pito de maíz o trigo y tostado de haba. Ella va a comercializar sus productos a los mercados populares del Abasto y la Ramada ubicados en Santa Cruz. Asimismo, podemos identificar a estos lugares como apropiados para quienes tienen dificultades con el castellano porque Andrea nos indicaba en una conversación informal que en sus interacciones comerciales de sus productos usualmente utiliza el quechua pues, aunque si bien entiende el castellano, su limitante es la oralidad. Suponemos que la inserción del quechua en estas actividades es viable por el alto índice migratorio de la zona andina en la región de Santa Cruz.

La migración temporal cumple una función importante no solo en la familia de Andrea, sino también en la comunidad. Al respecto, Andrea afirmó:

Andrea: Kaypiqa rinchik ajina vendespa chanta kay verano tiempo ganakuq rinku a. Qharis ganakuq rinku. Chaypiwan kawsanchik chanta ma alcansanchikchu. Q'ala vendeptiyki imawan kawsallankitaq. Ni cosechallaykipiwan, ma achkhachu llusqin i, mikhukunankupaq chaylla a, pisi. (EAC.21.01.17)

En aquí vamos a ver los productos locales a otras zonas y en tiempo de verano van a ganarse (dinero) pues. Los hombres van a ganarse. Con eso más todos vivimos porque de otra forma no alcanzamos. Si lo vendes todo con que vas a vivir. Solo con la cosecha, no hay mucha ganancia pues, para su alimentación nomas es pues, es poco. (Trad.)

Actualmente, la migración temporal de los adultos complementa la economía del campo. Tanto hombres como mujeres salen de la comunidad después de la época de cosecha. La migración supone la ganancia de dinero para sostener la manutención familiar frente a una producción local limitada, que solo cubre el autoconsumo cuando se tiene hijos. Por ese

motivo, Andrea hacía phiri de trigo y quinua para vender ambulando durante las ferias dominicales de Tarabuco.

En el hogar el esposo sale constantemente de la comunidad para asumir trabajos en construcción en las ciudades, él no espera la llegada de la época de cosecha. En los meses de enero y febrero del 2017, Félix se encontraba en la comunidad solo los domingos y los demás días hábiles estaba trabajando de obrero en la instalación de gas domiciliario en el municipio de Tomina bajo contrato. Él regresaba a su hogar cada dos semanas, especialmente los sábados por la tarde y se iba al día siguiente por la tarde. Mientras tanto, su esposa y su hijo menor se quedaban en la comunidad cuidando de sus animales (un par de bueyes, tres cerdos y un par de pavos) y los cultivos (papa, quinua, haba, alverja, trigo y cebada). Para Félix, vivir en la comunidad implica trabajar la tierra temporalmente y salir hacia otras regiones el mayor tiempo posible. Las actividades locales como el pastoreo se relegan. Sobre este tema, Félix añadió:

Félix: Ñuqa vendepuni chiwitasniyta, ovejitasniyta descanso kanarayku. Ancha molesto, ma gustawanchu. Mejor rantikunay aychata, es eso mejor. Avanza tecnología, ¿no ve? Manaña oveja michina gustawanchu, es un atraso. Chaypi imata ruwanchik warmi llanqhata chaypi veinticinco ovejas treintarayku dia ch'isiyachkan. Chayrayku tecnologia avanza. (EFL.29.01.17)

Yo vendí a mis chivitas y ovejitas para que esté en descanso. Es muy molesto, no me gusta. Mejor es comprarme carne, es eso mejor. La tecnología avanza, ¿no ve? Ya no me gusta pastar ovejas, es un atraso. Ahí qué hacemos, la mujer en vano ahí por 25 o 30 ovejas pasamos todo el día hasta el atardecer. Por eso la tecnología avanza. (Trad.)

Es decir, Félix como migrante temporal cambio de pensar frente a la mayoría de los comunarios, quienes mantienen el pastoreo. Según su percepción mantener el medio de vida tradicional es un atraso, el cual se soluciona con la inserción al mercado laboral moderno mediante la migración. Al tener un trabajo se tienen horarios fijos en cambio la crianza de animales continúa todos los días, sin descanso y sin sueldo. Lo que antes era un medio de vida ahora se convierte en opcional y molesto, frente a la existencia de otras opciones de vida en las ciudades.

Aunque la familia ya no tenga animales de pastoreo y migre eventualmente a otras regiones, ambos esposos están seguros de continuar viviendo en el sector Chawpi Loma, comunidad Kajka Pampa. La migración definitiva no está planeada todavía. Félix expresó:

Félix: Pero ñuqa kaypi tukukapunay tiyan. Ñuqaqa es que yachani notakuni kaypi aire, wayra llimphito. Chantapis sanota samakuni, ni ima ma molestawanchu. Ni juk ruido ma molestawanchu ¿Sí o no? teleta jap'ichikuni, mana munaspa k'aq apago, listo me duermo. Eso es, chayrayku ñuqa kaypi tukukapusaq, yaku kapuwan, luznin kapuwan, lo que me falta gas domiciliario, nada más. (EFL.29.01.17)

Pero yo tengo que acabarme aquí. Yo sé porque notó que aquí el aire, el viento es limpiecito. Además, respiro sano, no me molesta nada. No me molesta ni un ruido ¿sí o no? prendo la tele y si no quiero lo apago, listo me duermo. Eso es, por eso yo aquí terminare, tengo agua, tengo luz, lo que falta es gas domiciliario, nada más. (Trad.)

La economía no lo es todo para Félix porque ve las ventajas de vivir en el campo, donde no existe contaminación medioambiental ni auditiva. Además, la comunidad se está modernizando porque se puede acceder a los mismos servicios básicos que en las ciudades, agua, luz eléctrica, televisión satelital, esperando la posibilidad de tener conexiones de gas domiciliario en un futuro.

La pareja de esposos tuvo dos hijas y un hijo, quienes tenían 22, 16 y 12 años el 2017. En nuestras visitas las dos hijas mayores no se encontraban en el hogar, estaban en Santa Cruz. La primogénita había migrado hace siete años atrás de la comunidad dejando de estudiar. En cambio, la hija del medio había migrado por primera vez temporalmente aprovechando el receso pedagógico, ella regresaría para cursar el cuarto de secundaria en esa gestión. El único que estaba en el hogar era el niño. Andrea nos compartió cómo su primogénita migró:

Andrea: Ma munarqachu estudiayta, ma munarqachu. Imapaq estudiasaq, empleadallataq kachkanku ñispa ma munarqachu. Estudiantes empleadallapitaq trabajachkanku. Imatapaq llanqhas qullqi tukunkichik ñipuwarqayku. Llanqha qullqi gastallachisayki ñiwarqa. Colegio tukuqkuna empleadallapitaq trabajachkanku ñiwarqa. (EAC.21.01.17)

No quiso estudiar, no quiso. Diciendo para qué voy a estudiar si igual de empleadas están, no quiso. Las estudiantes igual están trabajando de empleadas. Nos dijo para que en vano van gastar dinero. Me dijo en vano te voy a hacer gastar dinero. Me dijo si las que terminan el colegio igual terminan trabajando de empleadas. (Trad.)

Es decir, para migrar la adolescente asumió la deserción escolar de la secundaria. Ella no encontraba motivación para seguir su formación educativa porque tenía el previo conocimiento de un futuro donde las jóvenes del campo, aunque hayan terminado la secundaria igual trabajan como mano de obra, en el caso de las mujeres como empleadas. La educación no responde a las necesidades de la comunidad ni tampoco garantiza una profesionalización, pero sí un ascenso económico al asumir la migración. La educación da insumos elementales para que los jóvenes provenientes del campo puedan optar por trabajos que no demanden conocimientos técnicos o fuerza bruta, como los padres asumían en el trabajo de la cosecha de azúcar, sino trabajos livianos en las zonas urbanas o peri urbanas. Con ese pensamiento, Elva salió de la comunidad a pesar de la oposición de sus padres, quienes, si apuestan por la educación, por eso matricularon a los dos hijos que viven con ellos en los cursos secundarios.

Sobre la migración de la primogénita, Félix nos dijo:

Félix: Migración totalta ruwapunqa waway, chay juk kaq. Elva ma kutimunqachu, ratos jamunqa ratos ripunqa. Jaqaypiqa primero trabajakurqa costureriapi. Chaymantaqa trabajakun empleada doméstica, colombianuspapi trabajarqa, ahí pagaban casi 2800. Chaywancha sayachikun mercaderiata. Kunan mañana ma trabajakunñachu payqa. Wawitasnin kapunña, mañana trabajanñachu. Por eso como ñiykiña avanza tecnología chayllataña. (EFL.29.01.17)

Mi hija afrontará la migración total, mi otra hija. Elva ya no va a volver, vendrá a ratos pero luego se irá. Allá ella primero trabajó de costurera. Luego trabajó de empleada doméstica, trabajó en colombianos, ahí pagaban casi 2800. Con eso será se hizo parar mercadería. Pero ahora ella ya no trabaja. Ya tiene hijitas, ya no trabaja. Por eso como ya te dije la avanza tecnología, es nomas ya. (Trad.)

Es decir, Elva la hija mayor de la familia ya no regresará a la comunidad porque estableció su familia en su nueva residencia, migró totalmente hacia Santa Cruz. En los años de migración, la hija fue cambiando de trabajos en diferentes áreas como la costura, los

trabajos del hogar, el comercio. Con la ganancia mensual y la experiencia en esos oficios, la hija ejerció un negocio propio para componer prendas de vestir a través de una máquina de costura. Para Félix, los avances tecnológicos y la inserción al mercado en las ciudades troncales es futuro de los jóvenes. En ese sentido, la hija mayor está consolidando un nuevo hogar en Santa Cruz.

4.2.2.4. Familia Plata – Vela

Valeriano Plata de 51 años y Felicia Vela de 45 años tuvieron diez hijos. Ellos mantenían actividades pecuarias en huertas cercanas al centro urbano y continúan con el trabajo de la tierra en las comunidades de origen de ambos esposos, Kajka Pampa y Jumbate. Los papás no tuvieron acceso a la educación, en cambio los hijos sí. Los dos hijos mayores migraron cuando eran adolescentes. En el 2017, uno de ellos se encontraba en Santa Cruz y la otra en Brasil. La tercera hija asumía una migración por estudios. Los demás siete hijos vivían con sus padres en una casa alquilada cerca de la plaza principal de Tarabuco, desde el 2010 hasta el presente. Todos los miembros del hogar son bilingües quechua castellano, en cambio la mamá entiende castellano, pero no lo habla.

La mamá del hogar mantiene una relación sindical con su comunidad natal Kajka Pampa, aunque da a conocer que como familia nunca llegaron a establecerse en la zona.

Felicia: Ma, tataypata mamaypata karqa. Kunan manaña kaptin ch'inllapuchkanñacha. Ni pi rinchu. Manaña rinkuñachu. Wakin ripunku Santa Cruzman. Tawa qhari, tawa warmi karqayku. Ripunku ni kutimunchu. Doceyuq kasi treceyuq Santa Cruz ladoman ripunku. Juch'uymanta pacha casi ñuqapis mana chaypichu kani. Kaypi ajina papasuy achkha wawas kaq chanta aqna runas kamachinipuni, aqna runas kamachikniqpuni kaypi kawsaq kani. Ñuqa jina juch'uymanta pacha achkha wawas kaptiykuqa ajina papasuy waq ladosman mañakuwaq, ajinapuni kawsakuq kani. Chanta diesciseteykamacha chaypi karqani. Chaymanta ripuni iskaychapuspa, ripuni Cochabambaman. Iskay watata ripurqayku, killapaq rirqayku. (EFV.17.02.17)

No, de mi papá y de mi mamá era (la casa de Kajka Pampa). Ahora como ya no hay nadie debe estarse silenciando. Nadie va. Ya no van. Algunos se fueron a Santa Cruz. Éramos cuatro hombres y cuatro mujeres. Se fueron y no volvieron. Se fueron con 12 o 13 años a Santa Cruz. Yo también desde pequeña no estuve ahí. Como éramos muchos hijos aquí mi papá nos dejaba bajo el servicio de otras

personas, así en el mandato de otras personas siempre sabía vivir aquí (Tarabuco). Mi papá nos prestaba a otras personas desde pequeños porque éramos muchos hijos, así siempre yo vivía. Luego, hasta mis diez y siete años estuve seré ahí. De ahí me fui cuando me junté, me fui a Cochabamba. Dos años nos fuimos, aunque planificamos solo un mes. (Trad.)

Es decir, la conexión que Felicia tiene con Kajka Pampa se debe a la propiedad de sus padres quienes ya fallecieron. Ella y sus siete hermanos migraron del campo. Sus hermanos se fueron de adolescentes hacia Santa Cruz, nadie regreso. Quedando su casa deshabitada, en silencio. Solo en temporadas de siembra la familia de Felicia acude a Kajka Pampa. La migración de ella y de sus hermanos se dio por necesidad económica porque sus padres no podían mantenerlos. Por ejemplo, Felicia bajo el consentimiento de sus padres desde pequeña vivió a préstamo en otras familias en Tarabuco. A los diez y siete años de edad, ella conformó un hogar con Valeriano. En ese entonces, ellos como familia decidieron migrar temporalmente por un mes. No obstante, ellos se quedaron en Cochabamba por el lapso de dos años.

De acuerdo con su esposo Valeriano, él previamente ya tenía varias experiencias migratorias a algunos lugares de Chuquisaca, Santa Cruz y Cochabamba. Cuando migró con su esposa a Cochabamba, él trabajó de obrero en una fábrica de ladrillos. Aunque, la intención como familia era establecerse en otra zona, ellos tuvieron que regresar a la comunidad de Jumbate, territorio natal del esposo. Sobre este tema, Felicia nos indicó:

Felicia: Abuelitan karqa sapitan a, chayman jamurqayku. Mana familian karqachu. Sapitanpuni kaq. Chayrayku jampurqayku. Nipuni jampuymanchu karqa. Jampiwaraqykucha imachus. Chanta jampurqayku. Chanta nicha jampuymanchu, mana kakuy atiqchu kani, chanta jampuyku. Mana kayjina gustu kaqchu kani. Ch'isiyarqunanta ma munaqchu kani. Jampichisqa jina kanchik ñinku. Animonchikta waqllachinku jampiriwan. Chay niqta mana kakuy atinchikchu. Mana ch'isiyarqunanta munaqchu kani. Imaynacha kaq kani. Ñuqalla jina kani. Chanta jaku ripuna, ripuna ñini. Semanata jina karqani, mana kakuyta munarqanichu. Chanta allinllaña kaypi kani. (EFV.17.02.17)

Su abuela estaba sola pues, a eso vinimos. No tenía familia. Era solita siempre. Por eso nos vinimos. No me hubiese venido siempre. Será que nos curaron. De ahí nos vinimos. Pues no me hubiese venido, no podía estarme, por eso nos vinimos. No podía estar a gusto como ahora. No quería que anochezca. Somos así cuando nos curan dicen. Nuestro ánimo hace llamar con el curandero. De ahí no podemos

estarnos. No quería que anochezca. No sé cómo sabía ser. Yo nomás era así. Luego dije vámonos, vámonos. Una semana estaba así, no quería estarme. Luego aquí ya estaba bien. (Trad.)

De acuerdo con la cita, el motivo para retornar fue familiar pues la abuela de su marido vivía sola y necesitaba de atenciones en la comunidad Jumbate. Felicia se sentía mal en Cochabamba por ello supuso que la abuela le hizo una curación espiritual para atraerla a la comunidad, caso contrario ella no hubiese retornado, no tenían intención de regresar. Entonces, ella sentía intranquilidad durante las noches por el lapso de una semana, al percatarse de su condición ella solicitó insistentemente retornar a la comunidad. Cuando retornaron a Jumbate, la inestabilidad espiritual desapareció. Al retornar la familia a la comunidad de Jumbate, ellos retomaron las actividades del lugar. Felicia manifestó:

Felicia: Jina ovejitasta michini kampupi, chaylla a. Jina mikhuna wayk'uspalla, ni imata ruwanichu a. Kampupiqá ni imata ruwakunchikchu. Phutiya awana phuchkana, chaylla a. Kampupiqá paylla trabajamuq. Kampupi ni imaman ruwakuqchu qullqita. Jinapis ovejatapis uywakusqayku, wallpatapis uywakusqayku, atuq kutuq chaypi. Atuq tuta oveja corralmanpis yaykuq. Wallpata k'alitata tukun atuq. Imataña ñuqa kunan kayta ruwachkani chanta yaykupusaq, jina yaykupurqani. Kaypi ruwaysikuni. Kampuman astawan karinpunitaq. Pampapi manapuni ni imamanta kanchu qullqi. Kaypi ruwananchik tiyan. Tukuy ima ruwananchik tiyan a. Ruwaysikunapaq kan, chayta ruwaysikuspa kanchik a. Cigarro ruwanapis kan, cigarrota ruwananchik. Chay cigarro ruwana astawanpuni mayor partiqa kaypi. (EFV.17.02.17)

En el campo así pasteó ovejitas, eso nomas pues. Así cocinando comida, no hago nada pues. En el campo no nos hacemos nada. Una pena hay que tejer e hilar, eso nomas. En el campo él nomas trabajaba. En el campo se hace de nada dinero. Además si bien criábamos ovejas, gallinas, el zorro lo terminaba ahí. El zorro entraba al corral de noche. El zorro termina a toditas las gallinas. Que yo estoy haciendo aquí mejor me iré a la ciudad, así me entré. Aquí ayudo a hacer. Comparado con el campo siempre hay algo más. En la pampa no hay de nada dinero. Aquí hay que hacer. De todo hay que hacer pues. Hay para ayudar a hacer, así estamos ayudando aquí no. hay para hacer cigarros, cigarros hacemos. La mayor parte que vive aquí hace cigarro. (Trad.)

De acuerdo con el testimonio, volver a vivir en la comunidad le hizo visualizar ciertas desventajas del campo con lo económico. Las actividades de la mujer son limitadas al pastoreo, tejido y quehaceres del hogar. Se carece de la posibilidad de generar recursos mediante otros trabajos. Ella no vendía sus tejidos en ese entonces, ni tampoco ahora porque

cree que los precios son módicos. Esta situación se empeoraba porque la crianza de ovejas y aves de corral era afectada por el zorro. En el campo su marido era quien mantenía los gastos del hogar. Por ello, la familia decidió migrar nuevamente para establecerse en el centro poblado de Tarabuco de manera definitiva por la situación desfavorable tanto en lo económico como en lo educativo, este último aspecto lo abordamos en el punto 4.2.1.4.

Con ese propósito la familia migro a Tarabuco por etapas. De acuerdo con la sexta hija, Victoria, ella y sus padres se quedaron en la comunidad mientras su hermano mayor y la tercera hermana viajaron a Sucre, además la segunda, cuarta y quinta hermana se quedaron en Tarabuco bajo la tutela de una familia. Posteriormente, la segunda hija desapareció migrando hacia Santa Cruz. Consecuentemente, los papás se trasladaron a Tarabuco para vivir en compañía de su tercera, cuarta, quinta y sexta hija. De la siguiente manera, Victoria recordaba:

Victoria: Juk wasipi jaqay patapi karqayku. Chaypi yanapanata qhasilla munaq tatayta. Chaymanta yanapamuq igual alquilerta kikillantataq pagaq. Ma tatayman pagaqchu qullqita. Chaypi juk runa wasinpi tiyaq kayku. Chay mana tatayman pagaqchu qhasillata trabajachimuq y ñuqayku bueyesninta qhatiq kayku. Ñuqaykuta ma imata uywanaykutaq munaqchu. Paypata qhawapunayku munaq. Siete añosman llusinpurqayku. Chaymanta kay jawaman jampurqayku. Chaypi ma yaku karqachu, chaymanta kayman jamuyku. (EVV.17.02.17)

Estábamos en una casa allá arriba. Ahí quería que mi papá ayude de gratis. Aunque le ayudaba igual pagaba alquiler. No le pagaba dinero a mi papá. Ahí vivíamos en la casa de un hombre. Él no le pagaba a mi papá, le hacía trabajar en vano y nosotros íbamos a pastar sus bueyes. No quería que nosotros criemos nada. Quería que cuidemos de él. Nos salimos de ahí después de siete años. Luego nos fuimos a las afueras pero ahí no había agua, de ahí nos vivimos aquí. (Trad.)

La condición en la que se establecieron en Tarabuco era de servidumbre, un trabajo gratuito y aún ello pagaban la renta de la casa. El papá trabajaba en la agricultura y los hijos sostenían la pecuaria, restringidos a continuar con sus actividades. Después de siete años, la familia se trasladó a otra vivienda la cual no tenía acceso a agua. Finalmente, llegaron a la tercera vivienda donde viven en alquiler.

Hasta el momento la familia tuvo que vivir en tres lugares distintos en alquiler. La familia vivía en una casa independiente ubicada a cuatro cuadras de distancia de la plaza principal. La familia ocupa un cuarto grande que es el dormitorio, una cocina pequeña, un corral de animales y un patio recubierto de piedra. Ahí encontraron formas de generar recursos monetarios ayudando a los demás o elaborando cigarro tradicional como un negocio propio.

Tarabuco es un centro receptor de las familias migrantes del campo, pero de la misma manera es un expulsor de jóvenes instruidos hacia ciudades del interior o del exterior. Tal cual, Valeriano expresó:

Valeriano: Kunitan kay mana paranchu chayrayku wak ladoman runa ripun. Qullqi ma kanchu ni mikhunapaq. Kunitan Tarabucopi ni yaku pacha ma kachkanchu, yaku medisqita chamuchkan. Ripunapaq juk partepi. Kunan achkha familiawan kachkanki achkhallataq tomanaykipaq achkhallataq necesitakun. Yaku semanapi jukllata surumun. Chay mana alcanzanchu. Chay casorayku ripuchkanku runapis. Mana paraptin kunitan mikhunapis puqunan mana puqunan mana yachakuchkanchu. Manapuni paraptin ma llusinqachu. A la fuerza chayrayku sufrinata ripuna. Mask'anku vidata tukuy imapaq. Estudiantkupaq faltakuchkan qullqi, mikhunankupaq, ropankupaq, tukuy ima. A la fuerza, obligatorio maymanpis rina. Atispa mana atispa parlayta parlanayki tiyan. Aymaristuwanpis maqanachikunayki tiyan. ¿Ima nasun? Aguantana tiyan. ¿Imarayku? Ganakunarayku, wawasninchikrayku, ñuqanchikrayku, familianinchikrayku. (EVV.09.02.17)

Ahorita no está lloviendo por eso la gente se va a otro lado. No hay dinero ni siquiera para comer. Ahorita en Tarabuco no está habiendo agua, el agua está llegando medido. Es para irse por una parte. Ahora estamos con una familia extensa igual se necesitan harta agua para que tomes. El agua solo chorrea una vez por semana. Eso no alcanza. Por ello la gente también se está yendo. Ahorita que no llueve no se sabe si va o no producir para comer también. Si no llueve siempre no va a salir. Por eso a la fuerza en vez de sufrir hay que irse. Van a buscarse la vida para todo. Está faltando dinero para que estudien, coman y la ropa, para todo. A la fuerza, obligatorio a donde sea hay que ir. Poder sin poder igual el idioma tienes que hablar. Aunque sea con un aymara tienes que hacerte pegar. ¿Qué vamos a hacer? Tenemos que aguantar ¿Por qué? Para ganar dinero por nuestros hijos, por nosotros, por nuestras familias. (Trad.)

Tarabuco es un centro poblado donde hay carencia de agua. El crecimiento poblacional se ve afectado por la falta de agua potable para el consumo. Usualmente, las

casas cercanas a la plaza principal reciben agua dos veces a la semana, pero las casas que están en zonas elevadas pueden recibirla una vez a la semana o nada por ciertas temporadas. En el hogar de Valeriano el agua llega con dificultad una vez a la semana teniendo que recolectarla en bidones. Por otra parte, ellos aún mantienen conexión con las comunidades de origen sembrando papá, trigo y cebada donde el cambio climático que ocasiona sequías prolongadas reduce y pone en incertidumbre las cosechas. Por ende, Valeriano asume la migración temporal para ir a trabajar a Santa Cruz. Tarabuco no garantiza una estabilidad económica para sostener una familia extensa a través de gastos de alquiler, servicios básicos, alimentación, vestimenta, educación, entre otros. La migración no es una opción sino una necesidad obligatoria porque sin dinero no hay vida. En ese proceso, el hablante de una lengua indígena va acomodándose a las circunstancias encontrando formas de comunicación para insertarse en las fuentes de empleo.

4.2.2.5. Familia Vargas – Vela

José Vargas de 43 años y Claudina Vela de 47 años tuvieron seis hijos. Ellos vivían en una casa propia en orillas del cerro Chiporro en Tarabuco desde el 2010, sosteniendo actividades agropecuarias en las comunidades de origen: Kajka Pampa y Jatun Q'asa. En la última, el padre era dirigente sindical. En Tarabuco desarrollaron la estrategia de la venta de comida y eventualmente la venta de tejidos. La madre no tuvo acceso a la escuela y era monolingüe en lengua quechua. El padre que estudio los primeros cursos de primaria entendía poco castellano, pero no podía expresarlo. En cambio, los hijos quienes son bilingües si tuvieron acceso a la educación. La primogénita salió bachiller en la gestión 2016.

Claudina, la segunda hija de ocho hermanos, es originaria de Kajka Pampa donde tiene una propiedad extensa. Ninguno de los hermanos vive en la comunidad porque migraron a Santa Cruz, Sucre y Tarabuco. Ni siquiera la mamá, quien actualmente vive en compañía de su hermana mayor en una casa propia en cercanías de la plaza de Tarabuco.

José proviene de la comunidad Jatun Q'asa, un territorio lejano a Tarabuco donde las casas son dispersas. En Jatun Q'asa, las personas mayores aún conservan la ropa tradicional, asimismo, la elaboración de tejidos realizada por las mujeres es una fuente de ingresos. Ejemplo de ello, son las cuatro hermanas de José quienes continúan vistiendo la ropa tradicional viviendo en distintas comunidades campesinas: Jatun Q'asa, Collacamani, Cruz T'uqu. Ellas suelen trasladarse los domingos a vender sus artesanías a la feria textil de Tarabuco. Al establecerse como matrimonio, los esposos Vargas-Vela decidieron vivir en el territorio de José donde sostenían actividades agropecuarias y artesanías de tejidos. La familia emigró a Tarabuco por la educación de los hijos (ver el apartado 4.2.1.4).

Después de migrar, la familia se sostenía económicamente en Tarabuco a través de la agricultura en tres lugares mediante la participación de todos los miembros del hogar. En Tarabuco y Jatun Q'asa se cultivaba solamente papa, en cambio en Kajka Pampa se siembra de papa, maíz, trigo, cebada, asimismo, hay pequeños policultivos de quinua, arveja y oca. La papa cosechada era redistribuida para la semilla, el autoconsumo, el mercado y la preparación de comida. Los granos en cambio son procesados para su venta en otras regiones. Papá José suele migrar temporalmente hacia Monteagudo en el chaco boliviano para vender sus productos procesados de manera artesanal. Asimismo, la madre familia y las dos hijas mayores desarrollaron una estrategia de vida mediante la venta de comida durante las ferias dominicales. Asimismo, los padres establecieron el negocio eventual de venta de comida y bebida alcohólicas en las fiestas patronales en comunidades aledañas. Así, ellos viajaron por lapso de dos semanas hacia la fiesta patronal del señor de San Mauro en la región de Tomina, de la misma manera lo realizaban hacia San José de Paredón. Para ello, ellos llegaban un equipo de música, toldos y los ingredientes necesarios para la preparación de la mercadería.

La experiencia con la venta de comida comenzó en el mercado campesino de Tarabuco donde la primogénita, Verónica, se afilió al sindicato de comideras para vender pollo frito. Asimismo, la madre se estableció en otro puesto alquilado para vender comida

tradicional. Luego, la segunda hija, Maribel asumió el negocio de comida rápida desde el 2015, pues, Verónica empezó a migrar durante el descanso pedagógico, ese año a Uyuni y el posterior a Santa Cruz. En esos lugares, ella trabajó de empleada doméstica y de ayudante de cocina. En la segunda ocasión, Maribel quería igualmente asumir la migración temporal pero los padres no se lo permitieron. Entonces, surgió un conflicto familiar porque la adolescente quería generar sus propios recursos, pues la venta de las ganancias de la venta de comida son devueltas a la mamá. Frente a la negación, ella se opuso a seguir estudiando pero continuó por decisión de sus padres. Al año siguiente, Verónica salió bachiller con una planeación de irse a trabajar hacia el oriente boliviano. En ese camino, Maribel su hermana quería seguirla, pero nuevamente la mamá se resistió con la condición de dejarle administrar el dinero de las ganancias de venta de pollo frito. Entonces, Maribel continuó estudiando y Verónica se fue a Santa Cruz en el 2017. No obstante, al finalizar ese año, Maribel dejó de estudiar y el tercer hermano tuvo su primera experiencia migratoria hacia Santa Cruz durante el descanso pedagógico. Durante las vacaciones escolares, los tres hijos menores, de 12, 9 y 6 años, se encargaban de las actividades pecuarias en la comunidad Kajka Pampa, lugar a donde cotidianamente iban. Empero, cuando el año escolar comenzaba, los padres asumían el trabajo agropecuario.

4.2.3. La lengua quechua en la migración

De acuerdo con la UNESCO (2003), existen nueve parámetros para determinar la vitalidad lingüística, seis factores son para la lengua (1. Transmisión intergeneracional; 2. Número absoluto de hablantes; 3. Proporción de hablantes en el conjunto de la población; 4. Cambios en los ámbitos de utilización de la lengua; 5. Respuesta a nuevos ámbitos y medios; 6. Disponibilidad de materiales para el aprendizaje y enseñanza de la lengua), dos para las actitudes (7. Actitudes y políticas de los gobiernos y las instituciones hacia las lenguas, incluidos su rango oficial y su uso; 8. Las actitudes de los miembros de la

comunidad hacia su propia lengua) y la última es referida al tipo y calidad de documentación.

4.2.3.1. Ancianos y adultos monolingües

En Kajka Pampa la lengua vehicular es el quechua. En ese sentido, Genaro expresó:

Genaro: Kayniqipuni manachá qhichwa manachá as chinkachkanchu. Kaypi qhichwallatapuni parlanku. Ancha ma parlay yachankuchu castellanota. Chanta puro qhichwa parlakunku. Qhichwallapuni mayor parte kaypiqa. Kaypi mana ancha, qhichwapi kaypi parlayku. Mana entiendekunchu castellanota, phutiy kanku a. Ni ima kutichiy atikuptin asikullanku, asikullanku, chaylla a. (EGE.24.02.17)

Aquí siempre no creo que el quechua se esté perdiendo. Aquí en quechua siempre hablan. No saben hablar mucho castellano. Entonces, se hablan en puro quechua. La mayor parte aquí es quechua. Aquí no es mucho, aquí hablamos en quechua. Aquí no se entiende el castellano, (los que hablan) están una pena pues. Cuando no saben que contestar se sonríen nomas, se sonríen nomas, así es. (Trad.)

Para Genaro, el quechua predomina en las diferentes interacciones comunicativas en la comunidad. El quechua no estaría en peligro de pérdida porque conserva su uso funcional cotidianamente. No obstante, la población monolingüe quechua hablante es aquella generación que no sabe ni entiende el castellano. Por ello, la mayor parte solo habla en quechua ante la limitante de no saber una segunda lengua. Aunque el castellano ya tiene presencia en la familia y en la comunidad, su uso es fallido porque algunos papás y sobre todo los abuelos son monolingües en lengua indígena. Por ende, cuando se encuentra una persona hablante quechua con otra del castellano, la comunicación se limita a sonrisas mutuas, un recurso extralingüístico que aliviana la pena de la incomprensión. Un ejemplo de tal condición es Cirila, quien nos dijo:

Cirila: Ñuqalla mana castellanota entiendenichu a. Ni imitata mana yachanipunichu pero. Mana escuelaman nipuni ni juk diata kachawasqachu a. Manapuni yachanichu leyeytapis. Ni ima entiendenichu. Mana yachanipunichu a. Unay ma kaqchu escuelas may kampupipis a. Chay modo ñiq chay imachus ma churawarqayku. Ma yachaykuchu ni jukniyku. Ni qusay yachanchu, ni payta churasqachu maman. Chanta wawasniy iskayninta kunan parlachkanku. Iskayninta parlanku, castellanontin qhichwantin parlachkanku paykunaqa. Yaykunku paykunaqa a escuelallata, ni tukunkuchu colegiotawan ima, ma yaykunkuchu. Imaraykuchus qullqi unay ma yanapakuqchu a. Kunan tukuy imata yanapakamun

gobiernopis a. Unayqa qullqininchik tukuy ima gastakuq estudiachinapaq kaq a. Mana, achkha kaptinku atirqanichu. Churarqani escuelaman pero. (ECP.28.01.17)

Yo nomás no entiendo castellano pues. No sé nada siempre pues. No (fui) a la escuela nada siempre ni un día siquiera no me había enviado pues. No sé siempre ni leer. No entiendo nada. No sé nada siempre pues. Antes no había escuelas en los campos pues. Sera por ese motivo que no me puso. No sabemos ni uno de los dos. Ni mi esposo sabe, a él tampoco su mamá le inscribió (a la escuela). Pero ahora mis hijos están hablando las dos lenguas. Los dos hablan, ellos hablan el castellano y el quechua más. Ellos entraron a la escuela nomás pues, pero no terminaron el colegio más, no entraron. Porque antes el dinero no nos cooperaba pues. Ahora en todo ayuda el gobierno pues. Antes hacer estudiar era todo con nuestro dinero pues. No pude porque eran muchos. Pero si les puse a la escuela. (Trad.)

Como evidenciamos, Cirila se diferencia entre todos los otros miembros de su hogar por no saber castellano en lo absoluto, no lee, no habla, no entiende y tampoco escribe esta lengua. La respuesta a esta carencia se debe a la desescolarización. En el pasado, las escuelas en las zonas rurales no eran comunes, si había eran privadas. Por ello, la mamá de Cirila decidió no inscribirla a la escuela ni siquiera por el lapso de un día. Asimismo, ella hace notar que no era solo para el género femenino sino también masculino, haciendo mención que su marido tampoco fue a la escuela. No obstante, Cirila resalta que sus hijos son bilingües quechua castellano hablantes porque sí asistieron a la escuela. Como ya evidenciamos anteriormente, los hijos migraron poco después de culminar la escuela. En ese sentido, Cirila añadió que los hijos no continuaron sus estudios hasta el bachillerato por cuestiones económicas. No obstante, los padres inscribieron y cubrieron los gastos escolares de sus seis hijos a la primaria porque en esa época el Estado no cooperaba como lo hace en el presente.

Los ancianos y adultos son monolingües quechuas porque comparten la experiencia de vida de Cirila, no entraron a la escuela. En cambio, los hijos y las nuevas generaciones son bilingües quechua castellano hablantes por la escuela. No obstante, el castellano no se visibiliza en la comunidad porque la juventud migró. Asimismo, de las cuatro familias participantes, mamá Cirila, mamá Claudina y mamá Felicia son monolingües quechuas porque no entraron a la escuela. En cambio, mamá Andrea que si tuvo instrucción si entiende

el castellano, aunque no puede expresarse. Papá Genaro, papá José pueden entender un poco pero no hablar castellano. Mientras, papá Félix y papá Valeriano son bilingües pues migran constantemente. La situación del uso funcional del quechua en el hogar se mantiene en las familias con padres monolingües tanto en la comunidad como en la urbe de Tarabuco.

Igualmente, Genaro señaló como se logran entender con los castellanos hablantes.

Genaro: Qhichwallapuni, qhichwallapuni. Ancha wakillan kan castellanopi. Chay namanta jamunku gobernasionmanta, chaykunalla castellanopi parlanku, alcalde chay asociadosnin. Chanta qhichwapi parlanku. Jina nanku, juk castellanopi parlan chanta juktaq qhichwaman tikramun, chaypi entiendekun a. Castellanomanta parlamun chay ma entiendeykuchu, qhichwaman tikray ñispa ñiyku. Enteritun qhichwaman tikrakamun ñichkan, ñichkan, chaypi entiendeyku. (EGE.24.02.17)

Siempre en quechua nomás, siempre en quechua nomás. Solo un poco hay castellano. Los que vienen de la gobernación, ellos nomás hablan castellano, los asociados del alcalde. Luego hablan en quechua. Así hacen, uno habla en castellano luego otro traduce al quechua, en ahí se entiende pues. Cuando (alguien) habla en castellano eso no entendemos, pedimos que lo traduzcan al quechua. Todo se traduce al quechua diciendo que está diciendo, ahí entendemos. (Trad.)

Genaro reafirma que el quechua es la lengua vehicular de la comunidad Kajka Pampa. Él determina que algunos funcionarios de la gobernación o asociados son quienes introducen el castellano porque no saben quechua. Sin embargo, su presencia exige de la presencia de intérpretes de los discursos emitidos en castellano hacia el quechua para que la mayoría de población pueda entender. De esa manera, la oralidad del quechua posee su vitalidad tanto en temas diarios como en la organización política de la comunidad. Pues, pudimos evidenciar que las actas de las distintas reuniones siempre han sido redactadas en castellano, no hay ninguna escrita en quechua.

En suma, la comunidad se conserva el uso del quechua porque las familias todavía tienen miembros monolingües quechuas. Pero, ya existe un bilingüismo por la generación instruida migrante, las instituciones estatales y los medios de comunicación.

4.2.3.2. Los jóvenes instruidos prefieren el castellano

Durante la petición de permiso en la reunión comunal de Kajka Pampa, el secretario de actas, Francisco reflexionó de qué manera el quechua se estaría perdiendo en la comunidad.

Francisco: Por ejemplo unay kawsaytawan kunan kawsaytawan comparapinchikta diferente a. Manaña igualchu. ¿Imarayku? Kunan wawas por ejemplo mayoría, kunan nichá juktaqpis kanchu kay qhipan wiñaymantaqa jukpis mana leyey yachaspa ma kanchu. Ma kanchu. Entonces chay juknin partepi provocan juk lado lenguata parlankupaq. Juk qallutataq parlananku ñichkanman, ¿i? Chay a, juknin partepiqa provocachkanman. Jinapuni jovenes masisninku, edad masisninku, parlachkanku astawan allinta. Entoncesqa a la fuerza paypis munaspa mana munaspa unikun. Y chaypi qhichwa parlayninchik chinkachkan. ¿Manachu? Juknin mayqinkunachus kaypi as acostumbraqña kanchik chaykunaqa parlakullanchikpuni. Chaywanpis chay leyey yacharisqanchikwanqa maytaqa chaquykunchikpuni. Miknunchik ñisunman. (RKF.12.01.17)

Por ejemplo, si comparamos la vida de antes con la de ahora es diferente pues. Ya no es igual ¿Por qué? Ahora los hijos por ejemplo la mayoría, ahora no hay ni uno solo de las últimas generaciones que no sepa leer. No hay. Entonces eso por una parte provoca para que hablen una lengua de otro lado. Estaría diciendo que tienen que hablar otra lengua, ¿no ve? Eso es, por una parte, eso estaría provocando. Así siempre los jóvenes con sus amigos, con los de su edad, están hablando mucho mejor (el castellano). Entonces a la fuerza el joven querer sin querer se une. Y en eso nuestra lengua quechua se está perdiendo, ¿o no? Aquellos que estamos acostumbrados aquí somos los que seguimos hablando siempre (quechua). Además, con lo que hemos aprendido a leer un poco siempre mezclamos. Diríamos que mezclamos. (Trad.)

La vida ancestral no es comparable con la moderna por el factor de la educación. Los padres de la comunidad priorizaron la escolarización de sus hijos. El seno familiar quechua se fue transformando por la presencia de la escuela que introdujo la alfabetización en castellano. La escuela no ha desarrollado el quechua porque esta ha sido castellanizante. Los hijos bilingües quechua castellano hablantes empezaron a diferenciarse de padres monolingües quechua hablantes porque hay una norma para priorizar el uso del castellano entre la juventud para ser parte del grupo de los que hablan una segunda lengua. Los grupos contemporáneos con intereses y conocimientos similares, que saben leer en castellano, empezaron a afianzar sus competencias en la segunda lengua por medio de la socialización

de pares. Asimismo, los adultos que tuvieron acceso a la escuela tienden a incluir términos del castellano en discursos quechuas. La presencia del castellano al interior familiar empezó con la escuela, luego se intensificó con los amigos (*masis*) y se empoderó como una norma en las ciudades a causa de la migración. En ese contexto, el quechua se está debilitando porque las nuevas generaciones van introduciendo en distintas proporciones el castellano en temas cotidianos, no existe un quechua puro. Solo los que están acostumbrados o sea los adultos monolingües quienes no fueron a la escuela y no migraron son quienes mantienen la lengua indígena.

Al respecto, Valeriano quien vive en Tarabuco añadió:

Valeriano: Estudiaspa dedicakunku puro castellanoman. Entonces, mamanku palabranta qhipaman churanku, tatanku palabranta qhipaman churanku. Ma caso ruwapunkuchu, paykunaqa munanku gringuqkuna palabrallanta parlaypi seguiyta, riyta gringuswan, ajina chay significan. Kunitan wawasniy kay kunitan kaypi ñuqayku parlaykuta manaña munachkankuchu parlayta, castellanomantaña. Jinapis ma parlay atispa (qhichwapi) chayllataña munanku paykuna. Kikillantaq chay ripuqkunapipis porque astawan gustanku, as refinakuqjina chayña a. (EVV.09.02.17)

Al estudiar se dedican puro en castellano. Entonces, la palabra de su mamá lo ponen atrás, la palabra de su papá lo ponen atrás. (Los hijos) no les hacen caso, los hijos quieren seguir la palabra del gringo al hablar, irse con los gringos. Así significa eso. Ahorita mis hijas en aquí nuestra lengua ya no están queriendo hablar, en castellano nomas ya. Así al no poder hablar (quechua) eso nomas ya ellas quieren. Es lo mismo en los migrantes porque más les gusta (castellano), es como refinarse ya pues. (Trad.)

Para Valeriano, la escuela desprestigió al quechua. La educación estatal con su política educativa castellanizante y homogénea fomentó el castellano subordinando la lengua indígena. Las nuevas generaciones se predisponen a hablar la lengua de prestigio, la del gringo. Empezando en la escuela y propagándose entre los pares, amigos o hermanos. El punto del contacto de lenguas son los mismos hablantes (Merma, 2007). Valeriano evidencia que al vivir en un centro urbano sus hijas van usando más y más el castellano, su segunda lengua. Algunas veces porque tienen dificultades con la expresión oral de la lengua quechua, suponemos por su condición aglutinante. Como las hijas de Valeriano quienes ya

son migrantes, el otro grupo de migrantes hacia el interior del país también dejaron de usar el quechua para dar preferencia al castellano por su estatus.

Entonces, en la comunidad Kajka Pampa y en la urbe de Tarabuco existen situaciones de diglosia porque los hijos tienen que usar el quechua con los padres. En cambio, entre contemporáneos usan más el castellano que el quechua, la segunda lengua va ganando espacios en el hogar. Esta situación corresponde a los jóvenes porque los niños usan más el quechua, limitando el castellano sobre todo para la escuela.

4.2.3.3. Los niños y los afiliados se están terminando en la comunidad

Cuando consultamos sobre el futuro de la comunidad, mamá Andrea nos respondió:

Andrea: Kay comunidadniypi chinkarichkaykuqa. Ni imata astawan ruwachkaykuchu. Pisillapuchkayku runa astawan, ni wawaspis kankuñachu, tukukapunkuña. Napis kaq ñawpaqta club de madrespí. Kunan ni kanñachu chaypis, chinkapunña chaypis, ma kanñachu. Napis kaq wawaspaqpis estudianankupaq kay plan, chay ima kaq, inicialpis kaq, ni chaypis kanchu. Kunan ma kanñachu. Niña wawapis kanñachu. Tukukapun a wawa. Imaynata tukukapuptin ma kanñachu a, machullaña. Mana juch'uyanta kankuñachu. Tukukapuchkanku, wawas ripullankutaq jatunllaspa. (EAC.21.01.17)

En mi comunidad nos estamos perdiendo. Nada más estamos haciendo. Las personas nos estamos disminuyendo, ya ni niños hay, ya se han terminado. Antes hasta club de madres había. Ahora ya ni eso hay, eso también se ha perdido, ya no hay. Había también para que los niños estudiaran este PLAN, eso también había, había también el curso inicial, eso también ahora no hay. Ahora ya no hay. Ya ni niños hay. Se han terminado pues los niños. Como pues va a ver si ya se han terminado los niños pues, puros viejos nomas ya. Ya no hay de los pequeños. Se están terminando, los hijos se van cuando crecen. (Trad.)

Para Andrea, Kajka Pampa se encuentra en retroceso por la carencia de población infantil. Los proyectos que antes existían eran en torno a la maternidad y la educación inicial de niños. Los cuales en el presente se desestructuraron porque no hay niños. Ahora, no hay avances en la organización porque hay menos familias. Además, en el futuro estas están limitadas para regenerarse porque la mayoría de la población que habita en el campo es adulta. Aunque, algunos niños vivan en la comunidad estos van creciendo con la idea de irse a las ciudades cuando tengan la capacidad física y mental. Por ende, la generación de

niños y adolescentes ha disminuido a causa de la migración a las ciudades. Esta realidad es común en las distintas comunidades. Sobre este tema, Genaro nos dijo:

Genaro: Jinallapuni tukuyninpi pisillapuchkayku, mana fialados kanchu. Kaq kanku Vela Velapi ciento ochenta kunantaq noventa jinalla kanku. Ripunku tukuy ladoman Santa Cruzman, Argentinasman. Chaypichá wasis ruwarpakamunku. Chanta niña a, jina jallp'itasninta wendepunku. Chay jukkuna rantikapunku yasta saqipuchkanku. Jina kaptinqa, ripuptinku ch'inllapunqa a, niña escuelapis ma kanqachu. Wawas pisillapunkuña. Kunan manaña kanchu wawaspis, tukukapuchkanña wawaspis. Unay allillan karqapis. Gobierno ñin jampinankuta, enfermeras jampirpanku. Manaña kanchu juch'uy wawaspis kunanqa. Chayniqta escuelaspis ch'inllapuchkan. Mana wawa kananpaq chaychá a. Chayniqta pisillapun wawas, manaña kanchu. Jinaspa ch'inllapunqa a, escuelaspis wisk'akapunqa. Manaña wawa kaptin imayna profesores kanqanku. Na wakin llaqtasman yaykupunku, manaña kanchu a kampuspiqa wisk'akapuchkan. (EGE.24.02.17)

Así siempre en todos lados nos estamos reduciendo, no hay afiliados. En Vela Vela sabían ser ciento ochenta, pero ahora son como noventa afiliados nomas ya. A todos lados se van como a Santa Cruz, a Argentina. En ahí será que se fueron a hacer casas. Luego ya no pues, así lo venden sus terrenos. Cuando los otros lo compran ya se lo están dejando. Siendo así, si ve van se va a silenciar pues, ya ni escuela va haber. Los niños ya se han disminuido. Ahora ya no hay niños, los niños también ya se están terminando. Antes era bien nomás. El gobierno dijo que las curaran (a las mujeres), las enfermas las curaron. Ahora ya no hay bebes. Por eso también la escuela se está silenciando. Para que no haya bebes será pues. Por eso la niñez se ha reducido, ya no hay. Siendo así se va a silenciar pues, hasta la escuela se va a cerrar. Si ya no hay niños como van a ver profesores. Algunos se trasladan a las ciudades, ya no hay pues en los campos, se están cerrando las escuelas. (Trad.)

Entonces, el fenómeno migratorio no es solo en Kajka Pampa. En general, toda la zona rural de Tarabuco está quedando despoblada rápidamente. Así, la comunidad colindante Vela Vela ha perdido la mitad de sus familias en los últimos tiempos. La migración familiar hacia el interior o exterior del país está reduciendo la posibilidad de organización social, atentando contra los que se quedaron. Ese es el caso de la educación rural, la designación de maestros depende de la cantidad de inscritos. Sobre ello, podemos indicar que la escuela multigrado Collacamani contaba con tres maestros en 2016, pero el 2017 solo contaba con dos maestros ante la falta de niños en la comunidad. Pero, la migración no fue el único motivo para la decadencia de la tasa de natalidad en la región. En

la cita, podemos evidenciar que existió una política de esterilización gubernamental para este sector. La fertilidad se fue y sigue yéndose a las ciudades, dejando una comunidad de ancianos y adultos en destiempo para volver a ser padres. En el recuerdo de los padres queda una comunidad donde las familias eran extensas, con abuelos, padres y nietos.

En suma, la transmisión intergeneracional se ha interrumpido no porque no se hable, sino por el bajo número de niños en las zonas rurales. La vitalidad del quechua en la comunidad entró en crisis porque los niños se están terminando. Pero, esta situación no aplica a Tarabuco pues este es un centro urbano que recibió familias enteras del campo, donde los hijos mayormente tienen el quechua como lengua materna.

4.2.3.4. De quechuistas a castellanistas

La transmisión intergeneracional del quechua se está rompiendo en las familias migrantes que están fuera de Tarabuco. En ese sentido, Genaro expresó:

Genaro: Kay juk ladoman rinku, wakin wak ladoman rinku, chaykuna castellanota parlanku. Chanta Santa Cruz ladopi naqa castellano. Ripuqkuna sigue parlakuchkanku wakin, wakin mana a, wakin manaña a. Wakin parlakuchkanku qhichwata, wawitasnin mana atichkankuchu, cambitas kanku, chanta kaypiqa qhichwistaspuni kanku a. (EGE.24.02.17)

Los que van a otro lado, algunos van a otros lados, ellos hablan castellano. En la zona de Santa Cruz es el castellano. Los que se fueron algunos siguen hablando, algunos no pues, algunos ya no pues. Algunos están hablando quechua, pero sus hijos ya no están pudiendo, son cambitas, pero aquí son quechuistas siempre pues. (Trad.)

Hasta el presente, la lengua materna en la comunidad es el quechua. Pero, con la migración definitiva a la ciudad esta se está desplazando en favor del castellano. En el contacto de lenguas las lenguas se transforman, en este caso el quechua está siendo sustituido por el castellano (Cernadas, 2012). Por ejemplo, en Santa Cruz, un lugar receptor de migrantes del campo, algunos padres dejan de hablar el quechua mientras que otros continúan hablando. Ante la carencia de exposición a la lengua, los hijos de los migrantes ya no pueden hablar en lengua indígena. De esa manera, surge la diferenciación de los hijos de los migrantes con los no migrantes. En el primer caso son ‘*cambitas*’ y en el segundo son

'qhichwistas'. Un 'cambita' es la persona que tuvo como primera lengua el castellano. En cambio, un 'qhichwista' es quien tuvo como lengua materna la lengua indígena quechua. En ambos casos, la persona puede ser únicamente monolingüe sino hay presencia de otras lenguas en el contexto. Sobre esta realidad, Andrea añadió:

Andrea: Niña wakin parlachkankuchu, wawaspis manaña jawaypi ancha parlankuchu. Parlapayaptillanchik parlanku, mana parlapayaptinchikqa manaña parlankupunichu. Cambasman kutipunku jaqaypi. Wakin ni parlapayasunkuchu qhichwamanta. Maychus kay kampuman riqllaña qhichwata parlanchik jaqaypiqa ni parlapayawanchikchu. Puro castellanoman parlapayawanchik. Atispa mana atispa kutichinayki. (EAC.21.01.17)

Algunos ya ni siquiera están hablando, los hijos también ya no hablan mucho allá. Hablan solo cuando les hablamos, si no les hablas no hablan siempre pues. Allá se vuelven cambas. Otros no te hablan en quechua. Aquellos que vamos del campo somos quienes hablamos pues allá ni siquiera nos hablan. Puro en castellano nos hablan. Poder sin poder tienes que contestarle. (Trad.)

Nuevamente, se afirma que los hijos de los migrantes no adquieren el quechua porque los papás aunque saben la lengua, en las nuevas residencias deciden no hablar para no enseñar. No obstante, el quechua se visibiliza en Santa Cruz por parte de los migrantes del campo, quienes portan la lengua indígena consigo. A pesar de ello, la comunidad castellano hablante hace prevalecer su territorio, forzando que los hijos de familias quechuas vayan transformándose en 'cambas' para poder ascender socialmente. De la misma manera, Valeriano complementó:

Valeriano: Kunan waway qhichwista ripun Santa Cruzman, hermanaypis qhichwista, wawasnin neto cambas kanku, cerrados castellanistas kanku a. Mana qhichwata parlachkankuchu, chinkapusan chaypiqa a. Chanta, Santa Cruzpi ñawpa tiempo astawan legitimo castellanistas karqanku. Kunan anchis qhichwata parlankuña chaypipis. Kay Saipina ladopipis puro legitimo castellanistas netos, ñuqa rispa rikuy kani. Kunan kaypi jinallataq qhichwistas kaymanta runa junt'an, chay de lugarespuniña chay mana atiq kanku. (EVV.09.02.17)

Ahora mi hijo se fue quechuista a Santa Cruz, hasta mi hermana quechuista, pero sus hijos son cambas netos, son castellanistas cerrados pues. No están hablando quechua, ahí se está perdiendo pues. Luego, antes en Santa Cruz eran más castellanistas legítimos. Ahora ya hablan también quechua ahí. En la zona de Saipina eran puro legítimos castellanistas netos, yo yendo sabía ver. Ahora como

aquí hay quechuistas, de aquí la gente se llenó, los que son del lugar siempre no pueden (hablar quechua). (Trad.)

Es decir, el quechua está perdiendo en las nuevas generaciones, pero de la misma manera se está expandiendo por parte de los padres migrantes en las zonas receptoras. Valeriano ejemplifica que el quechua fue la lengua materna de su hija y hermana. Lugares como ser Saipina han establecido colonias de migrantes del campo. Consecuentemente, los migrantes se convirtieron en bilingües pero sus hijos en monolingües castellano hablantes. No obstante, desconocemos la realidad de los hijos de los migrantes porque puede que existan distintos niveles de bilingüismo. Dejamos a consideración ese tema para otros estudios.

La lengua quechua está en un proceso de cambio en las comunidades de origen de Tarabuco. Tal cual, Félix afirmó:

Félix: Qhichwata yachachkankupuni pero wawasninku ma yachachinkuñaachu, difícil, uchhikatachá yachanqanku. Chay wawasninku difícil, ma paykuna yachankumanchu. Ñuqa wañusaq chayqa, wawasniy parlanqanku pisi pisita yasta chaymanta wawasninku pisitaña parlanqanku. Chaypi wawasnin pisitapuniña. Ya está se acaba no ve. Solamente mana ñuqa creekunichu uchhikanta, ¿Pi recuperanqa? Nipi recuperanmanchu. Qhichwata ñisunman nipuni recuperakunmanchu, difícil. Escuelapi recurepay munanku nas, ahora que los profesores que no saben hablar quechua. Ahora se va ir, se va a salir mi Jobita bachiller, va ir a universidad a San Francisco, ahí no va a estudiar puro quechua, ¿no ve? No pues. (EFL.29.01.17)

Están sabiendo siempre el quechua, pero a sus hijos ya no les enseñan, es difícil, un poco será van a saber. Ya sus hijos difícil, ellos ya no podrían saber. Si yo voy a morir, mis hijos van a hablar muy poco, luego sus hijos más poco van a hablar. En ahí, los hijos de sus hijos muy poco siempre. Ya está se acaba no ve. Solamente yo no creo ni un poco, ¿quién lo vaya a recuperar? Nadie podría recuperarlo. El quechua podríamos decir que nadie siempre lo va a recuperar, es difícil. En la escuela quieren recuperarla las (profesoras), ahora que los profesores que no saben hablar quechua. Ahora se va ir, se va a salir mi Jovita bachiller, va ir a universidad a San Francisco, ahí no va a estudiar puro quechua, ¿no ve? No pues. (Trad.)

Es decir, con la ausencia de las generaciones jóvenes hay una ruptura en la transmisión generacional de conocimientos y lengua quechua. Félix pone su situación familiar como ejemplo, suponiendo que sus hijas en un futuro dejaran de hablar quechua paulatinamente, priorizando el castellano para sus nietos. Sus nietos posiblemente podrán

entender, pero no hablar, finalmente llega la generación de sus bisnietos donde los padres dejaron de enseñar quechua porque no podrán expresarse. El quechua será desplazado, siendo monolingües castellanos. Además, como padre de familia, cuya lengua materna fue el quechua, no confía en las políticas gubernamentales que indican el uso de la lengua indígena como medio de instrucción. A pesar del reconocimiento del quechua como lengua oficial, su uso se limita a espacios íntimos informales como la familia y la comunidad, pero no en las instituciones formales como la escuela o la universidad. La lengua quechua en ese contexto se encuentra seriamente amenazada porque a pesar de la existencia de leyes e intenciones favorables para su mantención, esta sigue siendo minorizada. Papás como Félix están convencidos en la sustitución de la lengua quechua, este es un proceso intergeneracional donde la comunidad se convertirá en castellano hablante.

En síntesis, hemos visto que hay una ruptura intergeneracional cuando las familias migran definitivamente del campo. En sentido, los abuelos son monolingües en quechua, los padres migrantes son bilingües quechua castellano hablantes y los nietos sobre todo son monolingües en castellano. La colonización lingüística del castellano en el quechua está siendo exitosa con la migración. Y, en el supuesto caso que las nuevas generaciones retornen a sus territorios de origen ellos llegarán con todo un bagaje epistemológico de la vida citadina que será implementado en la comunidad mediante el castellano.

4.2.3.5. Un quechua mezclado con el castellano

La gente del campo como de la urbe de Tarabuco habla un quechua mezclado con el castellano. El purismo lingüístico es inexistente (Wölck, 1987). Así, Valeriano manifestó:

Valeriano: Casi mayormente mezclado nitaq chinkachkanmanchu. Pero castellanota astawan tukuyña yachakunku. Juk parte menosllachkapan, pisillapuchkan, pisillachkan. Castellanollapipuni parlachkanku. Menosllachkanpuni, tiyanchkanchá mana tukuynin chinkachkanchu. Pero kunanitan chinkapuchkanpunichá. Kunan ñuqapis mana atiymanchu. Kunan kaypi, kay parlaymantaqa kay castellanoman yaykupuchkanchik. Kayllapi kaqkunaqa iskay idiomata parlanchik. Esta bien chaypis kallantaq pero defendekunapaq. Chinkachkanpuni pisiman pisi castellanoman yaykuchkankupuni a, qhichwa parlay pisillachkanpuni, t'ukunapaq i. (EVV.09.02.17)

Casi mayormente mezclado, pero tampoco se estaría perdiendo. Pero todos ya han aprendido más el castellano. Por una parte (el quechua) se está reduciendo, se está disminuyendo, está reduciéndose. En castellano nomas siempre están hablando. (El quechua) se está reduciendo siempre, aunque todavía hay no todo se está perdiendo. Pero ahorita si debe estar perdiendo siempre. Ahora yo ya no podría. Ahora aquí, en el habla nos estamos entrando al castellano. Los que estamos aquí nomas somos los que hablamos dos idiomas. Eso está bien también para que podamos defendernos. Se está perdiendo siempre porque de poco en poco se están entrando al castellano pues, la lengua quechua está reduciéndose siempre, es para reflexionar no. (Trad.)

La balanza se inclinó en favor del castellano porque este se está insertando gradualmente en la comunidad hablante quechua. En la actualidad el quechua de Tarabuco está mezclado con el castellano. Este fenómeno no sería alarmante sino fuera por el desplazamiento o la preferencia de la lengua de prestigio. Ahora todos aprenden castellano en contra parte el quechua está siendo sustituido en un contexto de migración, tal como vimos en los anteriores apartados. Para Valeriano es importante dejar claro que la lengua quechua en Tarabuco es vital, aunque sea mezclado. Asimismo, esta zona tiene un alto índice de bilingüismo que es ampliamente beneficioso para la juventud quienes la usan como una herramienta de defensa para poder responder a las demandas escolares, encarar la migración, vivir con la modernización, dejar de ser discriminados, entre otros. En la familia y comunidad no existe un purismo quechua sino un quechua que recurre a préstamos lingüísticos del castellano. En ese sentido, Francisco nos dijo:

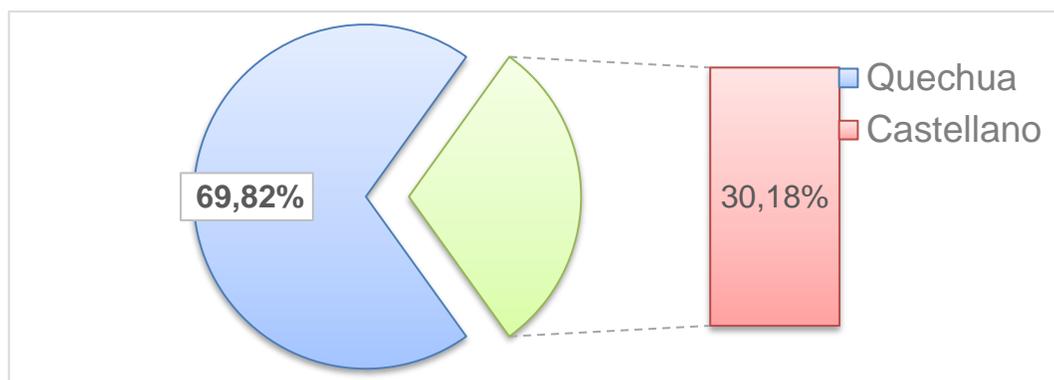
Francisco: Qhichwa puntomanta parlay munaspapis kunitan por ejemplo, kunan ¿ima ñinkitaq reloj? Reloj ñillankitaq ¿no ve? Mana sutinchu reloj, inti watuna ¿ichari? Ima horasñata kasqanta inti watuna. Apaychikunchik radiota jatunta juch'uyta ¿ima sutin? Qhichwapi wayra simi, ¿i? Kunan imatataq qhichwamanta parlasunmanpuni, kunitanqa piensay piensaychik tanteaychik ñichkanchik, ¿no ve? Chanta ma piensaychu kachkan qhichwapiqa, jamut'ay sutin. Chay más o menos kachkanman qhichwa puro parlay. Ñuqanchik ñichkanchik almuerzakuna. Almuerzakuy ma almuerzakuychu meriendakuy, ¿ichhari? Cuchara ma cucharachu, wislla. Por ejemplo, charangotaqa charango ñillanchiktaq. Ma charangochu sutin, malt'a qhichwapiqa. Ñuqanchik platotapis mayqin platopis, igual platota apamuy ñinakullanchik. Ma chanta platochu, sutin ch'uwa, kachun t'urumanta, kachun fiebrumanta, igual ch'uwa sutin. Ajina qhichwa puro parlaspa kanman. Ñuqanchik mana unay tatas igualasunmanchu yachaypi, manapuniña. Unay abuelitos yacharqanku astawan, unay tiemposmantapuni kawsaq kanku, yacharqanku. (RKF.12.01.17)

Si queremos hablar del punto quechua ahorita, por ejemplo, ahora ¿qué le dices al reloj? Reloj igual dices, ¿no ve? No se llama reloj, es 'inti watuna', ¿no ve? Hay que fijarse la hora mirando el sol. Manejamos un radio pequeño o grande, ¿qué se llama? En quechua es 'wayra simi', ¿no ve? Ahora si seguimos hablando del quechua sigue, ahorita piensa, piensen, tanteen estamos diciendo, ¿no ve? Pero en quechua no se dice pensar, su nombre es 'jamut'ay'. Eso sería más o menos si hablamos en un quechua puro. Nosotros estamos diciendo almorzaremos. Almorzar no es almorzar sino merendar, ¿no ve? La cuchara no es cuchara, es 'wislla'. Por ejemplo, el charango, charango igual decimos. Su nombre no es charango, en quechua es 'malt'a'. Nosotros a cualquier plato, igual decimos ve a traer un plato. Pero no se llama plato, se llama 'ch'uwa' que sea de barro o fierro igual se llama 'ch'uwa'. Así sería si hablamos quechua puro. Nosotros ya no podríamos igualar a nuestros antiguos padres en sabiduría, ya no siempre. Los antiguos abuelos sabían más porque ellos vivían en los tiempos antiguos siempre, sabían. (Trad.)

Este fragmento evidencia como léxicos del castellano van introduciéndose en la vida cotidiana de las familias de la comunidad indígena. Ciertos objetos del mercado se han introducido en la cotidianeidad con el producto incluido, términos como reloj = *inti watuna*, radio = *wayra simi*, cuchara = *wislla*, charango = *malt'a* y el plato = *wislla*. Asimismo, ingresan las acciones como piensay, tanteay = *jamut'ay*, almuerzakuy = *meriendakuy*. La lengua responde a las características de los hablantes. En efecto, las condiciones actuales son otras comparado con la vida ancestral, donde el fenómeno del préstamo lingüístico es inevitable.

Los hablantes nativos del quechua, como Francisco, están conscientes que existen un número considerable de préstamos léxicos castellanos en sus discursos. A continuación, vamos a cuantificar los préstamos lingüísticos de la L2 castellano que existieron en los testimonios en lengua indígena de la reunión comunal de enero de 2017. Nuestro corpus lingüístico se compone de 10.812 palabras.

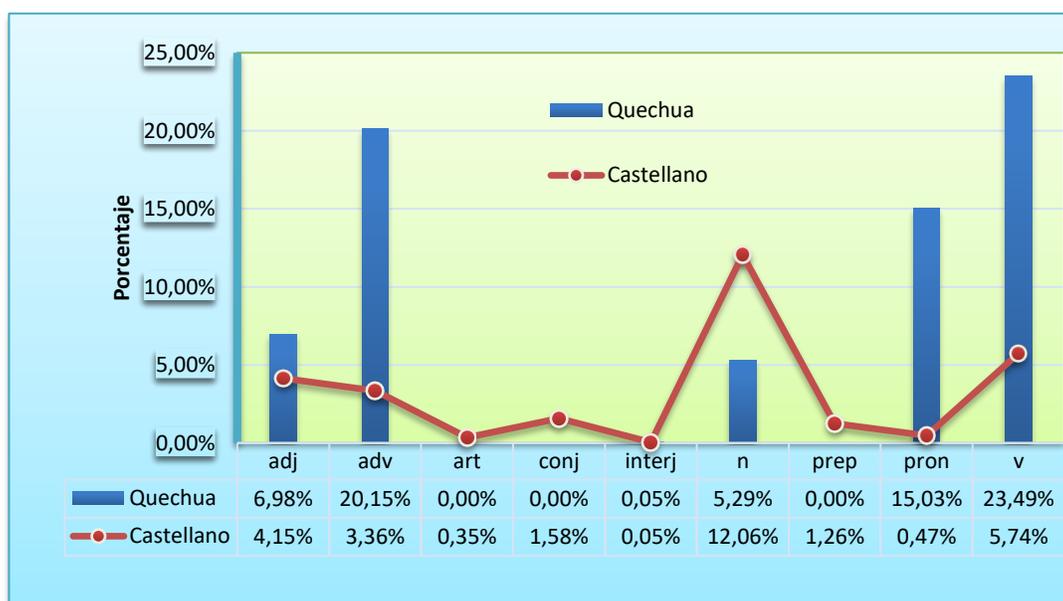
Figura 2: Préstamos lingüísticos del castellano



Fuente: Elaboración propia, 2018.

El gráfico representa los préstamos lingüísticos del castellano que los hablantes del quechua hicieron en sus distintos testimonios durante la reunión comunal. El 69,82% son términos de origen quechua, en cambio el 30,18% del total son raíces del castellano. Este resultado es interesante porque el corpus lingüístico pertenecía a un evento realizado en lengua quechua. Ahí, evidenciamos que los préstamos léxicos de la lengua castellana tienen un nivel alto en el discurso quechua. Próximamente, veremos el porcentaje de préstamos del castellano en distintas las categorías gramaticales.

Figura 3: Préstamos lingüísticos del castellano por categorías gramaticales



Fuente: Elaboración propia, 2018.

El gráfico evidencia nueve categorías gramaticales. Tanto en quechua como en castellano hay adjetivos, adverbios, interjecciones, nombres, pronombres y verbos. En cambio, las conjunciones, artículos y preposiciones son propios del castellano. Los préstamos del castellano hacia el quechua son elevados en los nombres con 12,06 %, en los verbos con 5,74%, en los adjetivos con 4,15%, y en los adverbios con 3,36%. La lengua que ahora se habla es muestra de las transformaciones que se están dando en el estilo de vida. Esto tiene relación con las influencias económicas, culturales, políticas, educativas entre muchas otras tendencias sociales que se han evidenciado en el primer apartado pues el castellano está penetrando la mentalidad del hablante en los territorios de origen.

Somos conscientes que el contacto lingüístico entre el quechua con el castellano empezó con la llegada de la colonia española. Teniendo el castellano una presencia esporádica en la época republicana en las comunidades. Por décadas el quechua se ha mantenido en la oralidad en la familia y comunidad, sin ser desarrollada en lo formal. Pero en ese periodo, el castellano no tenía tanta influencia como en la actualidad. Con la escuela el castellano se visibilizó mucho más, además produjo un fenómeno migratorio masivo que aún continúa vigente. Ahora la lengua quechua convive con la castellana en la familia, comunidad y las instituciones educativas. En ese marco, consideramos que la migración tiene efectos más severos. Además, porque un mecanismo de colonización lingüística son los préstamos que el quechua tiene del castellano (Apaza, 2012). La vitalidad del quechua de Tarabuco está debilitándose porque el vocabulario, el dominio, la transmisión y el uso se van empobreciendo paulatinamente en el territorio de origen por la presencia de nuevas realidades migratorias que colonizan y asimilan la cultura tradicional.

4.2.4. Cambios culturales e identitarios

4.2.4.1. Discriminación étnica lingüística

La discriminación étnica lingüística ha sido determinante para los cambios culturales en el pueblo quechua de Tarabuco. La migración es un fenómeno discriminatorio en extremo (Vacaflores, 2003). Félix nos hace conocer su experiencia indicando:

Félix: Discriminacionrayku chinkan chayqa. Chayrayku chinkan cultura, chayrayku chinkan qhichwa parlay. Hasta profesoras hasta 25 de mayo acaso yaykukuqchu Sucreman ajinalla, sin zapato no entraban, con zapatos tienes que entrar como caballero, no pisaba nadie así nomás, porque los indios no tienen que pisar aquí. El año 1982, 83, así era. Yo he entrado a primero básico el año 80. Ajina karqa, entonces, castellanota yachanayki tiyan si o si parlayta. Si ma parlay atinki, ya qhatariy indio. Ñuqanchik kanchik mestizos ya, mestizo quiera o no quiera vas a volver a español. Kunan tatitus kanku no ve, inditus ñichkanchik no ve. Kunan, ñuqajina puririchkanku. Manaña kanchu cultura. (EFL.29.01.17)

Por la discriminación se pierde eso. Por eso se pierde la cultura, por eso se pierde el habla quechua. Hasta profesoras hasta 25 de mayo, acaso se entraba a Sucre así nomás, sin zapato no entraban, con zapatos tienes que entrar como caballero, no pisaba nadie así nomás, porque los indios no tienen que pisar aquí. El año 1982, 83, así era. Yo he entrado a primero básico el año 80. Así era, entonces, tenías que saber si o si hablar castellano. Si no podías hablar, ya levántate indio. Nosotros ya somos mestizos, mestizo quiera o no quiera vas a volver al español. Ahora hay tatitus, ¿no ve?, inditus les estamos diciendo, ¿no ve? Ahora, están caminando como yo. Ya no hay cultura. (Trad.)

Es decir, las experiencias de segregación y minorización del indígena en ámbitos urbanos han calado hondo provocando el desplazamiento de la lengua y cultura quechua en las comunidades indígenas. La imposición de estructuras colonizantes ocurren de forma violenta y sutil (Plaza, 1989). De acuerdo con Félix, en los años 1980, durante la época republicana, los agentes educativos jugaron un papel importante para asimilar lo tradicional. Los maestros han presionado a la gente del área rural a hablar castellano y vestir como caballero para poder movilizarse porque de lo contrario no tenían acceso ni siquiera a espacios públicos, como la plaza principal 25 de mayo de la ciudad de Sucre. La ideología de subordinación colonial sobre las lenguas originarias vigente en las ciudades contraponía los conceptos de caballero sobre el indio (tatitu). Así, en Tarabuco la cultura y la lengua

están cambiando por un mestizaje. Ser mestizo es tener descendencia indígena, pero asumir en pensamiento, acción y habla la cultura de occidente. Homogeneizarse es importante para dejar de ser ‘indio’. Por ello, consultamos qué es ser indio.

Félix: Pero ñikuy munan españoles chayta suticharqanku. Indio ñikuy munan juk campesino total. Ajina karqanchik a. Kunanqa chayrayku igualakun. Kunanqa ma ñiwanchikchu ni pi indio, casi todos somos iguales, si ponemos zapatos kikin. Maypi kanman karqa tukuririspá kampupi juk chota. ¿Dónde sabía hablar de un campo una chota castellano? Ahora todo es igual, solamente solo falta su profesional. Claro paykuna más o menos jukkunawan ma ofendeyta dejakunqankuchu ofendechikuyta. Entonces por eso, discriminación chay sutin kay, pikunachus estudianku llaqtapi. Kaypi kampu runa. Eso es discriminación, por no ser discriminados ellos igual tienen que igualar. (EFL.29.01.17)

Esa denominación los españoles pusieron. Un indio quiere decir un campesino total. Así fuimos pues. Ahora por eso se igualó. Ahora nadie nos dice indio, casi todos somos iguales, si nos ponemos zapatos igual. Meditándolo en qué campo podía haber una chota. ¿Dónde sabía hablar una chota en el campo castellano? Ahora todo es igual, solamente solo falta su profesional. Claro ellos más o menos no se van a dejarse ofender con otros. Entonces por eso, eso se llama discriminación, quienes estudian en la ciudad. Aquí la gente del campo. Eso es discriminación, por no ser discriminados ellos igual tienen que igualar. (Trad.)

El concepto indio es herencia de la memoria histórica de la colonización española. Este término representa una persona monolingüe en lengua indígena que vive de forma ancestral no habiendo tenido acceso a la educación formal. En los últimos tiempos, la situación de la comunidad Kajka Pampa cambió a causa de la educación, la migración y la discriminación étnica lingüística. Aunque todavía no haya profesionales. Ahora hay un proceso de aculturación de las nuevas generaciones. La presencia de señoritas (*chota*) que hablan castellano en el campo y el acceso a la educación es un indicio de unificación. Estas acciones responden a un mecanismo de defensa para no ser excluidos como pasada anteriormente. La acomodación a nuevas costumbres es una forma de luchar contra la discriminación cultural.

La discriminación étnica lingüística no es ajena al centro poblado de Tarabuco, una zona receptora de migrantes de las comunidades campesinas. De esa manera, Verónica dijo:

Verónica: Discriminakuy qallarikunku. Qam india kanki, campesina kanki, ajina ñikunku a. Primera vez Paredonmanta jampuchkaptiy qhaqawaq kanku, maymanta kanki qam a. Campesina eres, india pues, ma chayrayku parlay yachankichu ni castellanota ñiwaq kanku. Ma atiqchu kani castellanota parlayta y chaypitaq ñiwaq kanku chayta compañerosniy, jinapi ch'in kakuq kani. Juk watata jina fregasqa kakurqani. Chaymanta, qhipan wata parlakuniña, defiendekuni pues. Chaypi kay qhichwa parlanchiktawan chinkarichichkanku. Tradición de Tarabuco, chaykunata p'inqakunkuña. Wakinqa creekunku ay manaña ñuqa campesino kanichu. Ñuqaqa llaqtapi tiyakuni aqnata parlanku que digamos que qullqiyuqña, kapunña kawsananpaq. (EVV.19.02.17)

Han empezado a discriminarse. Tú eres una india, eres una campesina, así se dicen pues. Cuando vive por primera vez desde Paredón me sabían mirar, de donde eres tú pues. Campesina eres, india pues y por eso ni siquiera sabes hablar castellano me decían. No podía hablar castellano y en ahí así me sabían decir mis compañeros, así sabía estarme callada. Un año estaba así fregada. Luego, al año siguiente ya hablaba, me defendí pues. De esa manera nuestra lengua quechua está haciendo perder. La tradición de Tarabuco, esos ya se avergüenzan. Otros se creen ay yo ya no soy campesino. Yo ya vivo en la ciudad, así hablan, que digamos que ya tiene dinero, ya tiene para vivir. (Trad.)

Es decir, Verónica recordó la discriminación de la cual fue sujeto durante el primer año que llegó a Tarabuco el año 2010, pues, su condición monolingüe en lengua indígena no fue aceptada entre sus contemporáneos en el ambiente formal. La superposición de una lengua sobre otra en las funciones comunicativas, o sea la diglosia (Cernadas, 2012), prima entre los jóvenes. Las agresiones que cuestionaban su procedencia y su presencia en el colegio, resaltaron la importancia de conocer una segunda lengua con prestigio. Los otros jóvenes migrantes han asimilado y asimilan a los nuevos migrantes bajo la ideología negativa hacia el quechua, como un sentimiento de inferioridad (Gomez, 2017). El hablante monolingüe en lengua indígena está obligado a aprender la lengua predominante con el fin de defenderse, de demostrar que es parte del conjunto más fuerte. Sí las nuevas generaciones son monolingües en lengua indígena estas son excluidas bajo la denominación de campesinos e indios, una clase social minorizada por la presión social de la urbe. Asimismo, el capital monetario empodera las costumbres del mundo globalizado donde los jóvenes migrantes son propensos a negar, despreciar y avergonzarse de sus raíces identitarias porque hay un ambiente hostil para los pueblos indígenas. El quechua está relacionado con la clase

social baja, la falta de formación, sobre todo como un indicador de discriminación (Rosing & Tamayo, 1995). Por este motivo, Verónica junto con sus otros cuatro hermanos iban enseñándole a la hermana menor de seis años el castellano como segunda lengua preparándola para asistir a la escuela.

En Tarabuco la discriminación por no hablar una lengua de prestigio todavía continúa. Lunes 13 de febrero del 2017, nos trasladamos al colegio UNESSES a visitar el primero de secundaria “A”. Durante ese periodo, los estudiantes tenían que pasar clases de la materia de Estudios Sociales, sin embargo, la profesora se encontraba en la dirección llenando planillas. Al vernos, la maestra nos concedió permiso para ingresar al aula para socializar el proyecto de investigación que una compañera nuestra tenía. Ingresamos a un ambiente, aproximadamente, de 6 metros de longitud con 5 metros de ancho. Las paredes son de ladrillo visto, con dos ventanas grandes por donde entra los rayos del sol. El piso del ambiente es azulejo de color café claro. En el aula hay cinco filas de sillas individuales de madera, cada fila constaba de 6 asientos. Ningún asiento estaba libre porque en ellos estaban sentados los estudiantes. A excepción de 3 de tres niñas, todos los demás estudiantes portaban el uniforme de la institución, pero no todos tenían zapatos, algunos usaban sandalias. Las estudiantes vestían guardapolvo blanco con chompa de color celeste. En cambio, los muchachos vestían pantalón de tela de color azul marino con camisa blanca y una chompa de color celeste. Poco después que ingresamos, nuestra compañera empezó a preguntar a los estudiantes individualmente ¿Cómo te llamas? ¿De dónde eres? ¿Dónde vives? ¿Qué significa ser tarabuqueño? Los niños entre risas iban contestándole, algunos hablaban fuerte y otros no. Hasta que llegó a la estudiante de la primera fila, a quien se le consultó “¿*Por qué no quieres hablar?*” en ese mismo momento, una compañera dijo en voz alta “*No puede hablar castellano*”, otro niño expresó con la misma intensidad “*Tiene vergüenza*”, otra voz dijo “*Ella no sabe castellano*” mientras la señalaban con la mano. En ese ambiente tenso, la moderadora dijo “*habla en quechua, no hay problema*”, quedando en ese momento todo el salón en silencio esperando que la niña hablase, pero no lo hizo

porque se quedó mirando hacia abajo mientras estaba sentada en el pupitre delantero. De esa manera, se pasó el turno al próximo estudiante. Luego del incidente, nos acercamos a la adolescente para hablarle en quechua. En ese momento, conocimos a Soledad quien recientemente había migrado de Collacamani.

A los estudiantes del primero de secundaria “A” de la urbe de Tarabuco quienes en su mayoría proceden del campo, sabemos eso porque nuestra compañera les pidió que escribiesen de donde procedían, les era extraño que una compañera suya no pudiese hablar en castellano estando en la secundaria. Soledad entendía el castellano aprendido en la escuela pero no lo ponía en práctica porque el quechua vehiculizaba las interacciones comunicativas en su familia y comunidad de origen. A inicios de su estadía en Tarabuco, ella estaba discriminada en el colegio entre miradas, señales y expresiones en voz alta que delataban su condición de no haber aprendido castellano como un problema entre sus compañeros. La estudiante no respondía con palabras, sino con el silencio y una mirada de sumisión como dándoles la razón para priorizar el aprendizaje del castellano. Por ende, en un contexto de migración la discriminación que se sufre en espacios públicos como ser la plaza principal y en los espacios formales como el colegio influyen de sobre manera el desplazamiento lingüístico y cultural del quechua.

En suma, este apartado tiene mucha relación con la siguiente afirmación:

El indio es entendido tal como aparece en la realidad: como el ‘otro’, diferenciado, opuesto, negado. Particularmente efectiva es la posición culturalista para las llamadas ‘teorías del desarrollo’, pues el indio aparece representado como símbolo de ‘lo no moderno’, ‘atrasado’, ‘arcaico’, ‘exótico’, ‘subdesarrollado’ que son las formas que el llamado desarrollo determina al ‘otro’. (Mires, 1991, pág. 15)

A pesar de estar viviendo en el siglo veinti uno, el colonialismo mental todavía tiene efecto y sigue vigente en la población.

4.2.4.2. La identidad cultural está cambiando

En un contexto de migración Tarabuco y sus comunidades están cambiando. De esa forma, Félix manifestó que:

Félix: Comunidadniypiqa casi tukuy civilisakun ñisunman, civilisakun chayrayku. Ñawpaqtaqa kaypi karqa tatayqa ñuqaypataqa tatitu. Mamay karqa aqxituyuq, mamita. Ñuqa manaña, kay ropayniwan ñuqaqa wiñakuni piru uchhikata sufriniraq, chay churakuniraq ñuqa wawapi, más o menos 10 años. Chaypi qhichwaqa peor con el tiempo como ñichkarqani, qhichwa parlaninchik tukukapunqa, poquito de poquito, poquito de poquito está avanzando. Tukukapunqa después, pero yo sé pues. Tukukapunqa a señorita porque kunitan a ver, may wawallapis directo al castellano, directo al castellano, quechua se va a olvidar. Pero runa astawan generacion ahorita en tercera generación parece que estamos, acaso yachawaqjina kampupi kanmanchu karqa juk señorita, chotita ma kaqchu. Ovejata michikuna kaq altu jut'asniyuq o sino q'ala chaki purina kaq ñawpaqpi. Kunan difícil chaykuna churakunanku, señoritas chamunku ima. (EFLL.29.01.17)

Diríamos que en mi comunidad casi todo se civilizó, por eso se civilizó. Antes mi papá era tatita. Mi mamá vestía con aqxitu, mamita. Yo ya no, con esta mi ropa yo crecí aunque si un poquito sufrí todavía, yo de niño me puse todavía la ropa tradicional, más o menos 10 años. En eso el quechua peor con el tiempo como ya te dije, nuestro hablar quechua se va a terminar, poquito de poquito, poquito de poquito está avanzando. Se va a terminar después yo sé pues. Se va a terminar pues señorita porque ahorita a ver, cualquier niño directo al castellano, directo al castellano, quechua se va a olvidar. Porque la gente de generación ahorita en tercera generación parece que estamos, acaso había en el campo la existencia de una señorita, una chotita no había. Antes había que pastar las ovejas con abarcas altas o sino descalzo se andaba. Ahora es difícil que esas cosas se pongan, retornan señoritas. (Trad.)

La comunidad Kajka Pampa viene experimentando cambios culturales en las últimas décadas. La identidad cultural reflejada en la forma de vestir ancestral y la lengua quechua está siendo desplazada intergeneracionalmente. Es decir, la etnicidad reflejada en la paternidad y el patrimonio se están transformando (Sichra, 2014). En Tarabuco, a las personas que usan la ropa originaria se les denomina 'tatitu' y 'mamita', asimismo, se los conoce como 'indito' e 'indita'. De la misma manera, la indumentaria tradicional tejida es llamada 'cultura'. Los papás de Félix conservaban la cultura de Tarabuco, pero esta costumbre se quebrantó en la generación de Félix quien desde su adolescencia ya no usa la ropa que sus padres usaban pues él viste de forma occidental. Las demás familias participantes del estudio también comparten estas características. La vestimenta no es lo único que se está perdiendo al civilizarse. El quechua también se encuentra en conflicto

porque la tendencia ahora es aprender el castellano como lengua materna en lugares donde antes la lengua indígena era privilegiada. Asimismo, José complementó que:

José: Kunan riptinku waq ladoman, chayman chamunku allin caballero, zapatoyuq chamunku, corbatayuq wakin chamunku yasta pues caballeros chamuchkanku. Manchay refinasqas. Warmipis señorita chamuchkan, simisnin pintasqa, ñawisnin pintasqa chamuchkanku. Entonces ñuqapis ripullasaqtaq, kikillantaq kasaq ñispa chayta. A ver richun juk ganamuchun, juk imayuq juk autoyuq chayachun, juk wasiyuq karpachun. Chayjinapi kikillantaq kayta munan runa, qullqillapiña piensan runa kunan, qhapaq vida kayta munan, pipis, ima layapis. Ñuqapis kikillantaq kasaq ripullantaq juknin, juk ripullantaq. Viajeman rinku, pi yachaq a ver EEUUta, pi yachaq chay Argentinaman, pi yachaq Chilesta, Brasilkunasta. (EJV.07.02.17)

Ahora que van a otros lados, de ahí llega un buen caballero, con zapatos llegan, otros llegan con corbata, ya está pues están llegando caballeros. Muy refinados. La mujer también está llegando señorita, con los labios y ojos pintados está llegando. Entonces, yo también me voy a ir, voy a ser igual diciendo. A ver que vaya uno a ganarse, que llegue con algo o con un auto, que tenga una casa. En así la gente quiere ser igual, ahora la gente piensa en dinero, quiere tener la vida de rico, quien sea, de cualquier clase. Yo igual voy a ser así otro también se va, y otro se va. Se van de viaje, a ver quién sabía de EEUU, quien sabía de Argentina, quien sabía de Chile, Brasil. (Trad.)

Las proyecciones de vida cambiaron en las comunidades de origen cuando la gente empezó a migrar a regiones internacionales y nacionales. Los migrantes de retorno revolucionaron la vida ancestral porque demostraron un mayor estatus económico y social. Como resultado, la migración se vio atrayente ganando militantes hacia las ciudades para lograr la vida de ricos, ahora el dinero está metido en el pensamiento de los comunarios. Los migrantes demuestran su poder económico en la apariencia, los caballeros usan ropa formal y las señoritas usan maquillaje. Este movimiento colectivo acrecentó la desvaloración de la ropa tradicional y el quechua relacionándolo con la pobreza. La adquisición de riquezas mediante la migración hizo que la gente quiera cambiar su 'ser'. Por ejemplo, muchos jóvenes migrantes se registran en la red social Facebook como si hubiesen nacido en Santa Cruz, como las hijas y sobrinos de Félix. Al negar su procedencia rural están rompiendo simbólicamente la conexión cultural con la comunidad.

Los migrantes que viven en Tarabuco no están exentos de estos cambios. Las fiestas que se dan en esta zona lo ilustran. Por ejemplo, Lorenzo Ilafaya organizó la fiesta de promoción de su tercera hija Reina el 18 de febrero de 2017 en su domicilio particular ubicado a tres cuadras de la plaza principal de Tarabuco. Esta familia ha migrado de la comunidad Jatun Churicana hace muchos años atrás. La fiesta se llevó a cabo en el cuarto más grande de la casa que tenía aproximadamente 10 metros de largo y 4 de ancho. Las paredes de este lugar estaban adornadas con unas ondas de papel higiénico y en cada encuentro había globos, un rosado al centro y cuatro negros a los costados. En el cuarto había dos mesas que unidas formaban la mesa principal, esta tenía un mantel blanco que la cubría. En la pared estaba puesto un aguayo donde estaban prendidas letras de unos 20 centímetros de largo con la frase “MI PROMO”, en la parte superior a cada extremo del aguayo estaban dos llikllas en forma de abanico. Alrededor del cuarto se pusieron asientos de plástico y algunos asientos pequeños de madera. En las fiestas de las comunidades de Tarabuco es tradición presentar una ‘kama’, o sea, una fresada tejida con el nombre del agasajado (ver anexo 7), pero en la fiesta de Reina no se exhibió ese tejido.

Los invitados que llegaron primero en su mayoría eran personas adultas, las mujeres vestían con una pollera, blusa, chompa, manta y sandalias, mientras los hombres vestían con una camisa, pantalón de tela y zapatos. Asimismo, unos cuantos vestían con la ropa típica de Tarabuco. De a poco fueron llegando los jóvenes, ellos vestían con ropa casual e informal. Los padres de la promocionada vestían con su ropa tradicional que a diario utilizan. La madre vestía con una almilla, chumpi, aqsu, lliklla, p’acha montera y abarcas. La madre tenía el cabello peinado en dos trenzas. El padre vestía con una almilla, cansul, siki unku, poncho, gorra azul y abarcas. En cambio, la hija agasajada vestía con una camisa blanca, un saco, un pantalón negro, una corbata de franjas blancas con plomas y zapatos de tacón de punta redonda color negro. Reina tenía el cabello suelto. La hermana mayor, Fani vestía un jean de color blanco, una camisa blanca, una chamarra de jeans color azul marino

y zapatos de tacón. Ella tenía el cabello recogido. Y el hermano menor vestía con una polera, pantalón jeans, chompa y tenis.

Para comenzar la fiesta primero se repartió la comida en platos de plástico que era cordero con ají, arroz, papa y ensalada de cebolla. Luego, los padres empezaron con el acto del 't'ipay', es decir, regalar dinero el cual se lo prende con un alfiler o gancho a la ropa de la agasajada y luego se coge mistura para abrazarla y desearle buenos deseos. Ambos se acercaron a la mesa y empezaron individualmente a prender 100 bolivianos al traje de Reina, luego la abrazaron y le echaron mistura en la cabeza. Después, los padrinos prendieron dinero al traje de la agasajada. Usualmente, en la tradición de las fiestas de las comunidades de Tarabuco suele compartir chicha o algún coctel casero, pero en este evento no fue así porque la familia pertenece a la religión Bahai. Por ende, a los invitados se les ofreció refresco natural y gaseosas que iban sirviéndose en vasos de plástico. Asimismo, constantemente una joven iba pasando por los invitados con una bandeja de palomitas de maíz.

Después, de empezar la primera ronda del 't'ipay', Fani pidió a los padrinos y a los padres a ingresar el regalo que era una cama. Se presentó el regalo en la fiesta y se sacaron fotografías a los padrinos junto con Reina, el papá, la mamá, los dos hermanos y la tía materna. La tía que vestía con la ropa originaria vino desde la comunidad natal, Pisili. Posteriormente, a través de los parlantes él que amenizaba la fiesta agradeció a los padrinos de promoción. Así, los padrinos y el padre de Reina fueron a hablar por el micrófono para expresar su felicidad porque ella había concluido sus estudios. Seguidamente, empezó el baile de un huayño entre el padrino con la ahijada. Terminado ello, los invitados que faltaban se pusieron de pie para empezar de nuevo el 't'ipay'. La hermana Fani se puso de pie a un lado de la mesa para dar un vaso de gaseosa de la marca "Manantial" como retribución, además ella en un cuaderno iba anotando los montos de dinero que cada invitado daba. En el otro extremo, la tía de Pisili repartía 4 panes dentro de una bolsa negra como agradecimiento. Después del 't'ipay', el animador de la fiesta invitó al padrino y a la ahijada

a salir a la pista de baile. De esa forma, empezó otra ronda de baile al ritmo de huayño, zapateo y tinku. Terminado esto, los invitados que faltaban fueron al ‘t’ipay’, poco después de ello las personas mayores se fueron quedando unos pocos.

Al promediar las once de la noche, los compañeros de la agasajada empezaron a salir al centro del baile, la música que bailaron era zapateo, cumbia y reggaetón. Los movimientos de baile que expresaban iban al ritmo de la música, en especial una pareja que desde inicio la fiesta bailaba. La muchacha tenía una chompa deportiva ploma que llegaba a cubrir hasta sus nalgas, un pantalón jeans y zapatillas que tenían franjas negras con blancas. La muchacha tenía la tez trigueña y su contextura era delgada. Ella tenía los brazos doblados hacia el pecho, los cuales agitaba para adelante y para atrás, asimismo movía su cuerpo de forma circular bajando y subiendo. Su pareja de baile, un muchacho delgado de tez morena, vestía con una chompa deportiva ploma y un buso azul con franjas blancas a los costados y unos tenis negros. Él bailaba en sincronía con la muchacha. La pareja resaltaba su agilidad y creatividad al bailar.

Fotografía 9: Jóvenes de Tarabuco bailando



Fuente: Gaby Gabriela Vargas, 2017.

Como podemos ver, mientras los jóvenes bailaban las personas mayores que todavía estaban presentes quedaron sorprendidas. Ese es el caso de la tía de Reina, originaria de Pisili, con una mano en la boca abierta miraba detenidamente como las parejas de jóvenes se movían sensualmente, especialmente con los temas de “(...) terremoto, terremoto, terremoto ¡dale duro! terremoto, terremoto, terremoto, terremoto ¡fuimos! que mueva to’ lo que tiene, que mueva to’ lo que tiene, que mueve to’ lo que tiene. Vamos a ver cómo lo sostiene con el shaky, shaky, shaky, shaky, shaky, shaky, shaky. ¡Cómo es dame una vueltita otra vez shaky, shaky, shaky (...), “solo la mire y me gusto, me pegue y le dije bailemos eh! la noche se apagó con un reggaetón lento que no se baila desde hace tiempo oh, oh, oh, oh”.

La descripción anterior está en sintonía con el concepto de la lógica mestiza que Boccara propone. Este autor afirma que “la máquina social indígena no solo permite sino que necesita la mezcla, vale decir el mestizaje; se nutre del Otro para elaborar su Ser; es decir **lo mestizo es en este caso lo indígena**” (Boccara, 1999, pág. 28). Podemos evidenciar que la generación adulta es el grupo que se diferencia de las nuevas generaciones a través de los usos y costumbres ancestrales de Tarabuco. En la foto 9, tenemos la auto identificación de dos generaciones, la tía que representa la cultura ancestral quechua yampara, quien marca su sentido de pertenencia a través de la ropa. En cambio, los jóvenes que están más cercanos a la otra cultura, lo occidental o moderno. De forma explícita se observa un contexto dicotómico.

La segunda generación de migrantes, es decir, los hijos de las familias que se han trasladado del campo a Tarabuco, están en un proceso de cambio en la apariencia personal, la vestimenta, el baile, la alimentación, la música, la cosmovisión, entre otros que están mediados por la lengua del castellano. El cambio de identidad cultural es conocido entre la gente del lugar como la acción de ‘refinarse’. Sobre ello, Valeriano dijo:

Valeriano: Kunitanpis ñuqaykuqa refinasqa kaykuman jinaspa kayku. Unay tatas unay mamasqa juk jinataq culturán karqa, ponchoyuq, monterayuq, mana chay kaqpapis juk jinataq kaq, pantalopis q'aytumanta karqa a, q'aytumanta awasqa. Abueloypis yachasqa awayta, mamay tatan abueloy riqsini, mamay tatanta. Camisaqpis kaq kayjina pero sirasqa jukjinataq, q'aytumanta. Kay kikin chay mana kalsunniyuq, mana monterayuq, kikin kay pantalonllataq, kay camisaq kayjinallataq. Juktaq chalekupis ruwasqa k'achitus, chayllamantataq, puro chayjina kaq, chay moso ñikuq a, chay cultura kaq a. Ñawpa runasta rikuniraq ñuqaqa ñawpaqta churakuqta. Rikuni awachikuq kanku abueloywan, rikuni ñuqa abuelito awachikuq kanku, kaq juk telar, chaypi awaq. Kunan manaña a ni pi, chayta ni qhipaq runa, ni ñawpa runas, ni pi kaq ancha utilizanku. Kaypipis wakinllaña chaykunallaña kay cultura apayqachkanku. Kunan manaña, rinku mayta, zapatuyuy chamunku, zapatukunku, jut'ata manaña churakuy munankuchu. Por fin runa manaña culturata munankuchu juqhariyta. Kikillantaq palabra, puro castellanopuniña, mayta rinku atin mana atin carajo quchichkankiña castellanotaqa, mana yachaspapis. Kaymanta ripuspaqa chay tukuy culturáninkutapis qunqapunku wakinqa, parlayninkutapis qunqapunku. (E.V.V.09.02.17)

Ahora nosotros estamos como refinados ya. La cultura de los padres antiguos era distinta, con poncho, con montera, y si no había eso había otro más, el pantalón era de lana no, tejido de lana. Mi abuelo había sabido tejer, el papá de mi mamá lo conocí. Las camisas también eran como estas, pero manufacturadas de otra forma, de lana. Es igual que esto, pero sin kansula ni montera, similar que este pantalón, igual que esta camisa. Otro también se hacía bonitos chalecos, de ese material igual, puro eso era, eso se decía mozo pues, esa era la cultura pues. Todavía vi a las personas de antes como se ponían. Vi porque ellos se hacían tejer con mi abuelo, yo lo vi que ellos se hacían tejer con mi abuelito, tenía un telar, ahí tejía. Ahora no hay nadie pues, ni las antiguas y las nuevas generaciones, no hay quien mucho los utilice. Aquí igual unos cuantos están manejando la cultura. Ahora ya no porque van a algún lugar, llegan con zapatos, se ponen zapatos, ya no se quieren poner abarcas. Por fin la gente ya no quiere levantar la cultura. Es lo mismo la palabra, es puro en castellano nomas ya, van a algún lugar y carajo poder sin poder ya le están dándole al castellano, aunque no sepas. Cuando se van de acá toda esa su cultura algunos se olvidan, hasta su hablar se olvidan. (Trad.)

De acuerdo con Valeriano, Tarabuco y sus comunidades cambiaron desde su generación, o sea, la primera generación de migrantes. Él recordó que su abuelo materno era tejedor de ropa tradicional. En ese entonces, la población se caracterizaba por no consumir ropa industrial, ellos manufacturaban sus prendas de vestir con la lana de oveja local. Existiendo dos formas de vestir, pero todo en base a tejidos, que llegarían a ser: la cultura y el mozo. La ropa de la cultura para los hombres comprende de almilla, cansul, montera, ch'uspa, unku y poncho; y para las mujeres está la almilla, chumpi, aqsu, lliklla y

qhuk'ulla o p'acha montera (anexo 8). Pero, tanto en Tarabuco como en las comunidades, esta ropa reaparece en la población para rememoran las ceremonias de la Pukara y el Ayarichi. Y la ropa de mozo tradicional ya ha erosionado porque ya nadie viste pantalones, camisas y chalecos tejidos. Aunque, todavía continúa la denominación de mozo a las personas que visten de esa forma, pero los materiales de esas prendas son industrializados. El desplazamiento de las ropas tejidas llega a ser el primer paso del cambio de identidad cultural. Como vamos afirmando en reiteradas ocasiones, ahora las nuevas generaciones de las familias visten de forma occidental, como la familia de Valeriano. Asimismo, como consecuencia de la migración del campo a la ciudad, la indumentaria y la lengua tradicional de la región están en proceso de desplazamiento. Los migrantes de retorno ya no quieren hablar quechua sino castellano, la prefieren, aunque no tengan un dominio completo. De esa forma, Tarabuco está viviendo un proceso de transición de la cultura y la lengua tradicional hacia la occidental, llamado '*refinarse*'. Así, Anselma dijo:

Anselma: Chayman rinku chay refinados kutimunku. Mana yachankuchu parlayta ñinku. Refinakapunku, manaña kay qhichwa parlachkanchikta manaña parlay atikunñachu, puro castellanoñalla parlanku. Todo jailon, paykuna p'inqakunkuña. Ma creenichu yachasqaykita, parlasqaykita yachaspa mana atisqaykita. Chayman rinku chay manaña yachankuchu parlayta, kayman kutimunku. Kanku watata, iskay killa, kimsa killa. Trabajamunku kutimunku, ma yachankuchu qhichwata. Qhichwa ñuqa mana parlanichu ñinku. Dicen una cosa que no tiene sentido como se van a olvidar en dos meses o en tres meses lo que sabía hablar, lo que era. Todo el tiempo andan llegando, cuando termine el estudio siempre se van. (EAV.18.02.17)

Cuando migran ellos regresan refinados. Dicen que ya no saben hablar (quechua). Se refinan, ya no pueden hablar nuestra lengua quechua, solo en castellano hablan. Todo jailon. Ellos nomas ya se avergüenzan. No creo que lo que sabes, el hablar que sabías ya no puedas. Si se van ahí ya no saben hablar (quechua), de ahí regresan. Están un año, dos meses, tres meses. Van a trabajar y regresan, pero ya no sabemos quechua. Dicen yo ya no se hablar quechua. Dicen una cosa que no tiene sentido como se van a olvidar en dos meses o en tres meses lo que sabía hablar, lo que era. Todo el tiempo andan llegando, cuando termine el estudio siempre se van. (Trad.)

La percepción de Anselma es importante porque cuando ella estaba en el colegio, era la única que no vistió de manera formal con traje y zapatos de tacón. Ella vestía con una

blusa, una pollera y un par de sandalias. Y de esa manera, ella asistió al acto de graduación del colegio UNESES el 2016. Además, a diferencia de sus contemporáneos ella no sabía migrar en las vacaciones pedagógicas del colegio porque se dedicaba a la elaboración de cigarros artesanales en Tarabuco.

Entonces, la juventud instruida que migra temporalmente a otras zonas retorna con una actitud lingüística negativa hacia su lengua materna quechua buscando excusas para sustituirla por el castellano. Por ello, es común entre los jóvenes migrantes decir que no hablan, ya no pueden hablar, no saben hablar, se han olvidado hablar o no hablan quechua. Con la migración la asimilación cultural del quechua por la cultura occidental se efectiviza, forzando que el retroceso la lengua indígena y expandiendo la lengua de prestigio. Recordemos que los adolescentes y jóvenes que viven en Tarabuco en su mayoría han migrado del campo. Ambiente en el cual ellos han mejorado sus competencias lingüísticas en el castellano como segunda lengua. Pero, con la salida de Tarabuco a ciudades capitales, la mayoría de la juventud se transforma negando y sintiendo vergüenza de sus raíces identitarias porque ya han ascendido socialmente. Hay una deslealtad hacia el ser quechua, o sea a la herencia identitaria de los padres.

La anterior realidad es similar a la siguiente conceptualización hecha por Boccara (1999):

Las neo-identidades que se dibujan en este periodo de “renacimiento” cultural son producto de un largo pasado de contactos interétnicos, de reformulación y adaptación a situaciones novedosas que constituyen una respuesta al colonialismo interno de los estados-naciones y a las presiones del proceso de globalización. (...) De modo que conviene adoptar una postura más congruente que nos permita aprehenderlas tal como son en su lógica, en su propia estrategia, en sus producciones culturales y en su pensamiento mestizo. Es decir, en cuanto productos no-estáticos, dúctiles y fluidos de una lucha política permanente y expresión de un sistema precario de relación de fuerzas que se va elaborando por medio de negociaciones, compromisos, movilizaciones y que, en muchos casos, revela conductas de enmascaramientos. (Boccara, 1999, pág. 51 y 52)

Es decir, las nuevas generaciones de Tarabuco están reconfigurando su sentido de pertenencia. Los padres al buscar que sus hijos sean instruidos por la educación formal han

contribuido a este proceso. Ellos han tomado esta decisión para que sus hijos no sufran ni vivan las malas experiencias que ellos han pasado por haber sabido castellano como segunda lengua. La vida en Tarabuco se está adecuando a las nuevas realidades. Hay un proceso de formación de las neo-identidades en las nuevas generaciones. Muchos de ellos prefieren ocultar su procedencia producto del colonialismo interno que todavía está vigente en gran parte de la sociedad boliviana.

4.2.4.3. Erosión de los saberes ancestrales

Los saberes ancestrales de Tarabuco están en proceso de erosión en el contexto migratorio. Sobre el tema, Genaro manifestó:

Genaro: Chay wawas ripuptinku manaña ancha ni llank'ay yachaq kanchu, ni imaña kachkanchu, chaykuna chinkapunqa. Manaña sipas ancha kaypi sayankuchu. Wak ladoman ripunku, chay ñiqta chinkapunqa, ch'inyapunqa comunidades, pisillapunqanku, pisillapunqa, yasta qhipanpuniqa ch'inyapunqa. Machus wañupuptinku yasta ch'inyapunqa, maychus machukunalla kanqanku. Tukuyninpi ch'inyapusaq, manaña kanchu. Wasis pisillapun, manaña kutimunqankuchu, jina thuñikapunqa a. Kunan runa chay ratitu desanimakapun, qhillarakapun. Chanta, tukuyninpi ch'inyapusaq. Tukuyninpi pisillapuchkanku, mana afiliados kanchu. Jina jallp'itasninta saqirpaspas saqirpaspas ripuchkanku. Ch'inyapunku ripunku, wañupunku wakin, wawasnin ripunku Santa Cruz ladosman, Argentinasman, chayman kutirimunku Tarabucosman, Sucrespis wasis rantikunku, lotesta rantikunku, chayman ripunku a. Llaqtallamanña yaykunku, llaqtapi astawan facil qullqita jap'inchik. (EGE.24.02.17)

Con lo que los hijos se van ya no hay muchos saberes agrícolas, ya no está habiendo nada, esos se van a perder. Los jóvenes ya no se quedan mucho aquí. Se van a otro lado, por eso se va a perder, las comunidades se van a silenciar, se van a reducir, se reducirá, ya está en el futuro se va a silenciar. Cuando los viejos se mueran esto se va a silenciar, algunos viejos nomas ya estarán. En todo lado se está silenciando, ya no hay. Las casas disminuyen, ya no van a retornar, así se van a derrumbar pues. Ahora la gente ese rato se desanima, se hace dar flojera. Por eso, en todos lados se está silenciando. En todos lados se están reduciendo, ya no hay afiliados. Así están dejando sus terrenos, dejándolo se van. Se silencia, se van, otros se mueren y sus hijos se van a Santa Cruz, a Argentina, de ahí regresan a Tarabuco o a Sucre donde se compran casas o lotes, ahí se van pues. Se van nomas ya a la ciudad, en la ciudad agarramos más fácil el dinero. (Trad.)

A partir de la migración definitiva del campo hacia las ciudades, la zona rural de Tarabuco está quedando despoblada, rompiendo la trasmisión intergeneracional de las

sabidurías originarias sobre la agropecuaria (anexo 9), el tejido, los bioindicadores, la medicina tradicional, las fiestas comunales, entre otros. Ahora, los sistemas productivos están siendo sostenidos sobre todo por la gente adulta y algunas familias integras que continúan conectadas con el territorio. Las nuevas generaciones están en busca de mejores oportunidades, ellos van a buscarse la vida a las ciudades en compañía de toda su familia para insertarse en el mercado laboral asalariado asegurando las ganancias económicas. En oposición, en el campo el trabajo sobre todo es de acuerdo al género, los hombres en la labranza de la tierra y las mujeres en el pastoreo y la artesanía de tejidos. El futuro de las comunidades es incierto porque la vida ya no se está regenerando porque las propiedades van quedando deshabitadas. La socialización de padres a hijos está erosionando pues la comunidad se está silenciando. Así como los adobes de las casas se desploman por el abandono, en las mismas condiciones se encuentran los saberes ante la falta de aprendices. En cambio, los migrantes están edificando nuevas viviendas a base de ladrillo y cemento en Santa Cruz, Argentina, Sucre o Tarabuco, conjuntamente van apropiándose de un nuevo estilo de vida. Cuando los ancianos mueran en las comunidades habrá una pérdida casi total de las sabidurías vehiculizadas en lengua quechua.

Las familias migrantes en el centro poblado de Tarabuco viven en tensión porque los hijos ya no quieren aprender los saberes ancestrales, en especial el tejido. Así, Felicia dijo:

Felicia: Imata paykuna ruwanqanku, purinallapi paykuna, umay nanachiwanqa ñinku, ni munankuchu phuchkaytapis. Ma munankuchu umay muyuchiwan ñispa, ma atisaqchu leeyta ma munankuchu. Kunan pisita yachanku. Llaqtasman ripunku, ancha wakincha yachanku, chay llaqtasman ripuspa manaña yachankuñachu. Empleakuq ripunku wallk'unapi, napicha t'aqsana llaqtapiqa. Ajina chinkaripusan qhichwapis a. Kunan imachus kanqa. Awaychik, phuchkaychik ñinkutaqqa. Awayta manaña amañankuñachu. Phuchkayta ma yachankuchu, mana phuchkaspa imamanta awanki, ¿a ver? Awanapaq phuchkanaraq tiyan, chaymantaqa q'aytu ruwanayki, chaymantaraq phuchkanki, pharinki, tiñinki wueltaman k'antiyankitaq. Chay phuchkaspa murk'uman ruwanki. Mana fácil ruwanapaqpis trabajollapunitaq. Chayrayku llaqtaman ripuyta munanku. Llaqtaman trabajaq, kaypi ma kanchu trabajo ñichkankutaq. (EFV.17.02.17)

Ellas que pues van a hacer, ellas están en caminar nomas, me hace doler mi cabeza dicen, ya ni quieren hilar hilos. No quieren porque dicen que les hará dar vueltas sus cabezas, no voy a poder leer diciendo no quieren. Ahora saben poco. Se van a las ciudades, algunas todavía deben saber, cuando migran a las ciudades ya no saben. Se van a emplear para cocinar, lavar en las ciudades. Así se esa perdiendo el quechua también no. Ahora que será. Dicen tejan, hilen. Ya no saben tejer. Ya no saben hilar, si no sabes hilar ¿cómo vas a tejer, a ver? Para tejer hay que hilar todavía, de eso haces lana, luego vuelves a hilar, de ahí vuelves a hilar no tan fuerte, luego tiñes y nuevamente hilas. Cuando hilas haces ovillos. No es fácil de hacerlo demanda trabajo. Por eso los jóvenes se quieren ir a la ciudad. A trabajar a la ciudad, están diciendo que acá no hay trabajo. (Trad.)

En la familia de Felicia y Valeriano, las hijas realizaban trabajos eventuales, elaboraban cigarro artesanal, cuidaban de los animales propios y estudiaban. En ese sentido, Felicia hace notar que sus hijas ya no tejían porque pasaban mayor tiempo fuera del hogar. Además, existe un prejuicio al proceso de hacer hilo (*phuchkay*) relacionándolo como un perjuicio para la inteligencia. El '*phuchkay*' consiste en la conversión de la lana de oveja en hilos con la ayuda de una rueca, instrumento que se hace girar con la ayuda de ambas manos. Se cree que las vueltas que da la rueca afectan en la comprensión escrita. Por ese motivo, algunas jóvenes como las hijas de esta familia se resisten a hilar. El tejer es un proceso que demanda tiempo, habilidad y paciencia porque hay que pasar por muchas etapas. Antes de tejer le anteceden los pasos del: *phuchkay*, *murq'uy*, *phariy*, *t'ullkuy*, *q'aytu puñuchiy*, *phariy*, *tiñiy*, *k'antiy*, *q'aytu akllay*, *t'ilay*, *yesay*, *tupuy*, *away* (anexo 10). Existiendo muchas otras etapas propias del momento de tejer y para adornar as prendas terminadas. El tejido es un conocimiento especial porque no todas las jóvenes lo aprenden porque prefieren optar por la educación y la migración. Las jóvenes proyectan su futuro en la migración a las ciudades desechando las actividades tradicionales del tejido por ser un proceso largo sin un mercado comercial y en desuso en la familia. Asimismo, Victoria, la sexta hija de Felicia, nos da a conocer su percepción y la de sus contemporáneas sobre hacer tejidos:

Victoria: No me gusta. Dice que *phuchkay* te hace girar la cabeza, no puedes ni leer dice. La mayoría eso habla por eso sus hijos estudian y no hacen nada, solo se ocupan de la tecnología. Tecnología aquí a aparecido, ¿no ve? Hoy en día de eso es que se ocupan la mayoría de las personas. La tecnología es celular, computadora, tele, Tablet y otras cosas más deben ser. En la tele les gusta ver a otras novelas, a

otras noticias, a otros les gusta whatsapear, face, mirar videos. Sus mamás les han dado gusto, su papá, ese gusto les han dado. Se lo han comprado celulares y han aprendido más. (EVV.17.02.17)

De acuerdo con Victoria, algunos papás respetan la decisión de sus hijos de no querer aprender el tejido. Recordemos que muchas familias han migrado del campo hacia Tarabuco por una educación de calidad, como el caso de Felicia. Por ende, es preferible desplazar saberes como el tejido u otros para que las adolescentes y jóvenes se instruyan de mejor manera. Asimismo, en la mayoría de las familias se hacen presentes las tecnologías de la información y la comunicación como medios sustitutos de las actividades tradicionales. Mediante las redes sociales, la juventud se incentiva para migrar porque usualmente está en contacto con los que ya migraron. Por ejemplo, vimos que en el hogar donde nos hospedábamos, Verónica, la hija mayor, todos los días usaba Facebook o WhatsApp para comunicarse con sus compañeros del colegio, sus primos que estaban en el extranjero, entre otros.

Empero, algunas madres migrantes en Tarabuco persisten para que sus hijas aprendan el tejido. Podemos ver en la siguiente fotografía que mamá Claudina es un ejemplo de ello.

Fotografía 10: Mamá Claudina enseñando el tejido a sus hijas



Fuente: Gaby Gabriela Vargas, 2017.

En Tarabuco, mamá Claudina insistía que sus dos hijas mayores aprendieran el tejido ancestral para que ellas llegaran a ser mujeres integras, parte de la cosmovisión andina. En las vacaciones pedagógicas de 2017, los cuatro hijos menores generalmente se dedicaban a cuidar de los animales en la comunidad Kajka Pampa. En los días hábiles, Claudina disponía su tiempo para enseñar a sus hijas el tejido ‘*pallay*’ porque ellas ya sabían el tejido ‘*llano*’. El tejido ‘*pallay*’ es la configuración de figuras mediante la recolección de hilos del telar. El tejido ‘*llano*’ es el tejido sin figuras (anexo 11). En la fotografía anterior vemos que la mamá y las dos hijas están sentadas sobre cueros disecados de oveja. Claudina estaba ubicada al centro de las hijas para asesorarles con instrucciones verbales y práctica. Además, de esa manera ella podía controlar que las hijas tejieran porque de lo contrario las hijas se distraían con el uso de sus celulares. En este contexto, consultamos con la segunda hija cuál era percepción sobre el aprendizaje del tejido.

Maribel: Manaña gustaniñachu a. Ma interés churanichu chayta yachanaypaq, ñuqaman mana ancha gustawanchu pallay a, unaypi aprendekun, chayrayku ma gustawanchu. Mamay ñiwaptin ruwani. Kunan riy munarqani pero ma kachay munawanku a Santa Cruzman trabajaq, qullqita ganakuq riyta munarqani, doña Claudina mana munanchu. (EMV.26.01.17)

Ya no gusto de ello pues. No pongo intereses para aprenderlo, a mí no me gusta mucho el tejido con figuras pues, en tiempo se aprende, por eso no me gusta. Porque mi mamá me dice lo hago, ahora que ir pero no me quiso mandar pues a trabajar Santa Cruz, quería irme a ganar dinero, doña Claudina no quiere. (Trad.)

Entonces, la adolescente continuaba haciendo el tejido no por convicción sino por obligación porque ella hubiese preferido migrar durante ese descanso pedagógico para ganar dinero. La joven ya no quiere aprender el tejido, pero continuaba haciéndolo a través de la supervisión de su madre. Sin embargo, la adquisición de los saberes sobre el tejido con figuras no llegaría a su fin, aunque la mamá pusiese todo su esfuerzo para enseñarlo, porque la hija ya tenía proyectado irse a trabajar en cuanto pudiese. El cual era un tema de discusión intrafamiliar porque Maribel quería irse de Tarabuco abandonando el colegio. Finalmente, ella dejó de estudiar para trasladarse a la ciudad de Sucre a finales de la gestión 2017.

La primogénita de Claudina ya tenía dos experiencias migratorias temporales. Entonces, le preguntamos qué pasaba con la juventud migrante de retorno:

Verónica: Ahí se refinan y dicen hay que tiempo ya he estado, que no me gusta ya hablar nuestro idioma, que feo es. Nuestro idioma sería como este pues, como que ya no lo quieren hablar eso, les da vergüenza y todo lo dejan de lado que no lo valoran. Por hablar nos hacemos discriminar, dicen así los que se van hace años. Nuestro idioma y lo que se hacen dar asco a sus manos también por lo que se visten con la ropa típica o por lo que está andando mal, mal vestida. Es lo que trae la migración. Se creen una gran cosa, al irse siempre se refinan. Ya no se interesan en tejer también para que esa huevada, como yo no ve. Ahora, pocos saben eso también porque ya no quieren aprender pues. Ay, opería es eso, para que yo voy a aprender, yo no voy a vivir con eso dicen, no se interesan, ahora yo tengo que viajar, solo en eso nos debemos preocupar dicen.

Gaby: ¿Por qué no te gusta a vos?

Verónica: Es que ya no me gusta pues, da flojera. Es que se teje en tiempo pues, es para tiempo. A ver un aqxu se teje en dos meses todo el día, un unku debe estar en un mes o medio mes.

Gaby: ¿Qué te gusta?

Verónica: Tener plata. (EVV.09.02.17)

Para Verónica, cambios drásticos ocurren cuando los jóvenes como ella migran. El joven con raíces identitarias indígenas se refina, es decir la lengua y cultura quechua es desplazada en el contacto con la sociedad castellana. Los actos de discriminación cuando se habla en quechua marcan el pensamiento del hablante quien decide dejarla de hablar porque internalizó que su lengua es fea, sin valor y avergüenza. De la misma manera, la epistemología indígena representada en los tejidos es vista sin utilidad, tiene un desprestigio como *huevada u opería* para el futuro de los jóvenes. Aquellos que ya tienen experiencias de viajes saben que pueden tener mayores recursos económicos en el menor tiempo posible sin pasar un trabajo minucioso de tiempo completo como lo es el tejido. Verónica es consciente que no tiene anhelos de seguir reproduciendo las prácticas tradicionales de su hogar porque prefiere irse de viaje donde obtendrá dinero.

En suma, los saberes que hacían únicos a los tarabuqueños están erosionando en todas las comunidades de Tarabuco porque no existen políticas para que los sistemas productivos sean considerados como una opción de vida para las nuevas generaciones.

4.2.4.4. Urgen talleres de sensibilización

La lengua y cultura quechua nunca volverán a ser las mismas en el contexto de migración que se vivencia en los territorios de origen de Tarabuco. Sobre ello, José dijo:

José: Chaypi chinkapullantaq cultura, chaypi hasta parlayninkupiwan chinkapun y lugarninta millachikullantaq mana allín kaptin hasta lugarnintapis. Chay ni jayk'aq ma kutinqapunichu, ma tukiñqapunichu ni jayk'aq. Resien astawan refinakuchkanku runas, ma kutinqapunichu. Ma creenichu kutinanta, jinapicha chay migrasion ladomanta ma kutirinmanchu. Por los menos kay culturamanta tumpatapis entenderichisunman. Sumaq k'iskimanta talleresta ruwana tiyan chaypicha entiendenakuchisunman, chaycha kanman, mana kutinmanchu chaymantaqa. Chayta profesores yachananku tiyan, ma yachankutaqchu profesores unay imas karqa, imaynatachus historias, ma yachankuchu profesores, ¿yachankuchu paykuna historiata? Ma yachankuchu. Chaykunata entiendenanku profesores a, imapi kutirinman, ma kutinmanchu. Aswan fregakapunqa a, si chaykunamanta parlana tiyan tata mamas wawasta parlapasunman por hay kutirinman wawasta entiendichisuman, tata mamaraq entiendena tiyan kutirinmanpaq, kanan tiyan profesores igual chaypi kutirinman, ¿imapi kutirinman? Chaypi kutirinman, mas o menos chay kutirinman, allinpuni ma kutirinmanchu kikinta. (EJV.07.02.17)

En ahí se pierde también la cultura, en ahí hasta su habla se pierde e incluso rechazan sus comunidades porque no son buenas. Eso nunca va a regresar siempre, nunca no va a regresar siempre. Recién ahora las personas se están refinando más, no va a regresar. No creo que regrese, por la migración no va a regresar. Por lo menos un poco de la cultura haríamos entender. Muy frecuentemente habría que hacer talleres para que ahí hagamos entender, así sería, no va a regresar de ahí. Eso tienen que saber los profesores, no saben ellos que había antes, como serán las historias, no saben los profesores, ¿acaso ellos saben la historia? No saben. Eso tiene que entender los profesores, en que regresaría, no va regresar. Más bien más se va a fregar pues, de esos hay que hablar al papá a la mamá, le hablaríamos por ahí regresaría si a los hijos les hacemos entender. Pero el papá y la mamá primero deben entender para que ello regrese, tiene que haber igual profesores para regrese, ¿en qué regresaría? ahí regresaría, más o menos eso volvería, bien siempre no va a regresar igual. (Trad.)

Es decir, la mayor parte de los migrantes tiende a no hablar la lengua indígena, no reproducir las costumbres ancestrales y no identificarse con la región. Para José, una posible

solución para que este fenómeno deje de influenciar en las comunidades es la realización de talleres de sensibilización. Urge que la gente se dé cuenta de las consecuencias futuras relacionada con la muerte de la lengua del quechua. La escuela como institución formal no considera los acontecimientos, sabidurías y la participación de los pueblos indígenas difundiendo conocimientos unificadores a la sociedad predominante. Una desventaja vislumbrada hasta el momento es la inexistencia de una educación en lengua indígena, tanto en Tarabuco como en las comunidades aledañas la educación se da en castellano no habiendo una enseñanza del quechua. La lengua indígena no se desarrolla en lo oral mucho menos en lo escrito en la educación. Asimismo, los padres son cómplices al subordinar sus conocimientos. Y, las nuevas generaciones son influenciadas para migrar a partir de la educación.

Entonces, José resaltó la importancia de trabajar desde la escuela y la familia ahora que todavía el bagaje epistemológico de la cultura quechua de Tarabuco está presente en el territorio. Los padres y los maestros tienen que ser conscientes del valor de ello. A pesar de ello, hay dudas con respecto a la revitalización que se pueda hacer porque ya las familias migrantes han empezado a transformarse. Por ende, las condiciones cambiaron, ahora no hay esa necesidad de enseñar y aprender el castellano sino el quechua. Los lugares donde la lengua quechua tenía vitalidad de a poco están siendo influenciados tanto por la discriminación del pasado como la modernidad mediada por la tecnología. En el pasado el requerimiento era hablar castellano para no ser objeto de discriminación. En la actualidad, el quechua sigue presente en los territorios de origen, empero existe una masiva migración a las ciudades de los jóvenes. Con la migración, los cambios identitarios se hacen visibles en las nuevas generaciones quienes son bilingües de sustrato. La modernidad se sobrepone a lo tradicional, antes las actividades eran meramente agropecuarias viviendo con lo que el medio proveía. En cambio, las expectativas actuales alientan a subir de estatus económico impulsando la salida de las comunidades. En pleno siglo XXI, La lengua quechua continúa en una situación colonial (Plaza, 1989) porque no es de prestigio, no es formal, no se enseña

en la educación, no se está desarrollando, es prestamista y sus hablantes buscar ser bilingües con tendencia al monolingüismo en castellano.

4.3. RELACIONES MORFOSINTÁCTICAS EN LA PALABRA DEL QUECHUA DE TARABUCO

En este apartado desarrollamos, la morfosintaxis al interior de la palabra del quechua de Tarabuco. “A word can be defined linguistically as an element which exhibits both internal stability and external mobility” (Hickey, 2017, pág. 4). Para este autor, la palabra tiene una parte interna y otra externa. Lo interno es la estructura preestablecida en la formación de la palabra, por ejemplo, en la lengua quechua ‘runa’ (hombre) es una raíz libre con significado propio que no puede tener más descomposición morfológica, pero si puede flexionarse a través del número, u otros. En cambio, lo externo son las funciones sintácticas que este término asume dentro de una oración. ‘Runa’ puede ser sujeto (*Juk runa jamun*: un hombre vino), objeto indirecto (*Pay apamun juk runata*: él trajo a un hombre), entre otros. Como el quechua es una lengua aglutinante, lo externo se hace presente en el interior de la palabra. En ese sentido, presentamos el orden y las combinaciones posibles de los morfemas de acuerdo a las categorías gramaticales.

Todos los datos que se representan en las tablas y los ejemplos provienen del corpus de la reunión comunal de Kajka Pampa. Estos determinan las relaciones sintagmáticas y paradigmáticas de la palabra del quechua de Tarabuco. Aunque no haya sufijos en los espacios en blanco, estos marcan el orden de los constituyentes. Los sufijos subrayados con amarillo son los préstamos del castellano. Las líneas gruesas de las tablas y las letras en rojo identifican la posición de los morfemas de flexión, derivación e independientes. Finalmente, subrayamos con celeste al sufijo independiente –lla porque las posiciones que asume varían.

4.3.1. Adjetivos y sustantivos

4.3.1.1. Adjetivos y sustantivos no derivados

Las palabras no derivadas son raíces libres con significado propio, como los adjetivos calificativos, numerales y sustantivos. El orden encontrado en esta categoría gramatical es:

Tabla 6: Orden de los sufijos en palabras no derivadas

Flexión nominal			Inde	Flexión nominal				Independiente					
Dim- Aum	Raíz	Num	Lim	PerPo	Caso			Inde					
-chas					-p/-pa	-ta	-wan			-chus			-sina
			-lla		-p/-pa	-manta	-wan			-puni		-taq	-chu
						-manta	-wan			-puni			-chu
-it		-kuna	-ni	-y	-paq		-wan			-puni			-pis
-situ	-a		-LLA	-n		-pi	-wan			-puni			-qa
	-u	-s		-nchik	-p/-pa	-ta		-jina	-lla	-puni	-ña		
				-yku	-paq			-jina			-ña		-chu
				-ykichik	-man			-jina			-ña		-cha
			-ni	-nku			-wan	-jina			-ña	-taq	-pis
					-manta			-jina			-ña	-taq	
					-kama					-puni		-taq	
					-rayku							-taq	-chu
					-pura							-taq	-pis
												-taq	-cha
												-taq	-sina
										-ri			
										-raq			
Derivación nominal		Flexión nominal											
Euf	DDNN	Num	Lim	Caso									
-ni	-yuq	-kuna	-lla	-ta									
	-ntin			-paq									

Fuente: Gaby Gabriela Vargas, 2018.

Es decir, presentamos los procesos de flexión nominal y derivación nominal en **palabras no derivadas** más la combinación de sufijos independientes. La primera parte solo cubre la combinación de sufijos de **flexión nominal**. En la segunda está la **derivación nominal** más la combinación de la flexión nominal. Ambas partes comparten las combinaciones de los sufijos independientes.

Empecemos describiendo los sufijos que componen la **flexión nominal** encontrada en el quechua de Tarabuco, tenemos: sufijos diminutivos (Dim), aumentativos (Aum), la raíz, número (Num), persona poseedora (PerPo) y los doce casos.

El **aumentativo** –CHAS fue identificado en la palabra jatu–CHAS ‘grandotes’. Este derivó del adjetivo ‘jatun’ (grande) para marcar una cualidad de alto grado. No

evidenciamos otros ejemplos similares, pero no descartamos la combinación de –chas con otras raíces.

Los **diminutivos** son préstamos del castellano. Estos están después de las raíces en este tipo de palabras. No los evidenciamos en ninguna otra posición, ni siquiera en el número -kuna. Generalmente, el diminutivo –**IT** se interpone como infijo en las raíces que terminan en las vocales ‘A’, ‘U’, por ej., kill-IT-a ‘lunita’, wap-IT-u ‘fuertecito’. Y, se emplea –**SITU** si la palabra termina en alguna consonante (ej., juk-SITU ‘unito, unita’) o en la vocal ‘I’ (ej., k’aspi-SITU ‘palito’, ch’aki-SITU ‘sequito, sequita’, qullqi-SITU ‘dinerito’).

El sufijo diminutivo propio del quechua –**CHA** está extinto en el habla cotidiana de Tarabuco. Por ende, el diminutivo del castellano en la flexión nominal quechua se ha normalizado. Entonces, las raíces que terminan en las vocales –A y –U se dividen en dos por la intervención del infijo –it. El morfema diminutivo del castellano –it desplaza a estas vocales (ej., chhik-it-A ‘poquito’, tump-it-A ‘poquito’, sap-it-A ‘solito, solita’, mach-it-U ‘viejita, viejito’, waranq-it-A ‘milsito’) y en algunos casos a estas vocales más una consonante (ej., p’unch-it-AW ‘diita’, isk-it-AY ‘dositos’). Estas vocales conforman parte de la **raíz**. Como se puede evidenciar, estos no corresponden semánticamente a los morfemas de género del castellano: el femenino [-a] y el masculino [-o]. Por ende, hay que tener cuidado cuando estas categorías gramaticales adoptan el diminutivo castellano –it, porque las vocales desplazadas son parte de la raíz. Estas no corresponden a los rasgos semánticos de género castellano. Como no existe un género gramatical en el quechua, la determinación del mismo depende del contexto.

Cuando se usa el **préstamo de número castellano ‘–S’** es **obligatorio** recurrir al eufónico –**NI** en la posposición de los sufijos de persona poseedora (ej., maki-S-NI-nchik ‘nuestras manos’) y en los inclusivos (ej., camita-S-NI-ntin ‘con sus camitas’), pero **no** en la sufijación de casos (ej., manka-S-pi ‘en las ollas’) y en los independientes (ej., warmi-S-sina ‘creo que las mujeres’).

En los sufijos de **la persona poseedora** únicamente hemos encontrado dos ejemplos con el orden sintáctico propio del quechua, que es:

1. **Raíz + PerPo + Num + Caso**
 P'acha -yki -kuna -paq
 'Para tus ropas'.
2. **Raíz + Euf + PerPo + Num**
 Juk -ni -n -kuna
 'Los otros' o 'las otras'.

El ejemplo 1, representa a las palabras terminadas en vocal. En estas se añaden los sufijos de persona poseedora de forma inmediata. El ejemplo 2, es el caso de las palabras terminadas en consonante. En ellas se necesita del sufijo eufónico –NI para que no exista choque de sonidos. En ambos ejemplos, la raíz está primero, luego puede o no estar el eufónico, posteriormente viene la persona poseedora, seguidamente está el número. Asimismo, a estos se les puede añadir los sufijos de casos y los independientes.

No obstante, la mayoría de las flexiones nominales de persona poseedora sigue un orden morfosintáctico distinto por influencia del sufijo de número castellano. Cuando se presencia el plural –S los sufijos posesivos quechuas se posponen a este. Entonces, en estos casos se requiere necesariamente del sufijo eufónico –NI. “En el quechua castellanizado ya no se llaman wasi-yki-kuna y tampoco wasi-yki-s o wasi-s-yki, sino wasi-s-ni-yki. Así pues, la formación castellanizada del plural transforma considerablemente la formación total de las palabras” (Rosing & Tamayo, 1995, pág. 124). Tal como lo expresan estos autores, presentamos los siguientes ejemplos:

Raíz	+ Num	+ Euf	+ PerPo	+ Caso	+ Inde	Glosa
Ch'iti	-s	-ni	-y		-pis	'Mis hijos también'
Maki	-s	-ni	-yki			'Tus manos'
Wawa	-s	-ni	-n	-man		'A sus hijos'
Cultura	-s	-ni	-nchik			'Nuestras culturas'
Tata	-s	-ni	-yku	-manta		'De nuestros padres'
Warmi	-s	-ni	-ykichik			'Sus mujeres'
Masi	-s	-ni	-nku			'Sus amigos'

Comúnmente, está es la forma de hablar cuando se quiere marcar la posesión de algo o alguien en plural. Hasta el momento, vimos que los préstamos del diminutivo y número del castellano tienen sus efectos en la estructura de la lengua quechua.

El **limitativo –LLA** (Lim) es un sufijo independiente que se entre pone y se pospone a la flexión. En primer lugar, este se entre pone en los siguientes casos. Se ubica después del número (ej., murq'u-s-LLA-ta 'solo los ovillos'), antes de la posesión de persona (ej., uma-LLA-n-pi 'solo en su cabeza') y delante de la mayoría de los casos (ej., wasi-LLA-pi 'solo en la casa') e independientes (ej., pisi-LLA-ña = es poco nomas ya). Y, en segundo lugar, **-LLA** se pospone en los casos de **–KAMA**, **–RAYKU**, **–JINA**, y **–PURA** (ej., wata-kama-LLA-ña 'hasta el año nomas ya', estudio-jina-LLA-cha 'debe ser como un estudio nomas'). Además, este sufijo puede actuar de infijo (ej., kiki-LLA-n 'es igualito nomas'). Y aunque **-LLA** no presenta combinación con el sufijo eufónico **–ni**, ambos comparten la misma posición en la tabla.

Los 12 casos se usan como preposiciones y artículos acompañando a los nombres. Algunos ejemplos encontrados de manera individual son:

Raíces	Casos	Ejemplos	Glosas
1. Genitivo	–p/-pa	Comunidad- pa-ta	De la comunidad
2. Acusativo	-ta	Tumpa- ta	Un poco
3. Ilativo	-man	Pampa- man	Al suelo
4. Benefactivo	-paq	Wata- paq	Para el año
5. Locativo	-pi	Ch'umi- pi	En el terreno
6. Ablativo	-manta	Punku- manta	De la puerta
7. Comitativo	-wan	Atuq- ta-wan	Con el zorro
8. Limitativo	-kama	Kimsa- kama	A tres
9. Comparativo	-jina	Dinamita- jina	Como dinamita
10. Interactivo	-pura	Warmi-pura	Entre mujeres
11. Causal	-rayku	Tata- rayku	Por el papá

En la tabla evidenciamos ciertas relaciones sintagmáticas y paradigmáticas que existe entre ellos. A continuación presentamos los ejemplos de los mismos:

Raíz	Casos			Glosas
Comunidad	-pa	-ta		'De la comunidad'
Wawa	-p	-ta	-wan	'Del niño más'
Alcaldía	-p	-ta		'De la alcaldía'

Iskay		-ta	-wan		‘Dos más’
Mama	-p	-manta	-wan		‘De la mamá más’
Alberto	-p	-manta			‘Del Alberto’
Día		-manta	-wan		‘Del día más’
Félix	-paq		-wan		‘Para Félix más’
Cigarro	-pi		-wan		‘En el cigarro más’
Wasi	-p	-ta		-jina	‘Como de la casa’
Familia	-paq			-jina	‘Como para la familia’
Lista	-man			-jina	‘De acuerdo con la lista’
Kimsa			-wan	-jina	‘Como tres más’
Iskay		-manta		-jina	‘Como de dos’
Machu	-kama				‘Hasta viejos’
Kawsay-rayku					‘Por la vida’

Puede que existan, otras combinaciones posibles entre los sufijos de caso. En este trabajo, nosotras estamos presenciando el orden de estos sufijos de las palabras usadas durante una reunión comunal.

La derivación denominativa nominal (DDNN) consta de los sufijos de posesión –YUQ y de inclusión –NTIN. Comúnmente, estos siguen a la raíz si está termina en vocal (ej., wata-ntin ‘todo el año’, jucha-yuq ‘con culpa’), pero si la palabra finaliza en consonante se antepone el sufijo eufónico –ni (ej., iskay-ni-yuq ‘con dos’). Después de la derivación ocurre la flexión nominal y la adicción de los sufijos independientes.

Los sufijos independientes aparecen en cinco columnas. Pudiendo ir individualmente, o bien estar combinados. A continuación, ejemplificamos el orden presentado en el cuadro:

Raíz		Independientes		Glosas
¿Pedru		-ña	-chu?	‘¿Ya está Pedro?’
Murq’u	-s-lla-ta	-ña	-cha.	‘Debe ser ovillos de una vez’
Kimsa		-ña	-pis	‘Incluso ya son tres’
Mama	-y	-ña	-taq	‘Mi mamá ya también’
¿Iskay	-paq		-taq	-chu? ‘¿Y es para dos?’
Juk			-taq	-pis ‘Aunque sea uno’
Yan	-pi		-taq	-cha ‘En el camino será’
Wasi	-lla-manta		-taq	-sina ‘Creo que de la casa también’
Iskay	-kama	-puni	-taq	-chu ‘Estas segura que es solo a 2’
¿Felicia		-puni		-chu? ‘¿Es Felicia siempre?’
Chura	-q-kuna	-puni	-taq	
aportaron’ Rumi		-lla	-puni	-ña ‘Tenían que ser quienes’
nomas ya’				‘Es puro piedra’
Tawa		-puni		-pis ‘Son cuatro siempre’
Willay		-puni	-qa	‘Es el aviso definitivamente’

Qullqi -ta		-chus-sina		‘Creo que es el dinero’
Dinamita-jina -lla			-cha	‘Debe ser como dinamita nomas’
¿Qullqi-pi		-ri?		‘¿Y en dinero?’
Joven		-raq		‘Todavía es joven’

4.3.1.2. Adjetivos y sustantivos derivados

El adjetivo **participio –sqa** y los sustantivos: **agentivo –q**, el **concretivo –na** y **infinitivizador –y** son nombres derivados de un verbo por medio del proceso morfológico de la derivación nominal deverbativa. Antes de añadir las marcas nominales a las raíces verbales pueden existir varios sufijos verbales, como vemos a continuación:

Tabla 7: Orden de los sufijos en palabras derivadas

Derivación verbal		Inde	FVerbal	DENODE	Flexión nominal			
DDNV	DDeverbativa	Lim	PerObj	Nominal	Dim	Num	Lim	PerPo
-ya	-ri -mu -chi -ku -pu -naku	-lla	-wa	-SQA -Y -Q -NA	-sq-it-a -situ -n-it-a	-kuna -s	-ni -lla	-y, -yki, -n -nchik, -yku -ykichik -nku

Fuente: Gaby Gabriela Vargas, 2018.

En el corpus estudiado evidenciamos que antes de efectuarse la derivación nominal deverbativa (DENODE) puede haber la derivación denominativa verbal (DDNV), la derivación deverbativa (DDeverbativa), el limitativo –lla (Lim), y la flexión verbal (PerObj). Una vez que los verbos pasan a ser nombres por medio de los sufijos de la derivación nominal deverbativa, –sqa, -y, -q, -na, recién se añaden los sufijos de la flexión nominal y los independientes.

Los sustantivos provenientes de verbos derivados añaden directamente los sufijos nominales, por ejemplo:

Ch’isi -ya -q
 Noche –DDNV -DENODE
 La persona que se trasnochó/ el trasnochado

Primeramente, el nombre ch’isi (noche) se convirtió en verbo mediante la derivación denominativa verbal a través del sufijo transformativo –ya, teniendo ch’isiyay (anocheecer). Luego, este verbo se convirtió en nombre a partir del proceso de derivación nominal

deverbativa, usando el agentivo -q se tiene la palabra ch'isiyaq; es decir, la persona que se trasnochó/el trasnochado.

Por otro lado, cuando los sustantivos provienen de raíces verbales es común que en su interior haya tanto sufijos verbales de la derivación deverbativa (-ri, -naku, -ku, -chi, -mu, -pu) como de la flexión nominal verbal.

Raíz	DDerverbativa	DENODE	Glosas		
1) Kawsa	-ri	-y	-manta-cha	'De la vida será'	
2) Yacha	-ri	-y	-ta	'Empezar a conocer algo'	
3) Ruwa	-naku	-y	-ta	'Hacerse algo mutuamente'	
4) Ayqi	-ku	-y	-ta	'Escaparse de algo'	
5) T'uqya	-chi	-y	-ta	'Hacer explotar algo'	
6) Saqi	-pu	-y	-ta	'Dejar algo en un lugar'	
7) Ayuda		-wa	-y	-ta	'Ayudarme'
8) Wayk'u	-chi-ku		-q		'La persona que se hacían cocinar'
9) Tapu	-ku		-q	-jina	'Es como una pregunta'
10) Chinka	-pu-lla		-q	-ta	'Se perdía también algo'
11) Yapa	-ri		-sqa	-ta-cha	'Lo que le aumentado será'
12) Estudia	-chi		-sqa	-yki-pi	'En lo que le hiciste estudiar'
13) Ranti	-mu		-sqa	-y-ta	'Lo que compre en otro lado'
14) Maña	-ku		-na	-s-ni-ykichik-ta	'Sus pedidos'
15) Phiña	-ku		-na	y	'Enojarme'
16) T'uqya	-chi		-na	-s	'Explosivos'

En otras palabras, evidenciamos que los nombres derivados de verbos tienen la presencia de sufijos de la derivación verbal y de la flexión nominal verbal (en el ej. 7, la persona objeto apareció en la derivación de las palabras con -y).

Claudio Montecino (2012) estudió la derivación nominal deverbativa en el quechua sureño de los migrantes de la provincia Sud Lípez de Bolivia que viven en el sur del Departamento de San Rafael, Mendoza, Argentina. Este autor analizó las interacciones cotidianas mediante una metodología funcionalista en base a la compatibilidad y la exclusión mutua.

Infinitivizador (-y): El sufijo (-y) deriva temas que expresan la acción verbal a través de frases verbales, empleando el infinitivo como núcleo de la construcción. Cabe añadir que en el quechua, los infinitivos deben ir acompañados de la marca de objeto directo (-ta). (1) *Mikhu-y-ta munan-i*. Comer-INF-AC querer-1sg. “Quiero comer”. (2) *Puñu-y-ta munan-i*. Dormir-INF-AC querer-1sg. “Quiero dormir.” (3) *Yuyarina-y-ta atin-i*. Recordar-INF-AC poder-1sg. “Puedo recordar.”

Agentivo (-q): El agentivo deriva temas que indican, directamente, el agente del proceso referido por la raíz. Es decir, los nombres deverbativos que indican la persona que realiza una acción. (4) *Tarpuy-q orqo-pay*. Sembrar-AG M2-PRO3sg. “El que siembra.” (5) *Phutiin-q orqo-pay*. Sufrir-AG M-PRO3sg. “El que sufre.” (6) *Munan-q mana china-pay*. Querer-AG ADV.NEG. F-PRO3sg. “La que no me quiere.”

Participial (-sqa): La forma que denominamos participial genera temas que expresan la acción verbal como resultado o producto consumado. La marca derivativa corresponde a -sqa. (7) *Tacataca-sqa ka orqo-pay*. Golpear-PART ser M-PRO3sg. “Él es golpeado.” (8) *Wanu-sqa orqo-pay*. Morir-PART M-PRO3sg. “El muerto.” (9) *Chinkaskga-sqa*. Perder-PART. “Perdido.”

Concretizador (-na): El sufijo -na deriva temas de referente mucho más concreto, para convertirse en instrumentalizador. En casos de existir un sujeto, debe ir acompañado del pronombre posesivo correspondiente. (10) *Ahuana-na-y*. Telar-CON-POSsg. “Mi telar.” (11) *Japina-na*. Asa-CON. “Asa.” (12) *Kupana-na-qan*. Garrote-CON-POSsg. “Tu garrote.” (Montecino, 2012, págs. 2-4)

Para Montecino (2012), el acusativo -ta tiene que acompañar al infinitivizador -y. No obstante, en nuestros ejemplos vimos que -ta acompaña a todos los nombres (adjetivos y sustantivos) derivados de verbos. Además, otros sufijos de caso más posesivos son compatibles con estas palabras. Por otra parte, en los ejemplos del agentivo de este autor vemos que las palabras mantienen las desinencias verbales a las cuales se les añade el sufijo -q. En cambio, en el quechua de Tarabuco, el sufijo agentivo se añade a la raíz verbal que no cuenta con desinencias verbales. Por ende, estos ejemplos serían *tarpu-q*, *phuti-q*, y *muna-q*.

El limitativo -lla se encuentra antes y después de derivación nominal. En el participio -sqa y el infinitivizador -y puede estar antes o después. Pero, en el concretivo -na y el agentivo -q este siempre se pospone. Ejemplos:

a) Puri nomas		-lla	-sqa	-y-pi	En lo que caminado
b) Phiña nomas	-na-ku	-lla	-y		Enojarse mutuamente
c) Mikhu			-na	-lla	Solo la comida
d) Junt'a			-q	-kuna -lla	Solo los que han puesto

Entonces, el contexto y las marcas del diminutivo, número, el limitativo, la persona poseedora y los casos (flexión nominal) son las que ayudan a identificar a estas palabras como nominales.

El diminutivo -IT actúa con un infijo en el sufijo -SQA y -NA (clava-sq-it-a = clavadito; mikhu-n-it-a = comidita), interponiéndose en la raíz. En las palabras con -Q, -Y podría añadirse el diminutivo -SITU, pero no encontramos ejemplos de estos. La flexión de número nominal se añade a todos los nominales derivados de verbos. El préstamo de número castellano '-S' actúa en -SQA y -NA. No encontramos ejemplos para las marcas -Q, -Y, pero si existiese esa posibilidad, el eufónico -ni tendría que anteceder al número -S. Las demás combinaciones en las flexiones nominales e independientes, son parecidas a la tabla 3.

Consideramos a la nominalización deverbativa como ambigua porque las marcas que actúan en los sufijos nominalizadores tienen sus similares en los verbos. En ese sentido, -Y en los sustantivos es la raíz nominal, pero en los verbos es la flexión de la primera persona singular en el modo imperativo. -NA en los sustantivos es el concretivo nominalizador, pero en los verbos es el sufijo de obligación en el modo imperativo. -SQA en los adjetivos es el participio pasado, pero en los verbos es el sufijo verbal del pasado narrativo no experimentado. -Q en los sustantivos es el agentivo, pero en el verbo es el sufijo del pasado habitual o imperfecto. No obstante, las marcas que ayudan a identificarlos como nombres son los sufijos nominales que los acompañan.

4.3.1.3. *Adjetivos demostrativos*

El adjetivo demostrativo introduce a un nombre, “no lo sustituye” (Godenzzi & Vengoa, 1994, pág. 35). En quechua estos son: ‘kay’ (esta, este, esto), ‘chay’ (esa, eso, ese),

‘*jaqay*’ (aquella, aquello, aquel). Los cuales marcan el espacio, tiempo, persona, cantidad y objeto.

Espacio	Chay yan <i>Ese camino</i>	Kay lado <i>Este lado</i>	Jaqay pampa <i>Aquel espacio</i>
Tiempo	Chay pacha <i>Ese momento</i>	Kay kunan <i>Ahora</i>	Jaqay Kimsa <i>Aquellos tres</i>
Persona	Chay runa-s <i>Esas personas</i>	Kay filiado-s <i>Estos afiliados</i>	Jaqay señorita <i>Aquella señorita</i>
Cantidad	Chay diez-kuna <i>Esos diez</i>	Kay medio día <i>Este medio día</i>	Jaqay khuskanta <i>Aquella mitad</i>
Objeto	Chay dinamita-s <i>Esas dinamitas</i>	Kay punku <i>Esta puerta</i>	Jaqay rumi <i>Aquella piedra</i>

Evidenciamos que estos adjetivos demostrativos no presentan sufijación, manteniendo su forma original a pesar que anteceden a sustantivos que cuentan con marcas de número y género. Estos adjetivos siempre preceden al nombre que determinan. No se los debe confundir con los pronombres o adverbios demostrativos, los cuales tienen la misma forma ortográfica y además reciben sufijación.

4.3.1.4. Otros estudios sobre el orden de los sufijos nominales

Hemos evidenciado dos estudios que abordan las combinaciones posibles de los sufijos nominales más los independientes del quechua Boliviano. En la tabla 5, Elvira Peralta (2006) representa al quechua de Yambata, Norte de potosí. En cambio, en la tabla 6, Batto y Quiroz (2012) tratan de documentar todos los sufijos del quechua boliviano. Nuestro estudio se diferencia de ambos porque nosotras categorizamos la combinación de estos sufijos por categoría gramatical.

Tabla 8: Orden de sufijos derivativos y flexivos nominales

ORDENAMIENTO 1: SUFIJOS DERIVATIVOS Y FLEXIVOS NOMINALES														
NEG.	RAÍCES NOMINALES y/o	D	F	F	D	E	F						E	
	VERBALES	V	V	V	N	E1a	F1a	F2	F3a	F3b	F3c	F3d	E1b	E2
1	wawita-s-ni-yuq-kuna-lla				yuq			kuna					lla	
2	diya-ntin-ta-puni				ntin					ta				puni
3	gana-ka-mu-na-s-ni-y-wan	ka-mu-			na-s-ni	y					wan			
4	queda-kapu-na-lla-y-paq-puni	kapu-			na	lla	y		paq					puni
5	trabaja-chi-wa-q	chi	wa		q									
6	muyu-ri-ri-chka-q-ta	ri-ri-chka			q					ta				
7	mana puklla-q-jina-lla-chu				q						jina		lla	chu
8	kawsa-y-ni-y				y-ni-	y								
9	ruthu-y-ta-wan-kama-taq				y					ta	wan	kama		taq
10	qu-wa-sqa-nchik		wa		sqa		nchik							
11	ka-chka-sqa-yki-ta-jina	chka-			sqa	yki				ta	jina			
12	pari-pti-n-kama-qa			pti		n						kama		qa
13	tiya-lla-yku-pa-pi-taq					lla	yku		pa	pi				taq
14	papasu-lla-y-pa-ta					lla	y		pa	ta				
15	papasu-y-kuna-wan						y	kuna			wan			
16	ñuqanchik-ta-wan-pis									ta	wan			pis
17	pampa-pi-wan									pi	wan			
18	muju-man-jina									man	jina			
19	wata-pi-jina									pi	jina			
20	carru-man-kama									man		kama		

Fuente: Peralta (2006, pág. 107).

En la tabla, Peralta presentó 20 ejemplos donde resume las combinaciones posibles de los sufijos nominales en los procesos de derivación y flexión, más los independientes. En este trabajo, podemos evidenciar los nombres primitivos, abordados en la sección 4.3.1, y los nombres derivados, vistos la sección 4.3.2. Asimismo, ella incluyó a los pronombres personales, en el ejemplo 16. Nosotras consideramos un apartado diferente para estos pronombres porque aunque estos se combinan con los sufijos nominales, existen algunas diferencias en comparación con los sustantivos y los adjetivos.

Los ejemplos 1 y 2 pertenecen a la derivación verbal denominativa. La novedad está en el primero: waw-it-a-s-ni-yuq-kuna-lla ‘solo los que tienen hijitos’. Vemos que hay el uso del diminutivo castellano -it, el número castellano -s, el eufónico -ni, el posesivo denominativo -yuq, el número quechua -kuna, y el limitativo -lla. En este, hay una doble

pluralización, primero antecede el castellano y luego está el quechua. En cambio, nosotras solo evidenciamos el uso del número quechua –kuna en este tipo de palabras.

Los ejemplos 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10 y 11 son parte de proceso de derivación nominal deverbativa. En estos observamos la aparición de otros sufijos verbales de la derivación deverbativa al interior de los nombres que nosotras no evidenciamos en el corpus estudiado, como -kamu, -kapu, -chi-wa, -ri-ri-chka, -chka. Por otra parte, evidenciamos que tanto en estos ejemplos como en los nuestros existe la presencia de los sufijos de la flexión nominal y los independientes. A partir del ejemplo 7 de Peralta, nos dimos cuenta que ante la presencia de los sufijos de caso –jina, -rayku, -pura, y –kama, el limitativo –lla debe posponerse a estos, tal cual explicamos en la sección 4.3.1.

Los ejemplos 12, 13, 14, 15, 17, 18, 19, 20 representan a los sustantivos primitivos. En estos evidenciamos, dos combinaciones entre los casos que nosotras no evidenciamos, estos son:

wata-pi-jina y karu-manta-kama. En la tabla 3, -pi es compatible con –wan, y -kama se encuentra solo. A partir de los ejemplos de Peralta, podemos ver que –pi también es compatible con –jina, y que –kama puede posponerse a otros sufijos de caso, en ese caso a –manta. Encontramos novedoso el ejemplo 12, para-pti-n-kama-qa, porque se presencia el sufijo de flexión de subordinación obviativa (sujetos diferentes) –pti.

Otro estudio que analizamos fue el de Amos Batto y Alfredo Quiroz y (2012). A diferencia de Peralta, ellos no evidencian combinaciones con raíces sino solo sufijos. Estos autores tratan de visibilizar la mayoría de los sufijos y las combinaciones entre los mismos de la variante quechua boliviano, aunque sea de manera preliminar. Resaltando que el dialecto del Norte de Potosí puede diferir del quechua hablado en Cochabamba, Oruro y Chuquisaca, en textos del quechua potosino estos autores encontraron sufijos poco conocido como el -nnaq, -jata, -rpaya, y -rqaya. Ciertamente, en el quechua de Tarabuco –Chuquisaca no evidenciamos estos últimos sufijos.

Tabla 9: Orden de los sufijos nominales

Aumentativos	Diminutivos	Posesivos/ Número		Agrupativo	Limitativo	Genitivo	Caso		Terminativo	Temporales/ Definitivo		Clíticos	
-sapa -karay -rara -ni	-itu -ita -situ -sita -cha -la	-y -yki -n -nchik -yku -ykichik -nku -yuq -nna/nnaq -lla-*	-kuna -ntin	-pura	-lla	-p/pa -niq	-ta -man -manta -manta-pacha -pi	-wan -jina -jina-lla	-kama -kama-lla	-raq -ña -puni -raq -ña	-puni -raq -ña	-taq	-ri -qa -chus -chu -chu-ri -sina -sina-qa -chá -cha-ri -má -m/mi -s/si -m/mi-sina -s/si-sina
		-kuna -ntin -kuna-lla -ntin-lla	-y -yki -n -nchik -yku -ykichik -nku -yuq -nna/nnaq -lla-*			-paq -rayku -rayku-lla -jawa -jawa-lla -nta			X			-pis	-chu -chá

Fuente: Batto & Quiroz (2012, pág. 7).

Entonces, vamos a comparar los resultados de Batto y Quiroz con los nuestros. En la primera columna, nosotras no evidenciamos ninguno de los cuatro sufijos aumentativos que ellos presentan, lo que si vimos fue la presencia de –chas, usado como un superlativo. Asimismo, estos autores indican que los aumentativos que ellos identificaron, -sapa, -karay, -rara, -ni, solo acompañan a ciertas raíces. En ese entendido, –chas también acompaña a raíces específicas.

En la segunda columna, estos autores presentan seis tipos de diminutivos, cuatro de ellos son los préstamos del castellano. En cambio, en nuestro análisis vimos el uso funcional del diminutivo castellano –it y –situ. El primero actúa como infijo en palabras que terminan en las vocales A y U. Y, el segundo se pospone en palabras que terminan en consonante y en la vocal I. “El diminutivo original –cha ha sido eliminado en el quechua boliviano. En cambio, el sufijo –cha sigue en uso en los dialectos peruanos” (Batto & Quiroz, 2012, pág. 8).

La tercera columna de estos autores se denomina ‘Posesivos/Número’, donde están los sufijos de flexión y derivación nominal. Según ellos, la posición de estos sufijos varia, puede que los posesivos estén antes y luego el número, como puede que el número este primero y luego los posesivos. En nuestros datos evidenciamos que el primer orden está siendo desplazado por el segundo debido a la influencia del préstamo de número –s castellano.

El cuarto columna se denomina “agrupativo”, estos autores sitúan al sufijo de caso –pura. En nuestra tabla, situamos a este en el grupo de los sufijos de caso.

La quinta columna se llama “limitativo”, donde está presente el sufijo –lla. Estamos de acuerdo con ellos este se antepone a los posesivos con los siguientes casos, -p/-pa, -ta, -wan, -manta, -pi, -paq, -man. Y, siempre se pospone a los casos –pura, -kama, -jina, -rayku. Asimismo, los autores resaltan que –lla se tiene que posponer al sufijo de caso –jawa.

La sexta columna se titula “genitivo”. Nos llama la atención la presencia del sufijo –niq. Para nosotras el genitivo –p/-pa es parte de los casos. Pero, no evidenciamos el –niq.

La séptima columna se llama “caso”. Podemos ver que existen sufijos que nosotras no encontramos, que son el –pacha, -jawa, -nta. En los demás sufijos, consideramos que las combinaciones que ellos presentan son similares a los nuestros.

La octava columna se denomina “terminativo”, estos autores poseionan ahí al sufijo de caso –kama. En nuestros datos, este se encuentra en la primera columna de los casos.

Batto y Quiroz poseionan las dos últimas columnas, que se llaman “temporales/definitivo” y “clíticos”. En cambio, en nuestra tabla 3, estos están clasificados con el nombre de independientes. Comparando los datos de ellos con los nuestros, vemos que nosotras no encontramos los sufijos –s/-si, -m/mi en estas categorías gramaticales. Según, estos autores “el uso del atestiguativo (-m/-mi) y reportativo (-s/-si) han desaparecido en la mayoría de Bolivia, aunque se mantiene en el norte de La Paz. En el norte de Potosí, el uso de alomorfo –min/-mi es muy común” (2012, pág. 7). No obstante,

nosotras si evidenciamos el uso del –min en pronombres interrogativos en el quechua de Tarabuco.

4.3.2. Adverbios

Evidenciamos los adverbios de afirmación, negación, cantidad, lugar, modo y tiempo.

4.3.2.1. Adverbios de afirmación

En el quechua tarabuqueño se usa los siguientes adverbios de afirmación: ‘arí’ (si), ‘ichari’ o ‘icharis’ (no es cierto; no ve) y ‘ari’ (pues). Estas dos últimas tienen apócope que son: ‘i’ y ‘a’. Veamos el siguiente ejemplo:

A: *Enterumanta ima horaskamapis trabajanchik, ¿i?*

(Entre todos a cualquier hora trabajamos, ¿no ve?)

B: *ARÍ - puni A.* (absolutamente si pues)

En quechua se usa la partícula ‘arí’ (si) como un adverbio de afirmación. En el corpus analizado, hemos evidenciado que ‘arí’ únicamente recibió el sufijo ‘–puni’ enfatizando las respuestas o enunciaciones. Según nuestros datos, ningún otro sufijo es compatible. Pero, de acuerdo con Batto y Quiroz existe la posibilidad de las siguientes combinaciones.

Orden de sufijos para *arí*

Limitativo	Definitivo	Clíticos	
-lla	-puni	-taq	-ri -qa -chu -chu-ri -chá -cha-ri
		-pis	-chu -chá

Fuente: Batto & Quiroz (2012, pág. 20).

A partir de estos datos, podemos ver que existe la posibilidad de otras combinaciones entre los sufijos independientes más el adverbio de afirmación arí. Estos autores resaltan

que “no se puede sufixar –qa y –ri directamente a la raíz, sin un sufijo intermedio. Por ejemplo, arí-taq-ri y arí-puni-qa son posibles, pero arí-ri y arí-qa no son posibles” (Batto & Quiroz, 2012, pág. 20).

Por otra parte, en el quechua de Tarabuco presenciamos otro adverbio de afirmación, la partícula ‘a’ (pues) se usa para enfatizar las oraciones. ‘A’ es el apocope de ‘ari’. Para Laime (2016), ‘ari’ significa también ‘por favor’. Entonces, no debemos confundir los lexemas ‘arí’ (si) y ‘ari’ (pues). Pues, ‘ARÍ’ tiene acento en la segunda sílaba y se ubica al inicio del enunciado que afirma, en cambio ‘ARI’ lleva la acentuación en la primera sílaba y siempre está detrás de la frase, enunciado u oración que refuerza.

El hablante quechua de Tarabuco comúnmente involucra al oyente en la conversación por medio del adverbio afirmativo ‘¿i?’ (¿No ve? ¿No es cierto?), asimismo se solicita la aprobación. La partícula ‘i’ es la forma corta de las palabras ‘ichari’ o ‘icharis’, todas ellas portan el mismo significado. Estas se usan para hacerle recuerdo al interlocutor un hecho que es conocido, común o para buscar un acuerdo. Este adverbio se ubica después de una enunciación, son preguntas incrustadas donde la respuesta explícita es opcional. En nuestro corpus no evidenciamos la combinación de estos con sufijos independientes, no obstante Batto y Quiroz, indican que si existe esa posibilidad mediante la siguiente tabla:

Orden de sufijos para *icha*

Limitativo	Clíticos
-lla	-ri
	-qa
	-chus
	-chu
	-chu-ri
	-chá
	-cha-ri
	-má
	-pis
	-s/si
	-m/mi

Fuente: Batto & Quiroz (2012, pág. 20).

Como hablantes creemos que la tabla presentada Batto y Quiroz representa combinaciones muy forzadas, en el habla únicamente se usa ‘icha’, ‘icharis’, o bien ‘i’.

4.3.2.2. *Adverbios de negación*

Las partículas de negación son ‘ama’, ‘mana’ y ‘ma’. El último es la forma corta de ‘mana’. Estos adverbios suele complementarse con el sufijo de negación ‘-chu’, además son compatibles algunos sufijos independientes.

Cuando se usa ‘ama’, la oración expresa “un sentimiento más fuerte” (Grondin, 1980, pág. 226). La negación es en modo imperativo. Sin embargo, si ‘ama’ está acompañada de otros sufijos independientes el significado cambia, convirtiéndose en un conector adverbial de negación. En ese sentido, presentamos las combinaciones encontradas en el estudio.

1) Ama	+ v- chu No
2) Ama -puni	+ v- chu Absolutamente no
3) Ama -taq -pis	+ v- chu Aunque no
4) Ama -pis	+ v- chu Aunque no

En las oraciones que se construyen con ‘ama’, el sufijo –chu generalmente sigue al verbo. El caso 1, ‘*ama qam comprometekuychu* (tú no te comprometas)’, es la estructura típica para realizar órdenes y prohibiciones. El caso 2, ‘*ñuqata tiuy amapuni qhawamuwankichu* (tío a mí absolutamente no me vayas a mirar), se trata de una recomendación o solicitud. El caso 3, ‘*amataqpis churawaychikchu, ñuqa por demás t’uqyachinipis* (aunque no me pongan, yo por demás hago explotar), es una oración subordinada donde se contrastan ideas de causa-efecto. El caso 4, ‘*trabajo kachunpis amapis, igual chay* (aunque haya trabajo o no, eso es igual), la acción a realizarse se torna opcional. En este último caso, no se usa el sufijo –chu porque ‘AMA’ está actuando como conector. De esa forma, deben existir más combinaciones posibles.

La negación se estructura por medio del adverbio ‘MANA’ más el independiente de negación ‘-CHU’. Mana puede usar su forma corta ‘MA’. La partícula de negación ‘mana’

o ‘ma’ se antepone a la palabra o frase que se quiere negar, en cambio –chu se pospone al pronombre, sustantivo, adjetivo, adverbio o verbo que está negando. Por ejemplo:

Mana	pay	-chu	no es él o ella	Pronombre personal
Ma	kay	-chu	no es esto/esta	Pronombre demostrativo
Mana	p’inqay	-chu	no es una vergüenza	Sustantivo
Ma	kusa	-chu	no es bueno	Adjetivo
Mana	allin	-chu	no está bien	Adverbio
Mana	puri-ni	-chu	no camino	Verbo
Ma	ati-ku-n	-chu	no se puede	Verbo

Es decir, el sufijo de negación –chu no tiene un lugar fijo dentro de la oración porque puede acompañar a los pronombres, sustantivos, adjetivos, adverbios, o verbos.

Por otra parte, ‘mana’ y ‘ma’ se relacionan con sufijos independientes formando otros significados, por ejemplo:

Mana -puni -ña chus	Mana -puni -taq	Mana -puni	Mana -
No -DEF -INCEP <i>‘Definitivamente ya no’</i>	No -DEF -CONTR <i>‘No siempre’</i>	No -DEF	No -IGNO <i>‘O no’</i>
Mana -ña -taq	Mana -ña	Mana-raq	Mana -taq
No -INCEP -CONTR <i>‘Pero tampoco’</i>	No -INCEP <i>‘Ya no’</i>	-CONTR No <i>‘Todavía no’</i>	-CONTR <i>‘Pero no’</i>

En los ejemplos presentados, hemos evidenciado que estos solamente son compatibles con los sufijos independientes. Además, para efectuar la negación este requiere de la compañía del sufijo –chu, este último se pospone a la palabra que se quiere negar.

4.3.2.3. Adverbios de cantidad

Los adverbios de cantidad quechua son astawan (más), ancha (harto), as (poco, algo), aswan (más), ima (más), entre otros. Estos términos pueden funcionar por si solos o bien especificar su enunciación mediante los sufijos independientes, con o sin la presencia del sufijo acusativo (-ta) que es un marcador de adverbio (Cordero & Cruz, 2013). Por ejemplo:

Ancha -ta -puni	Demás -ta -puni	Menos -ta -pis	Ima -cha
Más -ACC -DEF	Demás -ACC -DEF	Menos -ACC -ADI	Más -CONJ
<i>Más siempre</i>	<i>Demás siempre</i>	<i>Aunque sea menos</i>	<i>Más será</i>

Menos -ta	-cha	Astawan	-pis	Ima	-pis	Ima	-chus
Menos -ACC	-CONJ	Más	-ADI	Más	-ADI	Más	-INCE
<i>Menos será</i>		<i>Incluso más</i>		<i>Más</i>		<i>¿Mas?</i>	

Estos adverbios en su mayoría anteceden al elemento que modifican, ej.: pay **aswan** phiñasqa (él está más enojado), a excepción de ‘ima’ porque ahí el adverbio siempre debe posponerse, ej.: chayta **ima** (eso más); chay kimsa puntitolla **ima** (esos tres puntitos más).

4.3.2.4. Adverbios de lugar

Los adverbios de lugar determinan la ubicación o espacio donde se realiza una acción. En quechua tenemos raíces adverbiales como k’uchu (extremo), pata (arriba), ura (abajo), ukhu (adentro), qhipa (detrás), wasa (atrás), chimpa (al frente), karu (lejos), qaylla (cerca), entre otros. Pero, también hay adverbios derivados que se forman a través de los adjetivos demostrativos (kay, chay, jaqay) más los sufijos de casos que marcan locación (-man, -manta, -pi, -paq, -kama) por ej.: kay-pi (aquí), chay-man (ahí), jaqay-man (allá). El orden de los sufijos evidenciados es:

1. **Raíz + Dim + Raíz + Lim + PerPo + Caso + Inde**
 Pat -it -a -lla -n -pi -wan -cha (En su arribita nomas será)

2. **Raíz + Dim + Lim + Caso+ Inde**
 Chay -situ -lla -pi -chu (En ahícito nomas)

Encontramos dos combinaciones: la primera es para palabras NO derivadas, y la segunda es para los adverbios derivados de adjetivos demostrativos. En ambas estructuras hay el diminutivo prestado del castellano, el limitativo, los casos de locación y los independientes. El uso del diminutivo depende en la terminación de la palabra, si está termina en vocal se añade –IT, pero si es consonante se pospone –SITU. En el corpus estudiado encontramos a la persona poseedora en las raíces adverbiales primitivas de lugar, no en las derivadas. Sin embargo, puede que los posesivos también sean compatibles con los adverbios derivados.

4.3.2.5. Adverbios de modo

Los adverbios de modo identifican el cómo se hizo una acción. En quechua tenemos allin (bien), aqna (así), ajina (así), qhasi (gratis), usqay (rápido), yanqha (en vano), entre otros. Las combinaciones de los sufijos al interior de estas palabras son:

1)	Raíz	+ Dim	+ Raíz	+ Lim	+ Caso	+ Inde	
	Ajin	-it	-a	-lla	-ta	-puni-chu	(asícito nomas siempre)
2)	Raíz	+ Lim	+ Raíz		+ Caso + Inde		
	Allí	-lla	-n		-ta	-cha	(bien nomas deben ser)
3)	Raíz			+ Lim	+ Caso	+ Inde	
	Usqay			-lla	-ta	-chu	(¿rápido nomás?)

La primera estructura evidencia la influencia del castellano, al entre ponerse el diminutivo en la raíz ‘ajina’, teniendo ‘ajin-it-a’. La cual es una combinación común en el uso del diminutivo castellano –it en las raíces que acaban en las vocales ‘A’ y ‘U’. En la segunda, el limitativo puede ser un infijo al entre ponerse en la raíz ‘allín’, siendo ‘allí-lla-n’. Hemos visto que el limitativo –lla puede interponerse en la raíz cuando está acaba en la consonante –n, tal ese es el caso de ‘allin’. Y la tercera, es forma común en los adverbios de modo. Los adverbios de modo usan los sufijos de caso ‘-ta’, ‘-manta’ y ‘-pi’.

4.3.2.6. Adverbios de tiempo

Los adverbios de tiempo fijan la temporalidad en la cual se realiza una acción. En quechua tenemos chanta (luego), chaymanta (después), kunan (ahora), minchha (pasado mañana), ñawpaq (antes), qhipa (después), q’aya (mañana), ñaqha (hace rato), paqarin (la mañana), qayna (ayer), entre otros. Si estos son usados como conectores de tiempo suelen admitir a los sufijos independientes. Pero, si marcan temporalidad de un evento su orden es:

1)	Raíz	+ Dim	+ Raíz		
	Kun	-it	-an		(Ahorita)
	Kun	-it -it	-an		(Ahoritita)
2)	Raíz	+ Lim	+ Raíz		
	Kuna	-lla	-n		(Solo ahora)
3)	Raíz	+ Lim		+ Caso + Inde	
	Tuta	-lla		-ta -pis	(Solo en la noche)
4)	Raíz	+ Lim	+ PerPo + Caso		

ya)	Qhipa	-lla	-n	-pi	(En la próxima nomas,
5)	Raíz	+ DNIncl			
	Tuta	-ntin			(La noche más)

En **la primera** combinación, el diminutivo –IT- opera como infijo en la raíz. Asimismo, constatamos que se puede dar una doble sufijación del diminutivo en la palabra ‘kunan’ (ahora), teniendo ‘kun-it-it-a-n (ahoritita). En **la segunda**, el limitativo –LLA actúa como infijo en ‘kuna -lla -n’. Esta forma solo se da con ciertas palabras, así como en el ejemplo b) de la sección 4.3.2.5. **La tercera** representa el orden común donde la raíz adverbial se combina con los sufijos del limitativo, el caso y los independientes. Habrá que mencionar que solo presenciamos la combinación de **dos** sufijos de casos en ‘qaya–ta-wan (mañana más), porque por lo general estos trabajan de forma individual, ej., minchha-**man** ‘a pasado mañana’, ñawpaq-**jina** ‘como antes’, qhipa-n-**paq** ‘para la próxima’, qhipa-n-**kama** ‘hasta la próxima’, qaninpa-**manta** ‘de la pasada vez’, ñawpaq-**pi** ‘antes’. En el adverbio de tiempo no es correcto usar el genitivo –p/-pa, el causal –rayku y el interactivo –pura, estos tres casos no son compatibles con este tipo de palabras. **La cuarta** corresponde **únicamente** a la palabra ‘**qhipa**’, pues este admite al limitativo –lla, al sufijo posesivo de la tercera persona singular –n, teniendo: qhipa-lla-n-pi, qhipa-n-kama, qhipa-n-man, qhipa-n-paq, qhipa-n-ta. En **la quinta** evidenciamos combinación de la raíz con el sufijo de derivación nominal inclusivo –ntin para conectar dos acciones.

4.3.2.7. Otro estudio sobre el orden de sufijos en los adverbios

En el trabajo de Batto y Quiroz (2012) encontramos unas tablas sobre la compatibilidad de ciertos sufijos nominales con los adverbios. Estas se enfocan en el sufijo –ta, y los independientes.

Tabla 10: Orden de sufijos para adverbios que aceptan –ta

Diminutivos	Limitativo	Acusativo	Temporales/Definitivo		Clíticos	
-itu -ita -situ -sita	-lla	-ta	-raq -ña	-puni	-taq	-ri -qa -chus -chu -chu-ri -sina -sina-qa -chá -cha-ri -má -m/mi -s/si -m/mi-sina -s/si-sina
			-puni	-raq -ña		-pis

Fuente: Batto & Quiroz (2012, pág. 18).

De acuerdo con estos autores, los siguientes ejemplos son los que aceptan el acusativo –ta: “ñawpa, ñawpaq, pata, pisi, qaylla, qhipa, sinchi, tumpa, ukhu, ura, uray, utqhay, ñak’ay, minchha, wichay, achkha, as. Nota: 1. –ta es obligatorio para añadir más sufijos después. Por ejemplo, no se puede decir utqhay-taq, pero se puede decir utqhay-ta-taq” (Batto & Quiroz, 2012, pág. 18).

Según las categorías de nuestro trabajo, estos se pueden clasificar en adverbios de lugar (ñawpa, pata, qaylla, ura, uray, wichay, ukhu), cantidad (pisi, tumpa), modo (sinchi, tumpa, utqhay, ñak’ay, achkha, as), y tiempo (ñawpaq, qhipa, minchha). En ese tipo de clasificación, nosotras hemos evidenciado que estos adverbios en efecto tienen la influencia del diminutivo castellano, que también tiene la presencia del limitativo, pero hemos visto que ciertas categorías gramaticales admiten otros sufijos de caso, solamente en los adverbios de cantidad vimos que –ta era el único sufijo compatible, tal como Batto y Quiroz afirman. En cambio, cuando se tratan de adverbios de lugar derivados de los adjetivos demostrativos, los siguientes sufijos de casos que marcan locación se hacen presente: -manta, -man, -pi, -paq, -kama. En los adverbios de modo, estos se pueden combinar con –ta, –manta, -pi. La mayoría de los adverbios de tiempo se combinan con casi todos los sufijos de caso, que son:

-man, -manta, -jina, -paq, -kama, -pi, -ta, -wan. Asimismo, vimos que las raíces adverbiales pueden combinarse inmediatamente con los independientes sin la necesidad del sufijo acusativo -ta, por ejemplo en cantidad ‘astawan-pis’, en lugar ‘karu-chu’, en modo ‘yanqha-cha’, en tiempo ‘tuta-ña’.

Por otra parte, observamos que los sufijos de persona poseedora se hacen presentes en los adverbios de lugar (ver ej. 1 de la sección 4.3.2.4.) y de tiempo (ver ej. 4 de la sección 4.3.2.6.). El orden que estos ocupan es:

Raíz +diminutivo +limitativo +POSESIVOS +casos +independientes.

En contraste, Batto y Quiroz presentaban una tabla solamente para el adverbio de modo allin, en donde los posesivos se hacen presentes. El orden que estos autores presentan es:

Raíz +diminutivo +POSESIVOS +limitativo +acusativo +temporales/definitivo+clíticos.

Frente a este ultimo orden, tenemos nuestras dudas porque ‘allin’ es un adverbio de modo y pensamos que no se puede poseer la manera del cómo se hizo una acción.

Tabla 11: Orden de sufijos para adverbios que no aceptan –ta

Limitativo	Temporales/Definitivo		Clíticos	
-lla	-raq -ña	-puni	-taq	-ri -qa -chus -chu -chu-ri -sina -sina-qa -chá -cha-ri -má -m/mi -s/si -m/mi-sina -s/si-sina
	-puni	-raq -ña		-pis

Fuente: Batto & Quiroz (2012, pág. 19).

En la anterior tabla, presentamos los adverbios que no aceptan el acusativo –ta. Los ejemplos que estos autores presentan son “ñaqha, qayna, q’aya, qanimpa, ama, mana” (Batto & Quiroz, 2012, pág. 18). Estos pertenecen a dos categorías de adverbios que son: tiempo (ñaqha, qayna, q’aya, qanimpa) y negación (ama, mana).

En la explicación de la tabla 7, indicamos que la mayoría de los adverbios de tiempo se combinan con casi todos los sufijos de caso, que son: -man, -manta, -jina, -paq, -kama, -pi, -ta, -wan. No obstante, gracias a los ejemplos de estos autores, evidenciamos la existencia de excepciones. No es posible combinar ciertas palabras que marcan tiempo con el sufijo –ta, por ejemplo: ñaqha-ta, qayna-ta, qanimpa-ta. Por otra parte, estos si pueden recibir sufijos como –jina, -paq, -kama.

Finalmente, igual que estos autores, nosotras no evidenciamos la presencia de ningún sufijo de flexión en los adverbios de negación. Estos solamente son compatibles con los independientes.

4.3.3. Pronombres

Los pronombres pueden ser personales, interrogativos, demostrativos e indefinidos.

4.3.3.1. Pronombres personales

Los pronombres personales “son los que se ponen en reemplazo, sustitución de nombres de personas” (Quiroz, 2011, pág. 79). “En quechua los pronombres personales son tres; primera, segunda y tercera persona, que pueden aparecer en singular y plural. La primera persona plural, además, se ramifica en Inclusivo y Exclusivo” (Plaza, 2009, pág. 16). En ellos la flexión de número varía. En la primera persona plural se tiene: el ñuqa–nchik para todos nosotros sin excepción (nosotros y tú, ustedes, él, ella, ellas, ellos) y el ñuqa–yku para un grupo de personas (nosotros y él, ella, ellos, pero no tú, ni ustedes). Para la segunda y tercera persona plural solo se usa –kuna, teniendo qam-kuna y pay-kuna. El orden de los constituyentes encontrado es:

1. **Raíz + Lim + Num + (-...)**
 Ñuqa -lla -yku (Solo nosotros nomas, sin ustedes)
 Ñuqa -lla -nchik (Todos nosotros nomas)
2. **Raíz +Num +Lim + (...)**
 Ñuqa -yku -lla (Solo nosotros nomas, sin ustedes)
 Qam -kuna -lla (Solo ustedes nomas)
 Pay -kuna -lla (Solo ellos nomas)

La primera combinación, donde el limitativo se antepone al número, **solamente** aplica a la **primera persona plural** en sus dos formas, tanto inclusivo como el exclusivo. Mientras, la segunda, donde el limitativo se pospone al número, aplica a **todos** los pronombres personales. No encontramos ningún ejemplo donde se exista la flexión de persona poseedora. No obstante, si evidenciamos la adición de los casos e independientes, el orden de estos es similar a la tabla 3. En la derivación denominativa, únicamente el sufijo inclusivo –ntin podría añadirse a estas raíces. Por otra parte, la adición de sufijos del posesivo (-yuq), el diminutivo (-cha) y el aumentativo (-sapa) es incorrecta. En estos lexemas no hay influencia del número o género del castellano.

4.3.3.2. Pronombres interrogativos

En el quechua de Tarabuco evidenciamos que existen siete pronombres interrogativos: ima, imayna, may, mayk’aq, mayk’a, mayqin, pi. De esa forma, presentamos la siguiente tabla:

Tabla 12: Sufijación de pronombres interrogativos

RAÍZ	FLEXIÓN NOMINAL Y VERBAL			INDE
	Num	Flexión verbal	Caso	Inde
Ima (qué)	-s-kuna	-pti	-n	-chus
Imayna (cómo)			-rayku, -ta, -manta, -paq, -pi, -wan, -man	
May (dónde)	-kuna		-pi, -ta, -manta	-min
Mayk’a (cuánto)		-jawa	-man, -kama, -manta, -pi, -ta	
Mayk’aq (cuándo)			-man, -ta, -paq, -pi, -kama	-taq
Mayqin (cuál)	-kuna		-ta, -kama, -paq	
Pi (quién)	-s-kuna		-manta, -ta, -pi, -man, -pa-ta, -paq, -wan	
			-man, -p-ta, -p-manta-wan, -jina, -paq	

Fuente: Gaby Gabriela Vargas, 2018.

Estos pronombres por un lado especifican la información que requieren mediante los sufijos de caso (Caso), y por otro complementan la forma interrogativa con los

independientes (Inde) –taq, -chus, -min. Sin embargo, no todos los sufijos de casos son compatibles con estos pronombres, solo se pueden combinar con aquellos ubicados en la tabla. La flexión de número afecta a cuatro de ellos (ima, may, mayqin, pi), pero no a los otros tres (imayna, mayk’a, mayk’aq). Además, puede existir una doble pluralización como lo constatamos en el pronombre interrogativo de persona ‘pi’, el cual adoptó primero el sufijo de número del castellano –s y luego el quechua –kuna. Asimismo, presenciamos la existencia del sufijo –jawa para marcar distribución en el pronombre de cantidad ‘mayk’a’. El lexema ‘ima’ también puede formular preguntas mediante la flexión verbal, con el sufijo de flexión de subordinación verbal –pti más la tercera persona singular –n; ima-pti-n (por qué).

4.3.3.3. Otro estudio sobre el orden de sufijos en los pronombres interrogativos

Para Batto y Quiroz, “los pronombres interrogativos son *ima*, *pi*, *may*, *jayk’aq*, *jayk’a*, *machkha*, y *mayqin* no pueden ser clasificados por categorías generales porque la morfología sufijante es diferente en cada uno” (2012, pág. 22). Estos autores presentan unas tablas donde estos pronombres se combinan con una serie de sufijos independientes, a los cuales ellos denominan “temporales/ definitivo, clíticos”.

Temporales/Definitivo		Clíticos	
-raq	-puni	-taq	-ri
-ña			-qa
-puni	-raq		-chus
	-ña		-chu
			-chu-ri
			-sina
			-sina-qa
			-chá
			-cha-ri
			-má
			-m/mi
			-s/si
			-m/mi-sina
			-s/si-sina
		-pis	-chu
			-chá

Fuente: Batto & Quiroz (2012, pág. 22).

La presencia de estos es continúa alrededor en todos los pronombres interrogativos. Sin embargo, en nuestro estudio evidenciamos que este tipo de pronombres solamente van acompañados por los sufijos *-taq*, *-chus*, *-min* cuando van a enunciar una pregunta.

A continuación, presentamos los datos sobre la flexión nominal en los pronombres interrogativos que Batto y Quiroz (2012) sistematizaron.

Tabla 13: Orden de sufijos para ima ‘qué’

Posesivos/Número		Agrupativo	Limitativo	Caso	
-y -yki -n -nchik -yku -ykichik -nku -yuq -nna/nnaq -lla-*	-kuna -ntin	-pura	-lla	-ta -man -manta -manta-pacha -pi	-wan -jina -jina-lla
-kuna -ntin -kuna-lla -ntin-lla	-y -yki -n -nchik -yku -ykichik -nku -yuq -nna/nnaq -lla-*			-paq -rayku -rayku-lla -jawa -jawa-lla	

Fuente: Batto & Quiroz (2012, pág. 22).

De acuerdo con la tabla 10, Batto y Quiroz indican que el pronombre interrogativo ima ‘qué’ “acepta todos los sufijos nominales excepto los diminutivos, los aumentativos, el genitivo, *-niq*, *-nta* y *-kama*” (2012, pág. 23). En nuestros datos, tabla 9, no encontramos la presencia de posesivos. En los sufijos de casos estamos de acuerdo con la presentación que hacen, rescatando los sufijos *-jina*, *-pura*, *-jawa* porque, aunque no los evidenciamos, estos si son funcionales en estas palabras. Al mismo tiempo, hacen notar la presencia del limitativo, el cual puede ir antes o después de ciertos casos, tal como vimos en la tabla 3.

Tabla 14: Orden de sufijos para pi ‘quién’

Diminutivo	Posesivos/ Número		Agrup ativo	Limit ativo	Genit ivo	Caso		Terminat ivo
-situ	-y -yki -n -nchik -yku -ykichik -nku -yuq -nna/nnaq -lla-*	-kuna -ntin	-pura	-lla	-p/pa	-ta -man -manta -mantapacha -pi	-wan -jina -jina-lla	-kama -kama-lla
	-kuna -ntin -kuna-lla -ntin-lla	-y -yki -n -nchik -yku -ykichik -nku -yuq -nna/nnaq -lla-*						-paq
					-rayku -rayku-lla -jawa -jawa-lla			

Fuente: Batto & Quiroz (2012, pág. 24).

La tabla anterior representa al pronombre pi ‘quién’. Según sus autores, este “acepta todo excepto los aumentativos, tampoco los posesivos derivativos *-yuq*, *-ntin* sin el sufijo eufónico *-ni*. Ejs: *pi-ni-yuq*, *pi-ni-ntin*” (Batto & Quiroz 2012, pág. 23). En nuestros datos, evidenciamos en este pronombre la combinación del número castellano *-s*, el número quechua *-kuna* y la presencia de los sufijos de casos “*-man*, *-p-ta*, *-p-manta-wan*, *-jina*, *-paq*”. Según los datos de la tabla 11, nos llama la atención la presencia del diminutivo castellano *-situ*. Pero, resaltamos la presencia de los posesivos, el limitativo y de los sufijos de caso *-pura*, *-kama*, *-jawa*, *-manta-pacha*, *-pi*, *-rayku*.

Tabla 15: Orden de sufijos para may ‘dónde’

Diminutivo	Posesivos/Número		Limitativo	Caso	Terminativo
-situ	-y -yki -n -nchik -yku -ykichik -nku -lla-*	-kuna	-lla	-ta -man -manta -mantapacha -pi	-kama -kama-lla
	-kuna	-y -yki -n -nchik -yku -ykichik -nku -lla-*			

Fuente: Batto & Quiroz (2012, pág. 24).

Para Batto & Quiroz, “may no acepta *-yuq*, *-nnaq*, *-ntin*, *-pura*, genitivo, *-paq*, *-rayku*, *-jawa*, *-nta*, *-wan*, *-jina*” (2012, pág. 23). Estos autores presentan el diminutivo castellano *-situ*, los posesivos, el limitativo, en cambio nosotras no los evidenciamos. En la cuestión de casos, estamos de acuerdo con ellos porque estos son los mismos que encontramos.

Tabla 16: Orden de sufijos para jayk’aq ‘cuándo’

Limitativo	Caso	Terminativo	Ten
-lla	-manta -mantapacha	-kama -kama-lla	-raq -ña

Fuente: Batto & Quiroz (2012, pág. 25).

A diferencia de Batto y Quiroz (2012), quienes presentan al pronombre interrogativo ‘cuándo’ con la forma de jayk’aq, en la variante dialectal de Tarabuco este es mayk’aq. Ambas formas son aceptadas en el dialecto boliviano. En nuestros datos, este estaba acompañado solamente por los casos “-ta, -kama, -paq”. De la tabla presentada, es importante considerar la presencia del limitativo *-lla* y caso *-manta* y *-mantapacha* porque estas son funcionales en el habla quechua.

Tabla 17: Orden de sufijos para jayk’a y machkha ‘cuánto’

Posesivos/ Número		Agrupativo	Limitativo	Caso		Terminativo
-y -yki -n -nchik -yku -ykichik -nku -yuq -nna/nnaq -lla-*	-ntin	-pura	-lla	-ta -man -manta -mantapacha -pi	-wan	-kama -kama-lla
-ntin -ntin-lla	-y -yki -n -nchik -yku -ykichik -nku -yuq -nna/nnaq -lla-*			-paq		

Fuente: Batto & Quiroz (2012, pág. 25).

De acuerdo con estos autores, existe dos terminos para anunciar el pronombre interrogativo cuánto, *jayk'a* y *machkha*. En cambio, en la variante de Tarabuco, hemos registrado la palabra “mayk'a” para esta categoria gramatical. Asimismo, Batto y Quiroz afirman que este “no acepta –kuna, genitivo, -niq, -nta, -rayku, -jawa y jina” (2012, pág. 25). Pero, estos si aceptan a los sufijos posesivos, numero derivativo, agrupativo, limitativo, caso y teminativo. En nuestros datos hemos visto la sufijacion de los casos -jawa, -man, -ta, -paq, -pi, -kama. Rescatamos de la tabla 14, los sufijos de caso –pura, -manta, -mantapacha, -wan. Ademas, hacemos notar que la combinacion entre la raiz mayk'a más –jawa si es posible. En mayk'a-jawa, este ultimo sufijo sirve de número.

Tabla 18: Orden de sufijos para mayqin ‘cuál’

Diminutivo	Posesivos/ Número		Agrupativo	Limitativo	Genitivo	Caso		Terminativo
-situ	-y -yki -n -nchik -yku -ykichik -nku -yuq -nnaq/nna -lla-*	-kuna -ntin	-pura	-lla	-p/pa -niq	-ta -man -manta -mantapacha -pi	-wan -jina -jina-lla	-kama -kama-lla
	-kuna -ntin -kuna-lla -ntin-lla	-y -yki -n -nchik -yku -ykichik -nku -yuq -nnaq/nna -lla-*			-paq -rayku -rayku-lla -jawa -jawa-lla -nta			X

Fuente: Batto & Quiroz (2012, pág. 26).

En la anterior tabla, tenemos las combinaciones posibles para el pronombre interrogativo mayqin ‘cuál’. En la misma podemos ver la presencia del sufijo diminutivo, posesivo/ número y todos los casos. No obstante, en nuestros datos solo encontramos siete casos que son “-manta, -ta, -pi, -man, -pa, -paq, -wan”.

En suma, hemos presenciado que estas categorías gramaticales tienen compatibilidad con más sufijos de los que nosotras presentamos en la tabla 9. Resaltamos

el trabajo de Batto y Quiroz porque nos brindan otras combinaciones posibles y otras denominaciones para los pronombres ‘cuando’ y ‘cuanto’. Pero, en el trabajo de estos autores faltó el pronombre imayna ‘cómo’.

4.3.3.4. Pronombres demostrativos

Los pronombres demostrativos son los que se usan en remplazo de un sujeto u objeto. En quechua estos son: chay (ese, eso, esa), jaqay (aquel, aquello, aquella) y kay (esto, esta, este). Estos tienen la misma forma ortográfica que la raíz de los adjetivos demostrativos, pero se diferencian de ellos porque no introducen nombres sino los sustituyen. Además, estos sí tienen sufijación.

Tabla 19: Sufijación de pronombres demostrativos

	Flexión nominal	Inde	Flexión nominal			Independientes							
Raíz	Dim – Num – Raíz	Lim	Caso			Inde							
Chay	-kuna	-lla	-p/-pa	-ta	-jina	-qa -cha -ri -chus							
	-situ -kuna		-jina	-ta	-wan								
			-man		-jina								
			-jina	-manta									
Jaqay	-kun-it-a-s	LLA		-manta	-wan	-puni	-ña	-taq	-chu -pis -sina				
	-kuna-s		-jina	-s									
			-jina	-pi									
				-pi	-wan								
Kay		LLA		-paq	-wan	-lla							
			-jina										
			-kama										
		-rayku											
	Derivación nominal		Flexión nominal										
	Num-Euf	DDNN	Caso										
-ni	-ntin	-ta											
-ni	-yuq	-paq											
-kuna													

Fuente: Gaby Gabriela Vargas, 2018.

La tabla anterior representa el orden de los elementos en los pronombres demostrativos. Aunque los pronombres demostrativos son usados para reemplazar nombres, estos tienen ciertas diferencias en cuanto a la sufijación respecto a los sustantivos, ver tabla 3. En los sustantivos el orden es **raíz + diminutivo + número**, pero en los pronombres el sufijo **diminutivo** tiene dos posiciones, puede estar antes o después del número. Si este

precede al número toma la forma -SITU (chay-situ-kuna = esitos), pero si este se pospone al sufijo de número adopta la estructura -IT porque actúa como infijo (jaqay-kun-it-a = aquellos). Además, hay doble pluralización, primero está el sufijo de número quechua -kuna y luego el castellano -s. Otra particularidad de los pronombres está en la posposición de la pluralización después de la flexión del caso comparativo -jina (chay-jina-S = como esos).

En nuestros ejemplos, no evidenciamos que los pronombres demostrativos tengan la flexión de persona poseedora. Batto y Quiroz (2012, pág. 22) indican que “los pronombres demostrativos *chay* y *jaqay* pueden aceptar todos los sufijos nominales excepto de los posesivos. (Pero) porque *kay* puede ser un sustantivo también, puede aceptar todos los sufijos nominales, como *kay-ni-n* ‘su ser’. En los casos vemos otras diferencias en cuanto a la ubicación de los sufijos. La posición del sufijo comparativo -jina hace la diferencia porque se presenta delante de otros sufijos de casos. Si -jina precede a otros casos solamente es sintagmático con la forma singular de estos pronombres, no con el plural (jaqay-jina-ta-wan = como aquellos más; kay-jina-pi = como en esto). Finalmente, en los independientes evidenciamos que para estos pronombres se puede dar una combinación de hasta cuatro sufijos, pero en los sustantivos vimos cinco.

Las similitudes con los sustantivos están en el sufijo limitativo, -lla generalmente se antepone a la mayoría de los casos menos a -kama, -rayku, -jina. Asimismo, se mantiene la derivación del denominativo -ntin y -yuq. Si estos últimos se añaden a la forma singular de los pronombres se necesita de sufijo eufónico -ni (chay-ni-ntin = eso más), de igual manera cuando está detrás del sufijo de número del castellano (chay-kuna-s-ni-ntin = esos más). Pero si se usa el número del quechua se prescinde del eufónico -ni (jaqay-kuna-ntin = aquellos más).

4.3.3.5. Pronombres indefinidos

Los pronombres indefinidos hacen referencia a sujetos, objetos, espacios y un tiempo no específico. A continuación, vemos el orden de sus componentes:

Tabla 20: Sufijación de pronombres indefinidos

Raíz	Flexión nominal		Inde	Flexión nominal		Independiente
	Dim, Euf	Num, PerPo		Caso	Inde	
Wak		-kuna	-lla	-ta	-wan	-taq, -pis, -chu, -ri, -puni, -cha, -qa
Wakin				-paq, -man, -manta, -pi, -jina, -rayku		
Na	situ	-s				
Tukuy						
Enter	-it-u	-YKICHIK				
Juk	-ni	-N-kuna				
Im	-it-a	-s	-lla	-wan, -paq, -manta, -rayku, -pi, -ta	-chus	
Imayna				-ta	-cha	
May				-man, -pi, -manta	-pis	
Mayk'aq						
Mayqin				-man, -paq, -manta		
Pi		-s-kuna		-p	-ta, -man, -manta	

Fuente: Gaby Gabriela Vargas, 2018.

Las raíces de la parte superior de la tabla son los lexemas propios del quechua. Como pronombres indefinidos tenemos wak (otro), wakin (alguno), tukuy (todos), enteru (todos), juk (alguno, otro). Estos pueden tener los sufijos de diminutivo, eufónico, número, persona poseedora, limitativo, casos e independientes. En cambio, las raíces de la parte posterior son los adverbios derivados de la combinación de los pronombres interrogativos más los independientes -chus, -cha, -pis. Estos últimos se diferencian de las primeras porque no aceptan los sufijos de la **persona poseedora**. Solo algunos de ellos aceptan el número. Y los casos se adecuan al tipo de pronombre que acompañan.

Por otra parte, existen otras combinaciones para la creación de pronombres indefinidos singulares y plurales. Los singulares se forman a través de los pronombres interrogativos más el sufijo -pis:

Raíz	+ Inde -PIS	Glosa
Ima	-pis	Lo que sea
Imayna	-pis	Como sea
May	-pis	Donde sea
Mayk'aq	-pis	Alguna vez
Mayqin	-pis	Cualquiera
Pi	-pis	Quien sea

En cambio, los pronombres indefinidos plurales se forman con el adverbio de negación ‘Ni’ más los pronombres interrogativos más el sufijo independiente –pis:

AdvNeg	Raíz	+ Inde –pis	Glosa
Ni	Ima	-pis	Nada
Ni	Imayna- manta	-pis	De ningún modo
Ni	May	-pis	A ningún lado
Ni	Mayk’aq	-pis	Nunca, jamás
Ni	Mayqin	-pis	Ningún/a
Ni	Pi	-pis	Nadie

Solo el pronombre ‘imayna’ requiere del caso –manta para complementarse.

4.3.4. Verbos

En este apartado nos enfocamos en el ordenamiento de los sufijos verbales de acuerdo a las combinaciones sintagmáticas y paradigmáticas. No consideramos los sufijos independientes. En ese sentido, primero desarrollaremos el verbo copulativo ‘KAY’, y posteriormente los verbos transitivos e intransitivos.

4.3.4.1. Verbo copulativo ‘KAY’

El verbo copulativo une al sujeto con una cualidad atribuida. El quechua este es ‘Kay’ (ser, estar, existir, haber y tener). El orden de sus componentes que hemos evidenciado es:

Tabla 21: Orden de los sufijos en el verbo copulativo ‘kay’

Derivación deverbativa				Lim	Flexión verbal		
-rpa	-ri	-ku	-chka	-lla	Presente: -ni; -nki; -n; -nechik; -yku; -nkichik; -nku		
	-ri				-sqa	Pasado no experimentado y pasado experimentado: -ni; -nki; -Ñ; -nechik; -yku; -nkichik; -nku	
	-ri				-rqa	Futuro: -saq; -nki; -nqa; -sunchik; -sqayku; -nkichik; -nqanku	
	-ri					Subordinación obviativa: -y; -yki; -nqa; -nechik; -yku; -ykichik; -nku	
		-pu	Subordinación aproximativa				
		-mu	Potencial: -y-man; -nki-man/-waq; -n-man; -sun(-chik)-man; -yku-man; -nkichik-man/ -waq-chik; -nku-man				
			Imperativo:				
			X		-y (2PSG)		
			-chu		-n (3PSG)		
			X		-y-chik (2PPL)		
			-chu	-nku (3PPL)			
			-na	-lla	Imperativo: -y; -yki; -n; -nechik; -yku; -ykichik; -nku		

Fuente: Gaby Gabriela Vargas, 2018.

Entonces, el verbo copulativo quechua consta de derivación deverbativa, el independiente limitativo –lla (Lim), y la flexión verbal. En el corpus estudiado, hemos encontrado los siguientes sufijos de derivación verbal: el decisivo –RPA, el incoactivo –RI, el reflexivo –KU, el traslocativo –MU, el benefactivo –PU, el durativo –CHKA. Estos sufijos modifican el significado original de ‘kay’ formando temas verbales. Pero, existen excepciones con el benefactivo –PU, este solo es compatible con la tercera persona singular de todos los modos marcando pertenencia [ka-**pu**-rqa (tuvo); ka-**pu**-sqa (había tenido); ka-**pu**-n-man (tendría)].

En la tabla, los sufijos de la flexión están divididos en tres partes que representan los modos verbales. El primero es el indicativo, el del medio es el potencial y el último es el imperativo. En el indicativo, tenemos cinco líneas. La primera representa al presente, la segunda al pasado no experimentado y experimentado, la tercera al futuro, la cuarta a la subordinación obviativa (distintos sujetos) y la quinta a la subordinación aproximativa (mismo sujeto). Todos estos tiempos y modos verbales complementan su significado con la posposición de sufijos de flexión de persona y número, menos la subordinación aproximativa –spa, la cual asume la función del participio presente. Seguidamente presentamos los tiempos verbales encontrados:

✚ Presente simple:	Raíz	+ flexión modo indicativo presente
✚ Pasado experimentado:	Raíz + -rqa	+ flexión modo indicativo pasado
✚ Pasado no experimentado:	Raíz + -sqa	+ flexión modo indicativo pasado
✚ Futuro:	Raíz	+ flexión modo indicativo futuro
✚ Subordinación obviativa:	Raíz + -pti	+ flexión subordinación
✚ Subordinación aproximativa:	Raíz + -spa	
✚ Potencial:	Raíz	+ flexión modo potencial
✚ Imperativo:	Raíz	+ flexión modo imperativo: 2PSG - 2PPL
	Raíz + -chu	+ flexión modo imperativo: 3PSG - 3PPL
✚ Imperativo:	Raíz + -na	+ flexión modo imperativo

Estos tiempos verbales pueden convertirse en reflexivos si les antecede el sufijo -KU, progresivos si les antecede el sufijo –CHKA o reflexivos progresivos si le antecede los sufijos –KU-CHKA. El orden de estos componentes ocurre de acuerdo a las posiciones de

la tabla. Asimismo, en la mayoría de las construcciones el limitativo –lla está entre la derivación y la flexión verbal, a excepción del imperativo formado con –na, donde –lla siempre se pospone.

4.3.4.2. Verbos transitivos e intransitivos

Es un verbo transitivo cuando la acción ejecutada recae en un objeto directo. En cambio, es un verbo intransitivo cuando la acción se queda en el mismo sujeto. En la lengua quechua los verbos intransitivos pueden convertirse en transitivos por medio de la derivación verbal. Según Cerrón-Palomino, los sufijos “–rpari ‘acción completiva’, -rqu ‘dinámico’, -ysi ‘asistivo’, -chi ‘causativo’”, entre otros, “expanden, delimitan, **transitivizan**, corroboran y pulen el significado nuclear del tema verbal” (1987, pág. 262). Además, todos los verbos reciben terminaciones verbales regulares, “con excepción de ‘jaku’ (vamos)” (Quiroz, 2011, pág. 113). Así, presentamos el orden de los componentes al interior del verbo transitivo o intransitivo del quechua de Tarabuco.

Tabla 22: Flexión y derivación verbal

DDNV	Derivación verbal (D) - Flexión verbal (F) – Independientes (I)										Flexión verbal
D	D	D	D	D	D/F	D	D/F	I/F/D	D/I	I/F	F
-ya	-rpa										1. Presente: -ni, -nki, -n, -nchik, -yku, -nkichik, -nku
-ri	-rpa										
	-rpa	-ri	-chi					-lla	chka		2. Pasado: -rqa -sqa -ni, -nki, -N, -nchik, -yku, -nkichik, -nku
	-rpa	-ri			-ku						
-ya	-rpa	-ri				-mu					3. Futuro: -saq, -nki, -nqa, -sunchik, -sqayku, -nkichik, -nqanku
	-rpa	-ri				-pu					
	-rpa	-ri									4. Sub obviativa: -pti -y, -yki, -nqa -yku, -nchik -ykichik, -nku
	-rpa		-chi		-ku						
	-rpa		-chi			-mu					5. Sub aproximativa -ytawan -spa
	-rpa		-chi		-ka	-mu					
	-rpa		-chi		-ka	-pu					1. Potencial -y-man -nki-man/-waq -n-man
	-rpa		-chi	-na	-ku						
	-rpa					-mu					
	-rpa					-pu					
	-yka				-ka	-mu					
	-yka				-ka	-pu					
	-yka		-chi		-ku						
	-yka		-chi		-ku						
	-yka					-mu					
-ya	-yku		-chi								
-ya	-ykacha				-ku						
	-ysi				-ka	-mu					

Este es el orden sintáctico de los sufijos de la derivación verbal. Pero, ello no significa que todos estos aparezcan en un verbo, las combinaciones comunes están en la tabla 19. Además, es importante considerar las siguientes aclaraciones:

1. -yku se convierte a -yka antes de -mu, -pu, -mpu o -rpari, (pero no se convierte a -yka antes de -ri, -chi e -ysi como en el dialecto cuzqueño). Mariano Piuca Yelma y Estaban Quispe Guzman demuestra que -yku cambia a -yka antes de -ka-mu, -ka-pu o -ka-m-pu, como mikhu-yka-ka-mu-y, pero no cambia antes de solo -ku, como mikhu-yku-ku-ni.
2. -rqu se convierte a -rqa antes de -mu, -pu o -mpu, (pero no convierte a -rqa antes de -ri, -chi y -ysi como en el dialecto cuzqueño). Mariano Piuca Yelma y Estaban Quispe Guzman demuestran que -rqu cambia a -rqa antes de -ka-mu, -ka-pu o -ka-m-pu, como mikhu-rqa-ka-mu-ni, pero no cambia antes de solo -ku, como mikhu-rqu-ku-ni. (Batto & Quiroz, 2012, pág. 11)

La parte encuadrada muestra como los sufijos limitativos –LLA, el progresivo –CHKA y la persona objeto –WA/-SU pueden ocupar doble posición. -LLA puede estar antes o después del progresivo -CHKA en la mayoría de modos y tiempos verbales menos con el sufijo imperativo –NA. En ese caso primero viene el progresivo, luego el sufijo de obligación –na, después se adhiere el limitativo –LLA y finalmente los sufijos de flexión.

La posición de los sufijos de flexión de persona objeto –WA / –SU está antes o después del limitativo –lla, y si –lla no está, entonces viene el progresivo -chka. Entonces, en el modo imperativo –NA la persona objeto siempre se pospone pudiendo estar después de –NA o -LLA.

	Raíz	+ (...)	+ Obligativo	+ Limitativo	+ PerObj	+ (...)
a)	Ñi	-na-pu	-na	-lla	-wa	-yku
	Debes de decirnos nomas					
b)	Junt'a	-chi-ku	-na		-wa	-nchik
	Debe de hacernos completar.					

Continuando con el orden de la persona objeto en los demás modos y tiempos verbales, tenemos que decir que no hemos encontrado ejemplos donde se presencie la mezcla entre la persona objeto, el limitativo y el progresivo. Pero no descartamos su existencia. En ese sentido, acreditamos que la persona objeto se localiza después del limitativo:

Raíz	+ Limitativo	+ PerObj	+ Flexión verbal	
Muna	-lla	-wa	-sunchik	(nos va a querer nomas)
Kachari	-lla	-wa	-ychik	(suéltenme nomas ya)
Visita	-lla	-wa	-nki	(me vas a visitar nomas)
Cambia	-lla	-wa	-nchik	(nos cambia nomas)

Es decir, en este caso la persona objeto se pospone al limitativo complementando su significado con la flexión verbal. En tabla, no pusimos las flexiones de persona y número en el recuadro de las flexiones verbales. Estas son distintas a las flexiones normales porque se trata de la relación entre dos personas en la que el sujeto hace algo al objeto. Por ello, encontraran que en esa sección de la tabla 19 indica “todos los tiempos verbales son posibles”.

Otra posición de la persona objeto es delante o después del progresivo, el orden de los sufijos no altera el significado, como se ve a continuación:

Raíz	+ PerObj	+ Progresivo	+ Flexión verbal	
Qu	-wa	-chka	-yku	(nos está dando)
Ruwa	-wa	-chka	-nchik	(nos está haciendo)
K'ami	-wa	-chka	-pti-n	(cuando me estaba aconsejando)
Raíz	+ (...)	+ Progresivo	+ PerObj	+ Flexión verbal
Tapu	-ri	-chka	-wa	-pti-n (cuando me estaba preguntando)
Ñi		-chka	-su	-rqa (te estaba diciendo)
Conviene		-chka	-su	-nki (te está conviniendo)

Por último, habrá que mencionar que la marca de persona objeto se hace presente en todos los modos y tiempos verbales. Por ejemplo:

Raíz	+ (...)	+ PerObj	+ Flexión verbal	
Riku	-chka	-wa	-nku	(Presente)
Qu	-mu	-su	-rqa	-nku (Pasado experimentado)
Apa	-mu	-wa	-sqa	(Pasado no experimentado)
Muna		-wa	-sunchik	(Futuro)
Tuki	-chi	-su	-pti-n	(Subordinación)
Qu		-wa	-chu	-nku (Imperativo)
Chura	-rpa-ri-pu	-wa	-y	(Imperativo)
Waqa	-yku-chi	-wa	-nku	-man (Condicional)

Volviendo a la tabla 19, la flexión verbal presenta las desinencias verbales de los modos indicativo, potencial e imperativo. El indicativo cubre los primeros cinco títulos, teniendo: presente, pasado (experimentado y no experimentado), futuro, subordinación obviativa (distintos sujetos) y subordinación aproximativa (mismo sujeto). El potencial solo

cubre una línea donde están las marcas de persona, número y tiempo. Y, el imperativo tiene dos líneas, en la primera se tienen marcas solamente para la segunda y tercera persona tanto singular como plural. En la segunda, se tiene marcas de persona y número para todos los pronombres personales. En sentido, generalmente los modos verbales complementan su significado con los sufijos de flexión de persona y número, menos la subordinación aproximativa –spa. Esta última asume la función del participio presente. En ese sentido, seguidamente presentamos los tiempos verbales encontrados:

✚ Presente simple:	Raíz	+	flexión indicativo presente
✚ Pasado experimentado:	Raíz -rqa	+	flexión indicativo pasado
✚ Pasado no experimentado:	Raíz -sqa	+	flexión indicativo pasado
✚ Futuro:	Raíz	+	flexión indicativo futuro
✚ Subordinación obviativa:	Raíz -pti	+	flexión subordinación
✚ Subordinación aproximativa:	Raíz -spa		
	Raíz -ytawan		
✚ Potencial:	Raíz	+	flexión potencial
✚ Imperativo:	Raíz	+	flexión imperativo: 2PSG, 2PPL
	Raíz -chu	+	flexión imperativo: 3PSG - 3PPL
✚ Imperativo:	Raíz -na	+	flexión imperativo

Asimismo, estos pueden convertirse en verbos reflexivos, progresivos o reflexivos progresivos. O bien aceptar la persona objeto como se pudo ver anteriormente. No obstante, estas son estructuras básicas tanto para los verbos transitivos como intransitivos porque recordemos que estos admiten los sufijos de derivación deverbativa. El orden de todos estos componentes ocurre de acuerdo a las posiciones de la tabla 19.

4.3.4.3. Otros estudios sobre el orden de los sufijos verbales

A continuación, presentamos una tabla donde se sistematiza todos los sufijos verbales del quechua de la variante boliviana.

Tabla 23: Ordenamiento de sufijos derivativos y flexivos verbales

		D												E	F	F	E	F	F	F	E	E
	RAICES VERBALES	TV	1	2a	3	2b	4	5	2c	6	7	8	9	1a	1a	2a	1b	3a	4a	5	2	3
neg.	RAICES NOMINALES		rqu	ri	yku	ri	chi	na	rpa	ku	mu	pu	chka	lla	wa	pti	lla	sqa		mod.		
	Y SUFIJOS SEGMENTADOS		educ	deci	indu	inc	caus	rec	deci	rflex	tran	ben	durat	lim	PO	SB	lim	T.P.	PSujeto	cond		
16	mikhu-ka-pu-wayku-man-chá									ka		pu			wayku					man		chá
15	cuenta-ri-chka-wa-rqa							ri					chka		wa			rqa				
14	ñi-chka-pti-lla-yku-raq												chka			pti	lla		yku			raq
13	ma riku-chka-wa-pti-nku												chka		wa	pti			nku			
12	qhawa-chka-lla-wanchik												chka	lla	wanchik							
11	apa-ka-m-pu-chka-lla-nchik-taq									ka	m	pu	chka	lla					nchik			taq
10	maqa-na-ri-ku-yku							na	ri	ku									yku			
9	wañu-chi-na-rpa-ku-nku-pis						chi	na	rpa	ku									nku			pis
8	q'usñi-yku-chi-ku-lla-yku				yku		chi			ku				lla					yku			
7	q'ipi-ri-yku-ku-spa			ri	yku					ku							spa					
6	f'ika-yku-ri-n				yku	ri													n			
5	qhawa-ri-ri-mu-wanchik			ri		ri					mu				wanchik							
4	wañu-rpa-chi-mu-sqa-nku			rpa			chi				mu							sqa	nku			
3	aysa-rqu-rpa-sunchik		rqu	rpa															sunchik			
2	pampa-cha-rpa-pu-wa-yku	cha		rpa								pu			wayku							
1	vieja-ya-rqu-chka-lla-n-ña-taq	ya	rqu										chka	lla					n		ña	taq

Fuente: Peralta (2006, pág. 52).

En la anterior tabla, Peralta nos presenta ejemplos concretos donde se pueden evidenciar el orden de los sufijos verbales más los independientes. Estos sufijos son similares a los que encontramos en el quechua de Tarabuco, la diferencia radica en la posición y la combinación de algunos de ellos. En la comparación siguiente, el punto de referencia para nuestras columnas se encuentra en la tabla 19. En la primera columna ella presenta a los sufijos de derivación denominativa verbal, esta es igual a la nuestra. En la segunda está presente de forma solitaria el eductivo –rqu. En la tercera se encuentran los sufijos –ri y –rpa. En la cuarta, está el sufijo inductivo –yku. En cambio, nosotras situamos a los sufijos –rpa, yka/-yku, -ykacha, -ysi, -rqu en una misma columna, la dos, al no encontrar otras combinaciones. Siguiendo con la comparación, en la quinta y en la octava se encuentra el sufijo –ri, a este último nosotras solo lo vimos en una posición, la tercera. En la sexta columna de Peralta se encuentra el causativo –chi, para nosotras esta está en la cuarta. En la séptima y novena está el sufijo reciproco, porque los sufijos –ri y –rpa ubicados

en la octava columna se entre ponen a –naku. Nos parece interesante como –ri y –rpa pueden interponerse en el sufijo compuesto recíproco -naku, ejemplo 10 en maqa-na-ri-ku-yku y ejemplo 11 wañu-chi-na-rpa-ku-nku-pis, porque nosotras no lo presenciábamos. Para nosotras el recíproco –naku ocupaban la quinta y la sexta columna. En la novena columna está el reflexivo, el cual para nosotras está en la sexta. En la décima, Peralta sitúa al sufijo –mu de forma solitaria y en la décima primera ubica al benefactivo –pu. Para nosotras, estos dos últimos sufijos se encontraban en una sola columna, la siete. Pero, en efecto la autora tiene razón cuando los separa porque estos se pueden combinar como en el ejemplo 11 de la tabla 20, apa-ka-m-pu-chka-lla-nchik-taq. La columna doce, trece y catorce nos muestran una sola combinación del progresivo, el limitativo y la persona objeto, en cambio en el quechua de Tarabuco vimos que estos pueden tener dos formas. Una es similar a la de Peralta, en cambio, la otra puede ser persona objeto, limitativo y progresivo. Finalmente, encontramos una similitud entre la tabla de Peralta con la nuestra con respecto a la ubicación de los sufijos de flexión verbal.

En suma, hemos visto brevemente las combinaciones de la morfosintaxis del quechua de Tarabuco en la mayoría de las diferentes categorías gramaticales al nivel de una sola palabra. La riqueza de los significados se encuentra en los sufijos que marcan las distintas funciones. No descartamos, la existencia de otros sufijos y otras combinaciones propias de esta región a partir de discursos sobre las actividades cotidianas, porque nosotras nos limitamos al estudio del corpus de una reunión comunitaria. De esa forma, vimos la influencia del castellano en el quechua de Tarabuco está sobre todo en las flexiones nominales y en las raíces prestadas del castellano. El quechua de esta región, aunque es prestamista de las palabras del castellano aún conserva la estructura manifestada en otras variedades bolivianas, tal como hemos evidenciado en los estudios de Peralta (2006) y Batto y Quiroz (2012).

Capítulo 5: Conclusiones

A partir de los anteriores capítulos, donde hemos tratado de reflejar la realidad sociolingüística y lingüística de las familias quechuas en la región de Tarabuco en un contexto de migración, presentamos las siguientes conclusiones:

Los factores de la migración propios del lugar y las necesidades familiares son el conocimiento de otras realidades por medio de la escuela castellanizante, la carencia económica, los avances tecnológicos y la búsqueda de una educación de calidad. La migración como un evento necesario se materializó inicialmente cuando las personas tuvieron acceso a la escuela. Con el conocimiento del castellano la movilidad humana en masa fue posible. La instrucción formal cambio los paradigmas en la comunidad de origen porque esta ha sido de vocación urbana y poco orientada a la valoración de la lengua y cultura originaria. El estilo de vida rural se vio en desventaja frente a las realidades advertidas, fomentándose la desvaloración de las labores del campo al relacionarlos con la pobreza. Donde, se necesitaron mayores recursos económicos para cubrir las nuevas necesidades requeridas para crianza de los hijos. La agricultura ancestral en ese contexto andino con una geografía accidentada dependiente de la época de lluvia no fue suficiente. Peor aún con los cambios climáticos suscitados en las últimas décadas. Por ende, las personas que sobre todo tenían conocimiento básico del castellano se aventuraron a otras regiones. En las comunidades indígenas la oferta y la demanda de trabajadores asalariados no estaba en sintonía.

Las concepciones de vida cambiaron. Antes, los padres año tras año conservaban la vida ancestral en base a la agricultura, sin escuela y sin migración, por medio de lo que se producía o lo que se tenía a la mano, ejemplo de ello es la artesanía de tejidos que consistía en la transformación de la lana de oveja en ropa. En cambio, ahora más y más productos del mercado se están incorporando en el consumo del seno familiar. Al mismo tiempo, se efectuaron políticas estatales que mejoraron las condiciones de vida mediante servicios

básicos y de viviendas. Las comunidades se insertaron al capitalismo y la urbanización. Esta situación hace que coexistan muchas realidades diversas y complejas sumergiendo al quechua hablante a una cultura impuesta por una sociedad mayoritaria, en la que se encuentran varios elementos que afectan la vitalidad de la lengua y la cultura quechua especialmente en las nuevas generaciones.

El buen vivir se convirtió en la adquisición de riquezas materiales que ponen en grandes desventajas a las personas que todavía viven por medio de la agropecuaria, especialmente el pastoreo de ovinos y la agricultura de tubérculos y granos. La migración trajo consigo la convicción del progreso que será alcanzada a través de la educación. Aproximadamente un década atrás, los padres advirtieron que hay desigualdades entre la educación rural con la urbana por el limitado compromiso de los maestros para cumplir las horas de trabajo, los cursos multigrados reducen las posibilidades de aprendizaje, el cierre de las escuelas por falta de alumnos, la no existencia de ciclos superiores en las comunidades y la lengua de instrucción quechua. A continuación, presentamos la realidad migratoria en Tarabuco.

Figura 4: La migración del campo en dos generaciones



Fuente: Gaby Gabriela Vargas, 2018.

Hemos contrastado la situación migracional de la región de Tarabuco en dos generaciones a partir de las percepciones y experiencias de vida de las familias estudiadas, considerando que la primera generación corresponde a los padres y la segunda a los hijos.

En ese sentido, la figura contiene datos sobre el nivel instrucción, el conocimiento de lenguas, las épocas, los destinos, los tipos y los participantes de la migración. Las condiciones de ambas generaciones están vigentes. No obstante, las personas de la tercera edad y cierta población femenina adulta están al margen de este fenómeno porque son monolingües quechua hablantes. La realidad descrita también está afectada por la globalización, en ese sentido Boccara manifiesta que:

Algunas de las expresiones de este movimiento planetario (la globalización) se manifiestan en la intensificación de los flujos migratorios y de los desplazamientos poblacionales, en la difusión de nuevas tecnologías y telecomunicaciones y en las vinculaciones de los mercados locales, regionales, nacionales e internacionales. (Boccara, 1999, pág. 21)

En este contexto, se está viviendo una transformación de los patrones sociolingüísticos y socioculturales propios de la comunidad quechua de Tarabuco. La vitalidad del quechua está en riesgo si no se toman previsiones ahora que esta lengua todavía está dentro del seno familiar y comunitario. En este sentido, hemos visto que en la comunidad Kajka Pampa y en el centro poblado de Tarabuco los ancianos y sobre todo las mujeres adultas son monolingües quechua hablantes y gran parte de los adultos saben castellano, pero no pueden expresarlo. En cambio, los jóvenes manejan sin problemas tanto el quechua como el castellano. En todos ellos la lengua materna ha sido el quechua. No obstante, con la migración masiva de las áreas rurales hacia las ciudades los jóvenes están cambiando los usos, costumbres y prácticas vehiculizados en la lengua quechua prefiriendo las que se relacionan con el castellano, o sea la cultura occidental. La juventud proyecta su futuro en la migración a las ciudades, dejando en el olvido a las actividades tradicionales de la familia como el tejido por ser un proceso largo sin un mercado comercial, además esta generación ya no la usa en su diario vivir. Ellos salen siendo bilingües en quechua y castellano pero cuando regresan niegan y sienten vergüenza de sus raíces originarias habiendo una deslealtad lingüística hacia su lengua materna.

Entre las causas para ello, está la discriminación étnica lingüística que se vive incluso entre los mismos migrantes, caso Tarabuco, o bien dentro de la sociedad hispanohablante de otras ciudades. Asimismo, el quechua todavía no ha alcanzado un desarrollo funcional en los contextos formales y en las urbes. La ideología de poder del ser caballero frente a ser indio dejó huella en la lengua y cultura quechua, es decir, provocó sentimientos de subordinación. Con la migración se da la asimilación cultural y lingüística del quechua por la cultura occidental y la lengua castellana, metafóricamente el quechua representa las abarcas y el castellano a los zapatos. En ese marco, el conocimiento indígena es visto sin utilidad, enfrentando un desprestigio entre los jóvenes. El refinarse, dejar de ser campesino, es una herramienta de defensa para poder responder a las demandas escolares, encarar la migración, insertarse en el mercado, vivir con la modernización, dejar de ser discriminados, ser parte de la era tecnológica y la globalización. Por todo ello, la educación es importante porque facilita el acceso al castellano.

La situación de la vitalidad del quechua entró en crisis porque por una parte la transmisión está quebrantada en las áreas rurales por la baja tasa infantil existente y por otra en los lugares de destino las nuevas generaciones son monolingües en castellano, pasan de quechuistas (monolingües quechuas) a castellanistas (monolingües castellanos). “Las personas tienden a ajustar sus hábitos y sistemas de creencias, sino inmediatamente, entonces por lo menos a lo largo de una generación o dos” (Andersen, 2002, pág. 11). En ese contexto, la lengua quechua está en peligro en la familia y comunidad porque el número de migrantes es alarmante, existe un despoblamiento poblacional masivo quedando comunidades de abuelos y algunos adultos que todavía mantienen sus sistemas organizativos tradicionales y el monolingüismo quechua.

Además, los migrantes que en la mayoría de los casos tuvieron como lengua materna el quechua, en la actualidad son quienes por decisión propia van dejando de transmitir intergeneracionalmente la lengua indígena quechua en sus lugares de destino, adoptando el castellano por ser esta de mayor prestigio y uso entre las distintas instituciones formales del

contexto citadino. En cambio, en la comunidad, aunque hasta el presente sea el lugar donde la lengua quechua está vital, no sabemos su estado dentro de unos años porque los adultos y ancianos están solos en la comunidad sin herederos. Con la migración de las nuevas generaciones, la lengua y la cultura están seriamente amenazadas al olvido porque hay una ruptura intergeneracional de los saberes ancestrales sobre la agricultura y muchas actividades propias de acuerdo al género que realizan en la comunidad. Si la futura generación reside en las ciudades, por ende, habrá una pérdida parcial o total de los saberes ancestrales vehiculizados a través de la lengua indígena.

De acuerdo con los mismos hablantes, el quechua que se habla en Tarabuco es una lengua mezclada con el castellano. Después de haber descompuesto la morfosintaxis del discurso quechua de la comunidad vimos que las influencias de los sufijos castellanos que son de número, género y diminutivo se encuentran en todas las categorías gramaticales menos en los verbos. El quechua mezclado con el castellano se debe al alto índice de préstamos lingüísticos que se están cotidianizando en el habla cotidiana. No existe un purismo en el quechua porque la lengua como un proceso psicosocial cognitivo está reconfigurando los nuevos estilos de vida en la comunidad.

En suma, habrá que “reconocer que ninguna cultura existe en estado puro, idéntica a sí misma desde siempre, conduce a reflexionar sobre las modalidades de contacto y sobre todo los mecanismos de diferenciación y de elaboración las identidades” (Boccaro, 1999, pág. 28). Con la migración el contacto es continuo, además la modernidad llega a las comunidades indígenas por medio de los mismos hablantes, del Estado, las telecomunicaciones, entre otros. En ese sentido, hay una diferenciación intergeneracional en las familias, los hijos ya no son iguales que los padres. Los artefactos de la identidad cultural están cambiando como respuesta de vida a las nuevas situaciones. Nuestros resultados evidencian que la vida en Tarabuco está transformándose, las familias están añadiendo nuevas concepciones de vida donde lastimosamente se está desplazando apresuradamente la lengua quechua y aquello que involucra a lo tradicional. Esto con el fin

de buscar una ventaja para su existencia, por ello se busca conocer el castellano como instrumento vehicular para las ciudades. Podríamos indicar que las nuevas generaciones están cambiando las conductas culturales del pasado. Ahora los jóvenes en su mayoría están en la búsqueda de sacar provecho de aquello que representa al Otro, esto con el fin de disminuir las diferencias que han oprimido a sus antepasados bajo la concepción de ‘indios’. Este último concepto es problemático porque es usado para definir a las personas monolingües en lengua quechua quienes visten con la ropa local manufacturada a través de tejidos ancestrales.

A pesar de todo ello, la cultura de Tarabuco está viva con sus subidas y bajadas, pues:

La identidad étnica es el resultado de la objetivación y de la auto-consciencia de los grupos humanos, en situaciones de contraste y/o confrontación con otros grupos, de sus diferencias socioculturales. (...) En definitiva, las luchas étnicas representan una toma de posición frente a la amenaza de un agente externo que pretende asimilar al propio, negando la reproducción de la diferencia. Parece claro que la identidad étnica (así como sus manifestaciones de auto-defensa o de ataque) se tiende a explicar en términos de la consciencia de la diferencia y del contraste (en situaciones de interacción social). (Pujadas, 1993, pág. 12)

A partir de esa definición, podemos indicar que muchas familias de la zona continúan dándole el valor a los tejidos en sus fiestas. El tejido tiene un valor simbólico e histórico. Por ende, la presencia de estos es imprescindible porque así lo dicta la cultura de la zona.

Capítulo 6: Propuesta

6.1. ANTECEDENTES

En la presente investigación evidenciamos varias problemáticas en torno a la migración masiva que se viene dando en el municipio de Tarabuco. Consideramos que los primeros resultados sobre los factores y estrategias de migración deben tener una planificación gubernamental enfocada en la gestión de políticas económicas que incentiven los medios de producción local. Otorgando soporte institucional para crear fuentes de empleo autosustentables mediante la facilitación de pozos de agua para la agricultura anual, la promoción de los tejidos locales por parte del municipio (emular las acciones del ministerio de cultura del Perú concretizadas en la feria del ‘Ruraq maki’), la garantía de un mercado seguro para la producción agrícola, entre otros.

Nosotras nos vamos a enfocar en la problemática de la lengua y cultura quechua. En Tarabuco, el quechua todavía tiene un uso funcional privilegiado en los ámbitos familiares y comunales, aunque no en los formales y tampoco en la mayoría de los hijos de los migrantes de retorno. Existe la tendencia del cambio identitario en las comunidades de origen por influencia de varios factores transversalizados por la modernidad, la discriminación étnica y la educación formal. Asimismo, se está perdiendo la historia oral quechua que los abuelos y las abuelas monolingües tienen sobre la forma de vida indígena, conocimientos, historias, valores, toda esa ética que está en muchas de las narraciones y mitos propios de la región. Finalmente, el quechua está asumiendo muchos préstamos de léxicos castellanos, lo cual influencia al empobrecimiento lingüístico. Esta situación es preocupante porque la lengua quechua de Tarabuco tiene poca documentación tanto en lo oral como en lo escrito.

La planificación lingüística de este trabajo es de abajo hacia arriba contemplando **el corpus, estatus y adquisición del quechua**. El **corpus** se compone por la normativización y la estandarización: la primera se ocupa de establecer normas de escritura, como los rasgos

alfabéticos, sintácticos de la lengua; y la segunda es el ‘hablar correctamente’ una variedad referente que engloba a todos (Kloss, 1969 citado en Christian, 1992). El **estatus** se refiere a la normalización de la lengua de una determinada variedad como medio de comunicación (Kloss, 1969 citado en Christian, 1992), es decir usar la lengua en todos los espacios. La planificación de **adquisición** de la lengua es 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” (Cooper, 1989, pág. 60).

6.2. FINALIDAD

- Fortalecer la lengua y la cultura quechua al interior familiar y comunal en el Centro Poblado de Tarabuco.

6.3. OBJETIVO

6.3.1. Objetivo general

- ✚ Producir un programa radial de 20 minutos sobre los tejidos tarabuqueños como símbolo de identidad cultural para sensibilizar a la población residente en la zona a partir de la participación de las distintas comunidades de Tarabuco.

6.3.2. Objetivos específicos

- ✓ Realizar una reunión para socializar la situación sociolingüística y sociocultural de Tarabuco a partir de la migración con la participación de representantes de la comunidad Kajka Pampa y las autoridades del Municipio de Tarabuco.
- ✓ Diseñar un programa radial bilingüe quechua castellano para visibilizar la identidad cultural quechua Yampara representada en el tejido de la región a través de la radio emisora ACLO.

6.4. JUSTIFICACIÓN

Los tejidos representan la cosmovisión de la zona. Por un lado, muchos adultos mayores continúan portándolos en su cotidianeidad. Y por otro lado, esta indumentaria es utilizada por mucha gente durante las festividades locales como la Pukara y el Ayarichiy, y las celebraciones familiares como fiestas de promoción, matrimonios, entre otros. La

elaboración de los tejidos está en un proceso de erosión entre las nuevas generaciones. El desprestigio y menos valoración para continuar con esta actividad ancestral están diseminadas entre la juventud quienes optan por la migración como opción de vida. Por ende, la transmisión intergeneracional se ha visto interrumpida. Mayormente, los papás y abuelos son quienes saben a profundidad la historia oral de los tejidos donde se privilegia la lengua quechua como medio de comunicación. Por ello, creemos que un programa radial sobre los tejidos beneficiaría a muchas madres quienes están lidiando con sus hijas para que ellas aprendan el tejido, aunque sea como herencia familiar. Pretendemos visibilizar entre la población residente en Tarabuco como se está desplazando la identidad cultural de la región representada en los tejidos.

La radio como medio de sensibilización es una herramienta potente. En los hogares, tanto de las comunidades como del centro poblado de Tarabuco, los padres y las madres suelen estar acompañados de una radio a pilas que es portátil. A la gente le gusta escuchar radio. En nuestra estadía evidenciamos que la radio emisora ACLO es el medio de comunicación con mayor difusión, donde las personas iban a anunciar sus problemáticas. Por ejemplo, una vez escuchamos que una pareja había olvidado su '*lliklla*' en el mercado, entonces uno de los dueños fue a la emisora a solicitar que quienes hayan encontrado esta prenda de vestir la devuelvan, dejando su número de celular y sus datos personales.

Consideramos que la planeación lingüística debe llevarse a cabo como eje central desde la urbe de Tarabuco porque ahí la señal radial es muy buena. Asimismo, porque este es un lugar que acoge a familias integras migrantes de las comunidades aledañas, es decir hay abuelos, padres, hijos de distintas edades. La familia es el núcleo central donde los progenitores deciden transmitir la lengua y la cultura a sus hijos. Les heredan un valioso legado de conocimientos, valores, actitudes, entre otros, que componen una filosofía de vida que está entorno al sentido de pertenencia hacia un grupo lingüístico y cultural. Además, las nuevas generaciones de las diferentes comunidades, como Kajka Pampa, asisten con frecuencia a Tarabuco para acceder a la educación formal. El centro poblado de Tarabuco

por sí mismo es una macro comunidad quechua donde, por increíble que parezca, todos se conocen. El 95 % por ciento de los habitantes de esta urbe provienen del campo. Ellos todavía tienen conexión con otras comunidades campesinas por medio del sindicalismo y el territorio. Como son dos de las familias participantes del estudio.

Creemos importante trabajar a través de la forma de organización que esta región. La *mink'a* es entendida como el trabajo cooperativo agrícola en favor de una familia, los participantes son recompensados mediante la confraternización de comida y bebida al final de la jornada. En este proyecto proponemos acomodar la práctica ancestral de la *mink'a* para entretejer acciones en provecho de la lengua y cultura quechua de Tarabuco expresadas en los tejidos por medio de la participación de los miembros de la familia, la comunidad, el ente educativo y la alcaldía de Tarabuco. La retribución a este trabajo será mantener y empoderar la cultura quechua expresadas en los tejidos para las futuras generaciones. Finalmente, este será un trabajo integrador porque estarán involucrados hablantes y no hablantes de la lengua quechua que tengan conocimiento del tema.

6.5. FACTIBILIDAD

El proyecto presentado es factible. En primer lugar, la población de Tarabuco considera a los tejidos como símbolos identitarios de la cultura Yampara. En segundo lugar, la manufacturación de tejidos representa la fuente económica de algunas familias campesinas quienes se trasladan desde sus comunidades hasta Tarabuco para comercializarlos en las ferias dominicales donde asisten turistas nacionales e internacionales. Los tejidos están a la venta y la gente vive de ello. En tercer lugar, nosotras como personas quechuas estamos comprometidas con la elaboración y ejecución de este proyecto. A través del conocimiento adquirido con la realización de este trabajo, sabemos la importancia que tiene este tema en la región. Tomaremos como un punto de conexión a las familias que nos ayudaron en la investigación, en especial contaremos con la participación de los papás. En cuarto lugar, la radio emisora ACLO es un medio de comunicación comprometida con los pueblos indígenas. En quinto lugar, la radio tiene

espacio en el interior familiar, especialmente con los padres quienes suelen llevarla a los lugares de pastoreo o trabajo. Finalmente, la preservación de los conocimientos tradicionales está apoyado por la Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia.

6.6. PROCEDIMIENTO DE LA PROPUESTA

MINK'ARIKUSQAYKICHIK CULTURANCHIKMANTA PARLANAPAQ MATRIZ DE PLANIFICACIÓN 2019-2021

Descripción	Indicadores	Fuentes de Verificación	Supuestos
<p>FINALIDAD Lograr el fortalecimiento de la lengua y la cultura quechua Yampara al interior familiar y comunal en el Municipio de Tarabuco.</p>	<p>A diciembre de 2021 la experiencia de las familias del centro poblado de Tarabuco es replicado en al menos 40% de las comunidades indígenas del municipio de Tarabuco.</p>	<p>Informes escritos Audios Videos Fotografías</p>	<p>La alcaldía de Tarabuco apoya de manera activa la replicación de la experiencia del centro poblado de Tarabuco en las comunidades.</p>
<p>OBJETIVO Las familias del Centro Poblado de Tarabuco participan del programa radial <i>“Mink’arikusqaykichik culturanchikmanta parlanapaq”</i>.</p>	<p>Al 31 de diciembre de 2021 al menos el 80% de las familias que han escuchado el programa radial se reconocen como descendientes de la cultura Yampara y son impulsores de la continuidad del tejido en sus hogares.</p>	<p>Entrevistas Relatos Videos Audios Fotografías Transcripciones</p>	<p>La investigadora de este estudio apoya de manera activa en la ejecución del proyecto conformando un equipo interdisciplinario.</p>
<p>COMPONENTE 1: Situación sociolingüística y sociocultural La comunidad participante del estudio Kajka Pampa y la alcaldía de Tarabuco realizan talleres de socialización sobre la situación sociolingüística y sociocultural de la región.</p>	<p>Al 31 de diciembre de 2021 en la comunidad de Tarabuco, por lo menos el 70% de los padres de familia conversan con sus hijos sobre la importancia del mantenimiento del quechua y del tejido tarabuqueño.</p>	<p>Entrevistas Relatos Videos Audios Fotografías Transcripciones</p>	<p>La investigadora de este estudio apoya de manera activa en la ejecución del proyecto conformando un equipo interdisciplinario.</p>
<p>COMPONENTE 2: Medios de comunicación</p>	<p>Al 31 de diciembre de 2021 en Tarabuco, la radio ACLO difunde un</p>	<p>Propuesta del programa radial Entrevistas</p>	<p>La radio ACLO apoya de manera activa en la</p>

La radio ACLO ha incorporado el programa radial “ <i>Mink’arikusqaykichik culturanchikmanta parlanapaq</i> ” con difusión en todas las comunidades donde tenga cobertura.	programa radial bilingüe sobre los tejidos donde se visibiliza la identidad cultural en al menos el 90% de las comunidades indígenas.	Relatos Videos Audios Fotografías Transcripciones	elaboración y difusión del programa radial conformando un equipo interdisciplinario.
---	---	---	--

ACTIVIDADES

PARA EL COMPONENTE 1:

1. Asistir a una reunión comunal mensual de la comunidad Kajka Pampa llevada a cabo en la infraestructura denominada ‘*escuela wasi*’ para entregar el documento escrito de la tesis y realizar una presentación de resultados.
2. Validar los resultados encontrados frente a las familias participantes.
3. Organizar una reunión con la ayuda de las autoridades de Kajka Pampa donde asistirán las autoridades de las subcentralias y las autoridades responsables del área de turismo y cultura del municipio de Tarabuco.
4. Presentar los resultados en una asamblea general de autoridades de las comunidades de Tarabuco sobre la situación sociolingüística y sociocultural de la región.
5. Explicar a las autoridades sindicales y municipales la propuesta de elaborar un programa radial sobre los tejidos tarabuqueños como símbolo de identidad cultural para sensibilizar a la población residente en la zona.
6. Gestionar la participación de distintos miembros que representen a las comunidades de Tarabuco en la producción del programa radial.
7. Realizar un acta de acuerdo para que las autoridades sindicales comuniquen en las distintas comunidades los puntos considerados en la reunión.

PARA EL COMPONENTE 2:

1. Realizar alianzas con el municipio de Tarabuco para que nos apoye con un soporte económico para la ejecución del proyecto.
2. Hacer un plan de contenidos que dirijan el desarrollo de los programas radiales, considerando los tipos de tejidos, los tipos de prendas, el proceso de elaboración, cuándo y cómo hay vestir la indumentaria originaria, quiénes lo elaboran, los tejidos que ya han

erosionado, los tejidos que están vigentes, el significado cultural de los colores, las figuras, los símbolos, entre otros.

3) Crear un equipo interdisciplinario con el apoyo de funcionarios del municipio de Tarabuco, personas entendidas en las telecomunicaciones, dirigentes de las subcentralia, la emisora ACLO, representantes educativos.

4. Invitar principalmente a los abuelos y personas adultas en el desarrollo del programa radial porque son ellos quienes aún mantienen el monolingüismo quechua y son conocedores de la historia oral de Tarabuco. Se ofrecerá una recompensa económica por su participación.

5. Hacer un cronograma de participación de los agentes involucrados.

6. Solicitar el centro cultural de Tarabuco como espacio para llevar la grabación.

7. Ambientar el centro cultural de Tarabuco para desarrollar la grabación de audio y video.

8. Grabar un audio por semana con la participación de un comunario más un trabajador público de Tarabuco.

9. Editar las grabaciones y ponerlas a prueba antes de la difusión. A la finalización de cada programa habrá un mensaje de 2 o 3 minutos sobre la identidad cultural y la historia de Tarabuco reflejada en los tejidos.

10. Validar y presentar los audios en una reunión general donde estén presentes los dirigentes comunales de las subcentralias de Tarabuco, agentes educativos y funcionarios públicos.

11. Difundir el programa “*Mink’arikusqaykichik culturanchikmanta parlanapaq*” dos veces por semana, la primera versión será los lunes y el reprís el jueves. Escogemos dos días hábiles porque la gente de las comunidades sale de sus territorios durante los fines de semana.

12. Documentar tanto en lo oral como lo escrito los programas radiales para la posible elaboración de materiales didácticos a un futuro.

13. El trabajo de escritorio sobre la transcripción en quechua, la edición del material documentado estará a cargo de un equipo interdisciplinario.

14. Realizar una evaluación para ver los posibles resultados.

Referencias

- Abul, R. (2014). Los préstamos léxicos del quechua en el RAE. *Anuario de filología hispánica XVII-2*, 7-40.
- Adelaar, W. (2014). La historia lingüística andina: una visión de consenso en transformación. Obtenido de La historia lingüística andina: una visión de consenso en transformación: <https://openaccess.leidenuniv.nl/bitstream/handle/1887/45460/Historialinguisticaandina.pdf;jsessionid=C5C345A01229CDB1E6E626075D5179E8?sequence=1>
- Alejo, R. (2016). “Manchachikuni chaypi qhichwata parlayta”. El quechua en la comunidad educativa 18 de mayo del nivel secundario de Punata, Cochabamba. Cochabamba: PROEIB Andes.
- Andersen, L. E. (2002). Migración Rural-Urbana en Bolivia: Ventajas y Desventajas. La Paz: Instituto de Investigaciones Socioeconómicas. Universidad Católica Boliviana.
- Apaza, I. (2012). La descolonización cultural, lingüística y educativa en Bolivia. *Estudios Bolivianos*, 155-186.
- Appel, R., & Muysken, P. (1996). *Bilingüismo y contacto de lenguas*. Barcelona: Ariel, S. A.
- Atahuichi, M. (2016). “Nanakax aimar aru parlaxiritwa. Tatmas, mammas aimarakiraki. Jumanakasti?” *El aimara en una familia originaria de la marka Santiago de Huayllamarca en Cochabamba*. Cochabamba: PROEIB Andes.
- Batto, A., & Quiroz, A. (2012). *El orden de sufijos en el quechua boliviano y su combinaciones posibles para cada categoría gramatical*. Obtenido de El orden de sufijos en el quechua boliviano y su combinaciones posibles para cada categoría gramatical: <https://www.google.com/amp/s/docplayer.es/amp/22578260-El-orden-de-sufijos-en-el-quechua-boliviano-y-su-combinaciones-posibles-para-cada-categoría-gramatical.html>
- Boccara, G. (1999). Antropología diacrónica. Dinámicas culturales, procesos históricos y poder político. En G. B. Galindo, *Lógica mestiza en America* (págs. 21-59). Temuco: LOM Ediciones Ltda.
- Calvet, L. (1981). *Lingüística y colonialismo*. Madrid: Júcar.
- Castillo, M. (2003). ¿Cómo enfrentar la planificación lingüística en lenguas indígenas? ¿Están enfermas nuestras lenguas o somos nosotros los enfermos? *Qinasay Revista de Educación Intercultural Bilingue Nr. 1*, 79-86.
- Cernadas, C. (2012). *La migración sefardí en la Amazonia brasileña: lengua hakitia e identidad*. Belém do Pará : Universidade Federal do Pará.
- Cerrón-Palomino, R. (1987). *Lingüística quechua*. Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas.
- Cerrón-Palomino, R. (2010). El contacto inicial quechua-castellano: la conquista del Perú con dos palabras. *Lexis Vol. XXXIV (2)* , 369-381.

- Christian, D. (1992). La planificación de las lenguas desde el punto de vista de la lingüística. En P. d. Cambridge, *Frederick, Newmeyer* (págs. 233-252). Madrid: Visor.
- Colombres, A. (25 de 04 de 2016). *INDEPENDENCIA Y PROCESO CIVILIZATORIO EN NUESTRA AMÉRICA*. Obtenido de INDEPENDENCIA Y PROCESO CIVILIZATORIO EN NUESTRA AMÉRICA: <http://folkloreinvestigac.wixsite.com/deuna/single-post/2016/04/25/EL-PROCESO-CIVILIZATORIO-DE-NUESTRA-AMÉRICA>
- Contreras, C. (2006). *John V. Murra (1916-2006), intérprete de la economía andina - Revistas PUCP*. Obtenido de John V. Murra (1916-2006), intérprete de la economía andina - Revistas PUCP: <https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/economia/article/download/2375/2322&ved=0ahUKewjBw921vdDXAhUkheAKHTYdDdUQFghOMAs&usg=AOvVaw3xW8S0IZcKVG92FhuybHZM>
- Coombs, K. (2013). *Quechuañol: Préstamos lexicales en el quechua de Cochabamba*. Obtenido de Quechuañol: Préstamos lexicales en el quechua de Cochabamba: http://digitalcollections.sit.edu/isp_collection/1578
- Cooper, R. (1989). *La planificación lingüística y el cambio social*. Madrid: Cambridge University Press.
- Cordero, C., & Cruz, V. (2013). *D Descripción de la estructura morfológica nominal y verbal del quechua de anzaldo (Valle Alto-Cochabamba)*. Cochabamba: UMSS.
- Crystal, D. (2001). *La muerte de las lenguas*. Madrid: Cambridge University Spress.
- Curi, M. (09 de abril de 2012). *60 años de la Revolución Nacional*. Obtenido de 60 años de la Revolución Nacional: m.eldia.com.bo/articulo.php?articulo=&id=1&id_articulo=88796
- Dreidemie, P. (2011). Préstamos léxicos y morfológicos en el quechua mezclado de migrantes bolivianos en Buenos Aires, Argentina. *Lingüística*, 139-171.
- Economist, T. (2004). *Babel runs backwards*. The Economist print.
- Gallegos, R. (2003). *Los conceptos "indio" y "ladino": Construcciones histórico sociales definidas por sus relaciones*. Quetzaltenango: Universidad Rafael Landívar.
- Garcés, F. (2014). Apuntes sobre el estatuto de la lingüística y de la lingüística aplicada: pensando en voz alta y letra rápida. *Página y signos*, 13-29.
- Godenzzi, J. C., & Vengoa, J. (1994). *Runasimanta yuyaychakusun*. Cusco: Asociación Pukllasunchis.
- Gomez, A. (29 de octubre de 2017). *Quechua, pero no indio ni indígena*. Obtenido de Quechua, pero no indio ni indígena: <http://www.paginasiete.bo/opinion/andres-gomez-vela/2017/10/29/quechua-pero-indio-indigena-157500.html>
- Grondin, M. (1980). *Método de quechua, runa simi*. La Paz: Los amigos del libro.
- Guevara, J. (2004). Migraciones bolivianas en el contexto de la globalización. *Alternativas Sur*, vol. III, num. 1, 171-187.

- Heras, A. (2010). Ampliando la mirada: Aportes de la etnografía y la sociolingüística al estudio de los procesos locales. *Observatorio Social*, 22-27.
- Hickey, R. (2017). *2 Morphology*. Obtenido de *2 Morphology*: <https://www.coursehero.com/file/23993808/Morphologypdf/>
- Historiadelperú. (2014). *El idioma durante la colonia*. Obtenido de El idioma durante la colonia: <http://historiadelperu.carpetapedagogica.com/2014/02/el-idioma-durante-la-colonia.html?m=1>
- INE. (1950, 1976, 1992, 2001, 2012, 2018). *Instituto Nacional de Estadística Estado Plurinacional de Bolivia*. Obtenido de Instituto Nacional de Estadística Estado Plurinacional de Bolivia: <https://www.ine.gob.bo>
- KajkaPampa, S. A. (2000). *Libro de Actas*. Chuquisaca.
- Laime, T. (2014). *Qhichwapi rimarispá rimay jap'inamanta: pragmática de los enunciados en el quechua*. La Paz: Plural editores.
- Laime, T. (2016). *Puraq simipirqwa, diccionario bilingüe quechua -castellano, castellano-quechua*. La Paz: Plural ediciones.
- Mamani, H. (1992). La educación india en la visión de la sociedad criolla: 1920-1943. En R. Choque, V. Soria, H. Mamani, E. Ticona, R. Conde, T. Siñani, E. Nina, *Educación indígena: ciudadanía o colonización* (págs. 79-97). La Paz: Aruwiyiri.
- Mamani, M. (2018). *Trópico de Cochabamba, nuevo contexto de configuración sociocultural y lingüística*. Cochabamba: Kipus.
- Marín, R. (1995). Etonografía en una comunidad emigrante. En Á. Aguirre, *Etnografía Metodología cualitativa en la investigación sociocultural* (págs. 316-322). Barcelona: Marcombo. S.A. .
- Medina, R., Choque, L., Acero, O., & Méndez, R. (2014). Influencia del idioma quechua sobre el español en el mercado campesino de la ciudad de ucre. *Revista de Humanidades y Ciencias de la Educación*, 33-54.
- Merma, G. (2007). *Contacto lingüístico entre el español y el quechua: un enfoque cognitivo-pragmático de las transferencias morfosintácticas en el español andino peruano*. Alicante: Universidad de Alicante.
- Micolta, A. (2005). Teorías y conceptos asociados al estudio de las migraciones internacionales. *Trabajo Social No. 7*, 59-76.
- MINEDU. (octubre de 2003). *Lenguas originarias del Perú*. Obtenido de Lenguas originarias del Perú: <https://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/Documento%20Nacional%20de%20Lenguas%20Originarias%20del%20Peru.pdf>
- Mires, F. (1991). *El discurso de la indianidad*. Quito: Abya-yala.
- Montecino, C. (2012). *Análisis morfosintáctico de la nominalización deverbativa en el quechua sureño*. Obtenido de Análisis morfosintáctico de la nominalización deverbativa en el quechua sureño:

- <http://2012.cil.filo.uba.ar/ponencia/an%C3%A1lisis-morfosint%C3%A1ctico-de-la-nominalizaci%C3%B3n-deverbativa-en-el-quechua-sure%C3%B1o>
- Montellano, P. A. (2011). *Luces y sombras de la educación secundaria rural: Estudio de un colegio en Chuquisaca*. La Paz: Fundación PIEB.
- PáginaSiete. (23 de diciembre de 2018). *Vice evade hablar idioma nativo; oposición pide su inhabilitación*. Obtenido de Vice evade hablar idioma nativo; oposición pide su inhabilitación: <https://www.paginasiete.bo/nacional/2018/12/23/vice-evade-hablar-idioma-nativo-oposicion-pide-su-inhabilitacion-204054.html>
- Pando, E. (2005). *El contacto y cambio lingüístico: El modo subjuntivo en el español de los Angeles*. Pasadena: Universidad de Granada.
- Peralta, E. (2006). *Descripción morfológica de la palabra quechua: un estudio basado en el quechua de Yambata, Norte de Potosí*. La Paz: UMSA.
- Pinto, M. (28 de agosto de 2018). *21060: El decreto imperial*. Obtenido de 21060: El decreto imperial: <http://www.alainet.org/es/articulo/194996>
- Plaza, P. (1989). *"Lengua y Colonialismo en Bolivia, problemas y planteamientos"*. Cochabamba: Centro Pedagógico Cultural Portales.
- Plaza, P. (2009). Quechua. En M. Crevels, & P. Muysken, *Lenguas de Bolivia: Ámbito andino* (págs. 215-287). La Paz : Plural editores.
- Plaza, P. (2014). *Pautas para escribir el quechua normalizado*. Cochabamba: PROEIB Andes.
- Plaza, P., & Carvajal, J. (1985). *Quechuas*. Obtenido de Quechuas: https://www.bolivia.com/empresas/cultura/Pueblos_Indigenas/quechua.asp
- Pradilla, E. (2002). *Campo y ciudad en el capitalismo actual*. Puebla: RNIU.
- Pujadas, J. (1993). *Etnicidad. Identidad cultural de los pueblos*. Madrid: EUDEMA.S.A.
- Quiroz, A. (2011). *Gramática quechua*. Cochabamba: Editora H&P.
- RAE. (2019). *Términos lingüísticos*. Obtenido de Términos lingüísticos: <http://www.rae.es/diccionario-panhispanico-de-dudas/terminos-linguisticos>
- Rodríguez, G., Gil, J., & García, E. (1999). *Metodología de la investigación cualitativa*. Málaga: Aljibe.
- Rodriguez, T. (2015). *CUANDO POCO SIGNIFICA MUCHO Acomodación lingüística en las interacciones comunicativas de migrantes quechuas en el barrio "Perla del Acre", Cobija*. Cochabamba: PROEIB Andes.
- Rosing, I., & Tamayo, G. (1995). *Estudios quechua de Ulm I*. Germany: Universidad de Ulm.
- Saavedra, M. (15 de marzo de 2015). *Gobierno entrega certificado de UNESCO que declara patrimonio de la humanidad al pujllay*. Obtenido de Gobierno entrega certificado de UNESCO que declara patrimonio de la humanidad al pujllay: <http://www.paginasiete.bo/cultura/2015/3/15/gobierno-entrega-certificado-unesco-declara-patrimonio-humanidad-pujllay-50173.html>

- Sánchez, H. (2015). Préstamos Lingüísticos en la Lengua Española Actual: Italianismos, Latinismos, Arabismos, Anglicismos y Galicismos. *International Journal of Language and Linguistics*, 41-53.
- Sichra, I. (2003). *¿Qué hacemos para las lenguas indígenas? ¿Qué podemos hacer? ¿Qué debemos hacer? La situación sociolingüística en América Latina y la planificación lingüística*. . Obtenido de ¿Qué hacemos para las lenguas indígenas? ¿Qué podemos hacer? ¿Qué debemos hacer? La situación sociolingüística en América Latina y la planificación lingüística. : <http://red.pucp.edu.pe/ridei/wp-content/uploads/biblioteca/Inge%20Sichra%20Ling%C3%BC%C3%ADstica.pdf>
- Sichra, I. (2003). *La vitalidad del quechua. Lengua y sociedad en dos provincias de Cochabamba*. Cochabamba: Plural editores .
- Sichra, I. (2014). No solo la última palabra, sobre todo la primera. Familias revierten el desplazamiento lingüístico intergeneracional en el área urbana. *Página y signos*, 107-134.
- Solís, G. (2000). *Introducción a la Morfología. Manuel para docentes de los ISP EIB*. Lima: Grupo Ebano S.A.
- Solís, G. (2001). Lenguas generales y política lingüística en la amazonía peruana durante la colonia . *Escritura y Pensamiento*, 9-24.
- Strauss, A., & Corbin, J. (2002). *Bases de la investigación cualitativa. Técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Tarabuco. (2017). *Diagnóstico Municipal, ajuste del Plan del Desarrollo Municipal de Tarabuco*. Tarabuco.
- Tarabuco, G. A. (2010). *Heroísmo y cultura viva legado de Tarabuco*. Sucre: Imprenta IMAG.
- Tarabuco, G. A. (2013). *Catálogo patrimonio turístico municipio de Tarabuco*. Sucre: Tupac Katari.
- UNESCO. (2003). *Vitalidad y peligro de desaparición de las lenguas*. París: UNESCO.
- Vacaflor, V. (2003). *Migración interna e intraregional en Bolivia. Una de las caras del neoliberalismo*. Ecuador : PADH - UASB.
- Vegas, J. (2009). *Migración, comunidades campesinas y neoliberalismo*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Vera, M., Gonzales, S., & Alejo, J. C. (2011). *Migración y educación: Causas, efectos y propuestas de cambio para la situación actual de migración escolar*. La Paz: Fundación PIEB.
- Vian, A. (2009). *El indio dividido: fracturas de conciencia en el Perú colonial*. Madrid: Iberoamericana .
- Wikipedia. (31 de mayo de 2018). *Éxodo rural*. Obtenido de Éxodo rural: https://es.m.wikipedia.org/wiki/Éxodo_rural

- Wikipedia. (9 de julio de 2018). Préstamo lingüístico. Obtenido de Préstamo lingüístico:
https://es.m.wikipedia.org/wiki/Préstamo_lingüístico
- Wikipedia. (15 de julio de 2018). *Quechua sureño*. Obtenido de Quechua sureño:
https://es.wikipedia.org/wiki/Quechua_sure%C3%B1o
- Wölck, W. (1987). *Pequeño Brevario Quechua*. Lima: IEP ediciones.
- Yataco, M. (2008). *History of the Quechua language and pedagogical implications*. Obtenido de History of the Quechua language and pedagogical implications.:
http://www.linguistic-rights.org/miryam-yataco/History_of_the_Quechua_language_and_pedagogical_implications_Miryam_Yataco_New_York_University_2008.pdf
- Zuna, G. (2017). *EL IDIOMA QUECHUA*. Obtenido de EL IDIOMA QUECHUA:
<https://www.upo.es/revistas/index.php/americania/article/viewFile/2866/2261>

Anexos

Anexo 1: Guía de preguntas de la entrevista a profundidad

I. DATOS GENERALES DEL ENTREVISTADO

Nombre:

Edad:

Lugar de Nacimiento:

Lugar donde vive:

Ocupación:

Lengua:

Grado de escolaridad:

II. PREGUNTAS:

A. Percepciones de los sistemas productivos de la actualidad

¿Cómo es la vida en la comunidad?

¿Qué productos agrícolas se producen en la comunidad?

¿Qué cambios ha habido en el clima?

¿Cómo afecta el cambio climático en la agricultura de la comunidad?

¿Cuáles son los cambios en la producción agropecuaria?

¿Qué cambios se han introducido en la agricultura?

¿La producción actual es para el autoconsumo o la venta? ¿Por qué?

¿Cuáles son las actividades productivas de sostén económico de la familia?

B. Situación migracional

¿Por qué la gente de la comunidad se va?

¿Algún miembro de tu familia se ha ido a vivir otro lugar?

¿A qué se dedica esa persona en otro lugar?

¿Quiénes migran mayormente (género, generacional)? ¿Por qué?

¿Qué sientes ante la ausencia de tu familiar que se ha ido?

¿Qué opinan los familiares que se quedaron en la comunidad respecto a la migración?

C. Percepciones sobre la vitalidad de sabidurías bioculturales

¿Qué tenía que saber una persona para vivir en el campo?

¿Qué de esas sabidurías siguen vigentes?

¿Qué festividades antiguas se siguen realizando?

¿Con la migración esas sabidurías están muriendo?

¿Qué piensas sobre el futuro de tu comunidad?

¿Cuáles son las diferencias de la vida de antes con la actual?

D. Percepciones sobre la lengua quechua

¿Cuál es la situación de la lengua quechua en un contexto de migración?

¿Cuándo se van de la comunidad siguen hablando en quechua?

¿Crees que se está desplazando el quechua? ¿Por qué?

¿En qué lengua te comunicas con tus familiares que no viven en la comunidad?

¿Cómo afecta la migración en la reproducción cultural y lingüística de los migrantes?

¿Las personas que han migrado continúan usando la lengua fuera de la comunidad, dónde con quiénes?

Anexo 2: Datos personales de los participantes

1.1. Familia de Genaro Esquivel

Esposo	Esposa
Nombre: Genaro Esquivel	Nombre: Cirila Pachacopa
Edad: 59 años	Edad: 57 años
Sexo: Masculino	Sexo: Femenino
Lugar de Nacimiento: Kajka pampa	Lugar de Nacimiento: Otoronco, Vela Vela
Lugar donde vive: Kajka pampa	Lugar donde vive: Kajka pampa
Ocupación: Agricultor	Ocupación: Ama de casa y agricultora
Lenguas: Solo quechua	Lenguas: Solo quechua
Grado de escolaridad: Ninguna	Grado de escolaridad: Ninguna
Tiempo de entrevista: 1 hora con 41 min	Tiempo de entrevista: 34 min
Lugar: durante el acullico de coca después de la cena en su casa de Kajka pampa.	Lugar: en la casa de Kajka pampa antes de ir a pastar sus ovejas.
N° de páginas: 27	N° de páginas: 12

1.2. Familia de Félix Llajsa

Esposo	Esposa
Nombre: Félix Llajsa Quenta	Nombre: Andrea Carrillo
Edad: 49 años	Edad: 43 años
Sexo: masculino	Sexo: femenino
Lugar de nacimiento: Kajka Pampa	Lugar de nacimiento: Kajka Pampa
Lugar donde vive: Chawpi Loma	Lugar donde vive: Chawpi Loma
Ocupación: agricultor	Ocupación: ama de casa y agricultura
Lenguas: L1 quechua y L2 castellano	Lenguas: L1 quechua y L2 castellano (solo entiende)
Grado de escolaridad: cuarto grado	Grado de escolaridad: tercero grado
Tiempo de entrevista: 38 min	Tiempo de entrevista: 21 min
Lugar: en casa después de comer	Lugar: en la casa mientras tejía un poncho
N° de hojas: 1	N° de hojas: 13

1.3. Familia de José Vargas

Padre	Madre	Primera hija
Nombre: José Vargas	Nombre: Claudina Vela	Nombre: Verónica Vargas
Edad: 43 años	Edad: 47 años	Edad: 19 años
Sexo: masculino	Sexo: femenino	Sexo: femenino
Lugar de nacimiento: Jatun Q'asa	Lugar de nacimiento: Kajka Pampa	Lugar de nacimiento: Kajka Pampa
Lugar donde vive: Tarabuco	Lugar donde vive: Tarabuco	Lugar donde vive: Tarabuco
Ocupación: agricultor	Ocupación: ama de casa, tejedora y agricultora	Ocupación: trabajadora del hogar
Lenguas: L1 quechua y entiende castellano como L2	Lenguas: solo quechua	Lenguas: L1 quechua y L2 castellano
Grado de escolaridad: primaria	Grado de escolaridad: ninguna	Grado de escolaridad: bachiller
	Tiempo: 36 min.	

<p>Tiempo: 44 min Lugar: en el dormitorio mientras cenábamos N° de hojas: 17</p>	<p>Lugar: en el momento de tejer un poncho N° de hojas: 10</p>	<p>Tiempo: 34 min. Tiempo: 1 Hora Lugar entrevista 1: en el momento de tejer su ch'uspa Lugar entrevista 2: en el momento de hacer su chhichilla N° de hojas: 32</p>
Segunda hija	Tercer hijo	Cuarta hija
<p>Nombre: Maribel V. Edad: 16 años Sexo: femenino Lugar de Nacimiento: Jatun Q'asa Lugar donde vive: Tarabuco Ocupación: Estudiante Lenguas: L1 quechua y L2 castellano Grado de escolaridad: 4° de secundaria Tiempo de entrevista: 23 min Lugar: en la pampa al pastar ovejas N° de hojas: 14</p>	<p>Nombre: Néstor V. Edad: 14 años Sexo: masculino Lugar de Nacimiento: Jatun Q'asa Lugar donde vive: Tarabuco Ocupación: Estudiante Lenguas: L1 quechua y L2 castellano Grado de escolaridad: 3° de secundaria Tiempo de entrevista: 37 min Lugar: en el cuarto de la familia N° de hojas: 13</p>	<p>Nombre: Celia V. Edad: 12 años Sexo: femenino Lugar de Nacimiento: Jatun Q'asa Lugar donde vive: Tarabuco Ocupación: estudiante Lenguas: L1 quechua y L2 castellano Grado de escolaridad: 1° de secundaria Tiempo de entrevista: 52 min Lugar: en el cuarto de la familia N° de hojas: 14</p>
Quinto hijo	Abuela materna	Tía materna
<p>Nombre: Ever V. Edad: 9 años Sexo: Masculino Lugar de Nacimiento: Jatun Q'asa Lugar donde vive: Tarabuco Ocupación: Estudiante Lenguas: L1 quechua y L2 castellano Grado de escolaridad: 4° primaria Tiempo de entrevista: 26 min Lugar: en el cuarto de la familia N° de hojas: 10</p>	<p>Nombre completo: Serafina Mamani Edad: 70 años Sexo: femenino Lugar de nacimiento: Kajka pampa Lugar donde vive: Tarabuco Ocupación: ama de casa Lenguas: Solo quechua Grado de escolaridad: No tuvo Tiempo de conversación: 35 min Lugar: en el momento de pelar papas. N° de hojas: 9</p>	<p>Nombre: Felicia Vela Mamani Edad: 50 años Sexo: femenino Lugar de Nacimiento: Kajka pampa Lugar donde vive: Tarabuco Ocupación: ama de casa y cocinera Lenguas: Solo quechua Grado de escolaridad: No tuvo Tiempo de entrevista: 45 min Lugar: en su dormitorio. N° de hojas: 10</p>

1.4. Familia de Valeriano Vargas

Padre

Nombre: Valeriano Vargas Plata

Edad: 51 años

Sexo: Masculino

Lugar de Nacimiento: Icla

Lugar donde vive: Tarabuco

Ocupación: agricultor

Lenguas: L1 es quechua y entiende un poco el castellano

Grado de escolaridad: no tuvo

Tiempo de entrevista: 41 min.

Lugar: en el patio de su casa después de hacer confite

N° de hojas: 9

Madre

Nombre: Felicia Vela

Edad: 45 años

Sexo: femenino

Lugar de Nacimiento: Kajka pampa.

Lugar donde vive: Tarabuco

Ocupación: ama de casa

Lenguas: L1 es quechua y entiende poco de castellano

Grado de escolaridad: Ninguna

Tiempo de entrevista: 20 min.

Tiempo de entrevista: 30 min

Lugar: en el patio de la casa

Fecha de la primera: 09.02.17

Fecha de la segunda: 18.02.17

N° de hojas: 11

Tío materno

Nombre: Emanuel Vela

Edad: 40 años

Sexo: masculino

Lugar de Nacimiento: Kajka pampa

Lugar donde vive: Tarabuco

Ocupación: agricultor

Lenguas: L1 es quechua y L2 es castellano

Grado de escolaridad: 1° primaria

Tiempo de entrevista: 14 min.

Lugar: en el patio de la casa de tío Valeriano

N° de hojas: 4

Tercera hija

Nombre: Anselma

Edad: 18 años

Sexo: femenino

Lugar de Nacimiento: Jumbate

Lugar donde vive:

Tarabuco

Ocupación: estudiante

Lenguas: L1 es quechua y L2 es castellano

Grado de escolaridad: bachiller

Tiempo de entrevista:

Lugar: 15 min

N° de hojas: 7

Quinta hija

Nombre: Victoria Vargas

Edad: 15 años

Sexo: femenino

Lugar de Nacimiento: Jumbate

Lugar donde vive: Tarabuco

Ocupación: Estudiante

Lenguas: L1 quechua y L2 castellano

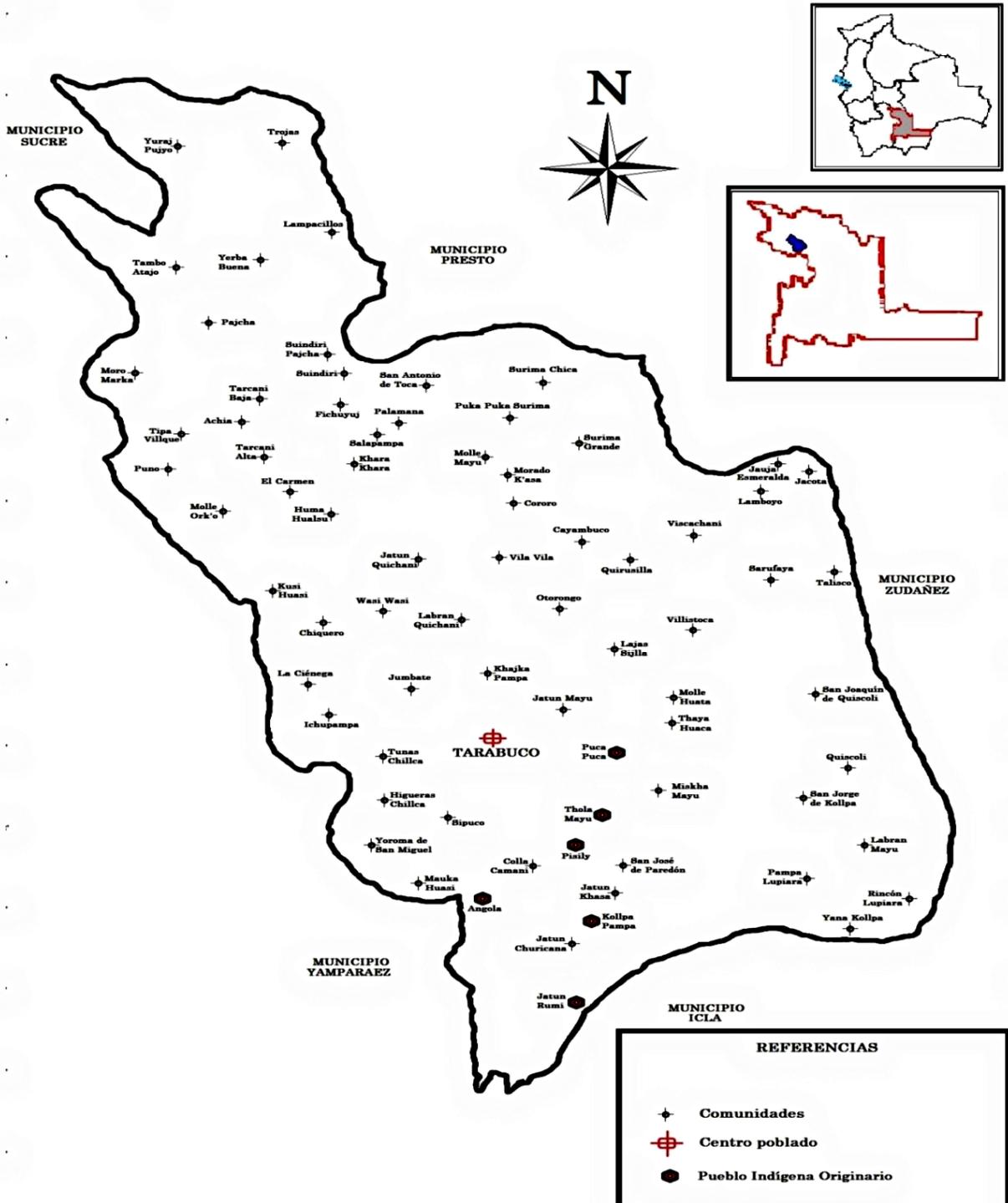
Grado de escolaridad: 3° de secundaria

Tiempo de entrevista: 38 min.

Lugar: en la momento de cocinar la cena

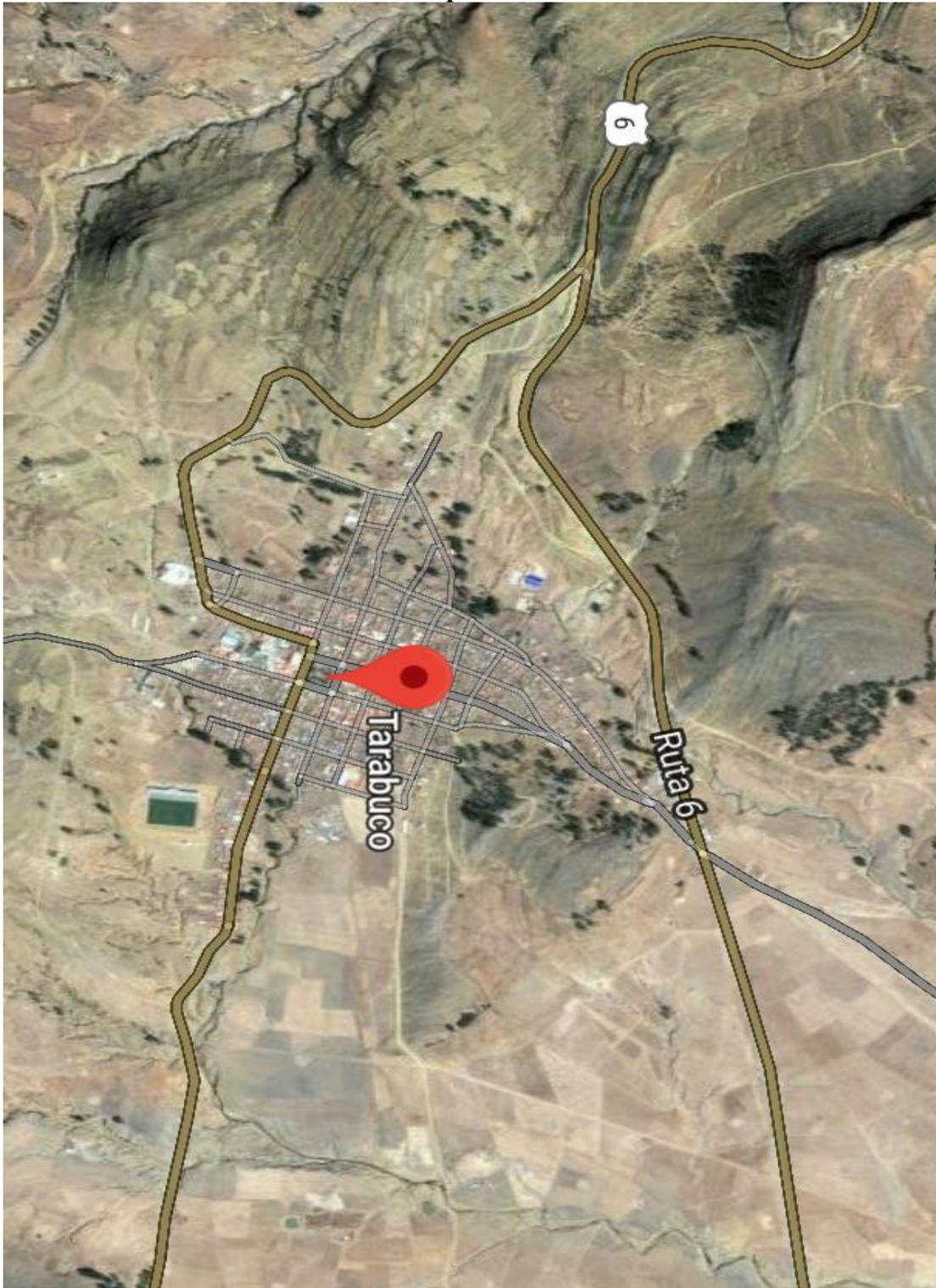
N° de hojas: 12

Anexo 3: Mapa geográfico del municipio de Tarabuco



Fuente: PDM Municipio Tarabuco, 2017.

Anexo 4: Centro poblado de Tarabuco



Fuente: Google Maps, 2018.

Anexo 5: Mercados de Tarabuco

a) Mercado central



Fuente: Gaby Gabriela Vargas, 2017.

b) Mercado campesino, sector comidas



Fuente: Gaby Gabriela Vargas, 2017.

c) Mercado campesino, sector verduras



Fuente: Gaby Gabriela Vargas, 2017.

d) Mercado campesino, patio exterior



Fuente: Gaby Gabriela Vargas, 2017.



Fuente: Gaby Gabriela Vargas, 2017.

e) En las afueras del mercado campesino



Fuente: Gaby Gabriela Vargas, 2017.



Fuente: Gaby Gabriela Vargas, 2017.

f) Las calles próximas a los mercados



Fuente: Gaby Gabriela Vargas, 2017.



Fuente: Gaby Gabriela Vargas, 2017.

Anexo 6: Misa de carnaval de 2017



Fuente: Gaby Gabriela Vargas, 2017.

Anexo 7: Fresadas tejidas en las fiestas de Tarabuco

a) Fiesta de Bautizo



Fuente: Gaby Gabriela Vargas, 2017.

b) Fiesta de Promoción



Fuente: Gaby Gabriela Vargas, 2017.

c) Fiesta de matrimonio



Fuente: Gaby Gabriela Vargas, 2017.

Anexo 8: Vestimenta tradicional de la Pukara



Fuente: Maribel Vargas, 2017-2018.

Fiesta de la Pukara en la comunidad Kajka Pampa



Fuente: Gaby Gabriela Vargas, 2017.

Anexo 9: Agricultura ancestral



Fuente: Gaby Gabriela Vargas, 2017.



Fuente: Celia Vargas, 2017.

Anexo 10: Algunos pasos antes de tejer

a) Phuchkay (hilar lana de oveja)



Fuente: Gaby Gabriela Vargas, 2017.

b) Murq'uy (envolver en círculos)



Fuente: Gaby Gabriela Vargas, 2017.

c) Phariy (hilar a medias)



Fuente: Gaby Gabriela Vargas, 2017.

d) Q'aytu puñuchiy



Fuente: Gaby Gabriela Vargas, 2017.

e) Q'aytu akllay – tilay



Fuente: Gaby Gabriela Vargas, 2017.

Anexo 11: Tipos de tejido

a) Tejido del estilo pallay



Fuente: Gaby Gabriela Vargas, 2017.

b) Tejido del estilo llano



Fuente: Gaby Gabriela Vargas, 2017.