

Juan Carlos Mamani Morales

Los rostros del aymara en Chile: el caso de Parinacota

16



**Los rostros del aymara en Chile:
el caso de Parinacota**

Juan Carlos Mamani Morales

Los rostros del aymara en Chile: el caso de Parinacota



Cuidado de edición: PINSEIB

© Juan Carlos Mamani Morales, 2005.

© PINSEIB/PROEIB Andes/Plural editores, 2005.

Primera edición: octubre de 2005.

ISBN: 99905-63-78-0

D.L.: 4-1-1692-05

Producción

Plural editores

C. Rosendo Gutiérrez N° 595 esquina Av. Ecuador

Tel. 2411018 / Casilla 5097 / La Paz-Bolivia

Email: plural@accelerate.com

Impreso en Bolivia

Índice

Agradecimientos	11
Prefacio	15
Resumen	19
Amuyu jalanuka: “Aymara ajanunaka parinaquta jisk’a suyu, Tarapacá taypi suyu, chile jach’a suyu	21
Qalltawi	21
1. Janwalt’awinaka yatiyawi	21
2. Arxatawi	22
3. Yatxataña thakhi	22
4. Yatiwi utt’ayata	23
5. Jikxatatanaka	24
6. Tukuyäwinaka.....	25
7. Machaqa amta yatiyawi aymara aru jakatatajäwi wakichäwi.	26
Introducción	27
Capítulo I	29
1. Planteamiento del problema.....	29
2. Los objetivos.....	32
2.1 Objetivo general.....	32
2.2 Objetivos específicos	32
3. Justificación	33

Capítulo II

Aspectos metodológicos	37
1. Tipo de investigación.....	37
2. Metodología aplicada	38
Metodología cuantitativa	38
La encuesta	39
El cuestionario.....	39
Metodología cualitativa.....	40
La entrevista en profundidad	40
La observación participante	41
Metodología participativa.....	41
Descripción de la muestra.....	42
Los instrumentos utilizados.....	43
Para el registro	43
Para el análisis.....	44
Procedimientos de la recolección de datos	44
Fase exploratoria.....	44
Fase de inserción en las comunidades	45
Recolección de datos:	45
Minitaller participativo para generar propuestas de revitalización del aymara	46
Procedimientos del procesamiento e datos	47
Ordenamiento, transcripción, clasificación y resumen de los datos cualitativos	47
Ordenamiento, transcripción, clasificación y resumen de los datos cuantitativos.....	47
Contraste, clasificación y categorización de los datos cualitativos y cuantitativos	48
Análisis de las propuestas participativas sobre la revitalización del aymara.....	48
Consideraciones éticas.....	48

Capítulo III

Fundamentación teórica	51
1. Teorías y conceptos sociolingüísticos.....	51
Lengua, sociedad y cultura	51
La multifuncionalidad de la lengua	53
Las funciones comunicativas	55
Las funciones participativas.....	56
Las valoraciones de la lengua	58

Lengua, identidad, etnicidad, nacionalidad y nacionalismo.	60
A) Lengua, identidad, etnicidad y nacionalidad	60
B) Lengua y Estado.....	63
C) Lengua, nacionalismo y racismo	65
Diversidad cultural y lingüística.....	67
Lenguas en contacto	67
Conflicto lingüístico	68
Las actitudes hacia la lengua	69
Las valoraciones de la lengua indígena.....	70
Elección de una lengua	71
Diglosia	73
Bilingüismo.....	75
El contexto sociolingüístico comunicacional	77
(A) Situación social comunicativa	78
(B) Ámbito o dominio lingüístico	78
(C) Formas discursivas usuales	79
Mantenimiento, desplazamiento, cambio lingüístico y/o sustitución de la lengua minoritaria	80
El mantenimiento de una lengua	80
El cambio o sustitución	81
Muerte de una lengua	83
Las intervenciones sobre la lengua	84
Política lingüística estatal	84
La planificación lingüística	86
Planificación desde las lenguas minoritarias indígenas: Revitalización	88
2. Contexto sociohistórico de la sociedad aymara en Chile	90
La sociedad aymara antes de 1883.....	90
La sociedad aymara después de 1883: El proceso de Chilenización	91
La sociedad aymara actual.....	94
3. Los estudios e investigaciones sobre la lengua aymara en Parinacota.....	97
Capítulo IV	
El contexto	103
1. Socoroma, pueblo de la precordillera.....	103
La historia vivida entre la anexión territorial y el plebiscito nunca realizado	105

Aspectos demográficos.....	107
Aspectos socioculturales	110
Organizaciones sociales	110
Actividad económica.....	110
Servicios e infraestructura	110
Manifestaciones culturales	111
2. Caquena, pueblo del altiplano.....	112
Aspectos demográficos.....	114
Aspectos socioculturales	117
Organizaciones sociales.....	119
Servicios e infraestructura.....	119
Manifestaciones culturales	119
3. Contraste de los contextos.....	120
Las diferencias	120
Las similitudes	120

Capítulo V

Presentación de resultados	125
1. Los usuarios del aymara en Socoroma y en Caquena	125
Aymaristas inveterados	128
Los aymaristas acompañados	132
Los aymaristas solitarios	133
Aymaristas allegados	134
Aymaristas esporádicos.....	137
Aymaristas pasivos	138
No aymaristas	139
Los aymaristas finos o legítimos	140
Los ancianos ya fallecidos o emigrados	141
Las ancianas nacidas en los primeros decenios del siglo pasado.	141
Hablantes bolivianos.....	142
Los aymaristas chamusca'os, chanca'os, entrevera'os o entrecorta'os	142
2. Los usos de la lengua aymara en Socoroma y en Caquena...	143
Los usos esporádicos	144
Los usos reservados	152
3. La funcionalidad de la lengua aymara en Socoroma y en Caquena.....	157
Las funciones comunicativas	158
La función referencial.....	158
Las funciones comunicativas corrientes.....	159

A) Función apelativa lúdica	160
B) Función apelativa ritual	161
C) Función fática de salutación	163
D) Funciones expresivas	164
Función simbólica del aymara: signo de extranjería	165
4. Causas de los desusos del aymara en Socoroma y en Caquena.....	167
La imposición castellanizante desde el clero antes de la anexión territorial a Chile.....	168
La represión estatal chilena.....	169
Represión de las autoridades locales	169
Represión de carabineros	170
Represión de la escuela y de los profesores	173
La represión de los militares	175
Autorepresión	176
Comunitaria o intervecinal	176
Intrafamiliar.....	178
Personal.....	180
A) Por vergüenza a ser discriminados	180
B) Por no usar bien el aymara.	182
La influencia citadina.....	183
El contacto permanente con la ciudad.....	184
La influencia de los emigrantes	185
La desaparición paulatina de los interlocutores	187
El aymara es de bolivianos.....	188
La dominancia del castellano	190
5. La disposición de la población caqueneña por una revitalización del aymara	191
La disposición favorable hacia el aymara.....	191
Expectativas de proyectar el aymara a las generaciones nuevas.....	192
Necesidad de aumentar el conocimiento y uso del aymara .	193
La propia gente debe decidir sobre el devenir de la lengua indígena	193
Las propuestas participativas de los caqueneños por una revitalización del aymara.	194
Las primeras sugerencias	194
Las propuestas definidas	195

Capítulo VI

Conclusiones 197

Capítulo VII

Propuesta 213

Bibliografía 219

Anexos 231

Agradecimientos

Agradezco a todos los vecinos de Socoroma y Caquena que aceptaron ser encuestados y entrevistados y por sus expresiones de afecto durante el trabajo de investigación para esta tesis.

Un especial agradecimiento a las personas que me facilitaron alojamiento durante los meses de trabajo en terreno

Agradezco a los dirigentes de la Comunidad Indígena y de la Junta Vecinal de Socoroma y Caquena por su cooperación y por su disposición y las facilidades que me dieron para intervenir en las reuniones ordinarias de sus organizaciones.

Hago llegar un especial agradecimiento a mi madre por su apoyo incondicional y por su colaboración en la realización de esta labor sobre todo en la segunda fase del trabajo en terreno.

Un especial reconocimiento a mi querida compañera, Lola, por estar conmigo en la distancia durante estos años de estudio.

Expreso mi reconocimiento a todos los docentes del PROEIB ANDES que me entregaron su experiencia académica, su amistad y disposición en casi tres años de formación fuera de mi país.

Un especial reconocimiento a la Dra. Inge Sichra, por ser nuestra directora del programa en estos años atendiendo nuestros requerimientos académicos y personales y al Dr. Luis Enrique López por su paciente asesoría en el desarrollo y culminación de este trabajo.

Munata achachilaxaru Benedicto Morales Choque

Prefacio

A los primeros 13 estudios con los que se inauguró esta serie, ahora se suman otros 6, cinco de los cuales son producto de la Maestría en Educación Intercultural bilingüe de la Universidad Mayor de San Simón y uno de un activo promotor y pionero de la educación intercultural bilingüe en Bolivia.

Estas investigaciones buscan dar cuenta de los avances que tiene la educación intercultural bilingüe (EIB) en los países andinos y, por ello, abordan algún aspecto específico de este quehacer o algún tema directamente relacionado con ella. El mérito de estos trabajos consiste en abordar la EIB desde distintas miradas, cada una de los cuales contribuye a hacer de éste un campo interdisciplinario de acción y reflexión. Se añaden por ello a los 13 estudios publicados entre el 2004 y el 2005 y engrosan el bagaje de la EIB latinoamericana, ofreciéndonos información sobre lo que ocurre con los particulares contextos en los cuales se desarrolla, sobre su aplicación en terreno así como también respecto de las visiones que de la EIB tienen sus actores.

Desde esta perspectiva, Juan Carlos Mamani comparte con nosotros en *Los rostros del aymara en Chile: el caso de Parinacota*, la situación sociolingüística de la región aimara del norte chileno, que condiciona cualquier acción educativa en general pero que, además de ello, exige a planificadores lingüísticos, culturales y educativos trascender los paradigmas clásicos con los que nació la EIB en América Latina, para, con creatividad pero también con acuciosidad científica, establecer con claridad que tipo de EIB requiere esa singular situación, a raíz del delicado estado en el que se encuentra la lengua aimara en Chile. Juan Carlos Mamani nos devela los disímiles rostros que tiene el aimara en una zona particular del norte chileno, pero que su estudio focalice un área geo-

gráfica en particular no impide que desarrollemos una visión amplia de la vulnerabilidad del aimara en Chile, pese a la incuestionable persistencia y fortaleza de este mismo idioma en regiones aledañas de Perú y de Bolivia. Para ello, Mamani recurre a extractos de entrevistas, a sistematizaciones de notas tomadas en el campo y producto de la observación; al hacerlo adopta el compromiso de un aimara y toma posición respecto a la urgencia de emprender acciones tendientes a la recuperación de espacios sociales para el aimara y, por ende, a su revitalización como idioma.

Y es que este trabajo pone en evidencia la toma de conciencia del autor respecto de los diversos factores que inciden en la retracción de un idioma, para lo cual se basa también en una meticulosa búsqueda y selección bibliográfica. A partir de consideraciones teórico-aplicadas y del análisis de otros contextos que han experimentado situaciones parecidas de pérdida o, al menos de, retracción de las funciones y ámbitos de uso de un idioma, la obra que ahora presentamos busca identificar aquellos que en el caso chileno han incidido sobre la suerte actual del aimara. Entre los que con mayor claridad identifica el autor, están el proceso de chilenización forzada e incluso violenta que experimentó el norte de Chile a fines del Siglo XIX y principios del XX, que buscó “modificar” no sólo el panorama lingüístico de la región sino también la propia identificación personal y colectiva de quienes habitaban en esa región y eran hablantes del aimara, sea en condiciones de monolingües o de bilingües.

Como se podrá comprender, la aplicación de una modalidad intercultural y bilingüe en un contexto como el estudiado por Mamani no puede ceñirse ni a los cánones históricos que hicieron que la EIB en el continente se pensase primero desde y para contextos en los cuales los niños y niñas llegaban a la escuela en la condición de monolingüismo y hablando sólo un idioma originario; tampoco puede la educación en regiones como éstas regirse por modelos y estrategias diseñados desde el nivel central y sin atender las particularidades socioculturales, sociolingüísticas e incluso políticas e históricas que hoy experimentan todos los países latinoamericanos y en particular las regiones fronterizas de los mismos, a raíz de los procesos intensos de regionalización económica transfronteriza y de desplazamientos poblacionales, incluso masivos, que llevan a “nuevos” hablantes de aimara al contexto del cual se buscó extirpar esta lengua,

Aspectos como los apretadamente resumidos en este prefacio son abordados por el autor con claridad y compromiso, pero también con realismo. Sus puntos de vista se enriquecen con las opiniones y posiciones recogidas de pobladores aimaras de distintas edades que hoy tam-

bién son chilenos. Y, como no podía ocurrir de otro modo, su análisis lo lleva a plantear la necesidad de debates y consultas que pongan sobre el tapete la necesidad de revitalizar el aimara en el norte de Chile.

Los rostros del aymara en Chile: el caso de Parinacota y la riquísima información que nos brinda sobre el drama pero también sobre la potencialidad, débil pero viva, del aimara en Chile, ponen en evidencia la necesidad de conocer más cada uno de los contextos particulares en lo que se aplica o busca desarrollar la EIB; al hacerlo rescata la validez de los diagnósticos sociolingüísticos, como paso previo a la implementación de la EIB. La generalización, quien sabe si apresurada –pero a la vez entendible en situaciones de vulnerabilidad creciente como la descrita por Juan Carlos Mamani–, que viene experimentando la EIB desde que fuera asumida por los Estados latinoamericanos como la modalidad de atención para su población indígena en riesgo educativo, ha hecho que se minimice la importancia de los estudios sociolingüísticos de base que, en un pasado no muy lejano, constituyeron la piedra angular de la definición de todo proyecto o programa de EIB que, a menor escala, busca soluciones desde una preocupación por la pertinencia cultural y lingüísticas y la relevancia social de la educación en regiones, zonas e incluso comunidades específicas. Una lectura detallada de este trabajo nos permitirá identificar la vigencia de estos diagnósticos y la necesidad de retomar este camino en alianza con universidades y centros de investigación, pero, a diferencia de antes, también con las organizaciones representativas de las comunidades lingüísticas y pueblos indígenas en cuestión, de manera de hacer del estudio sociolingüístico también una herramienta que empodere a los hablantes respecto de la situación que experimenta y, en casos como el aquí estudiado, condiciona y compromete el futuro de su lengua.

La Paz, junio 2005

Luis Enrique López

Resumen

El presente estudio es un diagnóstico sociolingüístico sobre la vigencia del aymara en dos pueblos representativos de los espacios tradicionales, precordillera y altiplano, de los aymaras en Chile: Socoroma y Caquena, en la provincia de Parinacota, región de Tarapacá. Tal diagnóstico se realizó sobre cinco aspectos: usuarios, usos, funciones, desusos y disposición de la población para revitalizar el aymara con una metodología mixta: cuantitativa, cualitativa y participativa.

Por consiguiente, el trabajo presenta los tipos de usuarios, se destacan etnocategorías, los tipos y las tendencias de uso, las funciones predominantes en esos usos y las diversas razones de desuso del aymara en un contexto dominante del castellano. Tales aspectos se analizan desde la perspectiva contextual específica; es decir, desde la realidad sociohistórica de la sociedad aymara chilena con énfasis en la chilenización, como causa principal del estado actual del desplazamiento del aymara en esta zona. Esta lengua presenta un grado de asimilación tal, que gran parte de los pobladores la ha abandonado porque ya no tiene valor funcional en las comunicaciones cotidianas, incluso para algunos sectores no tiene valor simbólico del grupo étnico. Por el contrario, representa al extranjero boliviano y el atraso. Así, la persistencia del aymara se circunscribe más a una minoría de ancianos que lo usa ocasionalmente en sus relaciones inter pares intrafamiliares, pero sin transmitirlo.

También se presenta una propuesta de revitalización del aymara basada en la disposición favorable manifestada por la población caqueneña.

Palabras claves: aymaristas esporádicos, aymaristas inveterados, uso ocasional, funcionalidad simbólica diferenciadora, nacionalismo, represión, participación, revitalización, sociolingüística chilena

Amuyu jalanuka: “Aymara ajanunaka parinaquta jisk’a suyu, Tarapacá taypi suyu, Chile jach’a suyu”

Qalltawi

Aka qillqataxa aymara aru kamatana ukhamaraki jaqi tamata lurata mä yatxatawita qillqatawa, Sukurumampina (precordillera) markanampina Kaqina (altiplano), Parinaquta jisk’a suyu, Tarapaka taypi suyu, Chili jach’a suyuna uñacht’ayi.

Yatxataxa aka pä markana aymara aru parlirinakata uñjasa yatiyawa, aymara aru apnaqawinakata kunatsa jani apnakataxi, markamasi-nakaxa aymara aru jaktawi munatapata ukanakata yatiyi.

Aka yatxatawixa suxta wakiskiri t’aqaniwa janwalt’awinaxata yatiyawita, yatxatawina thakhi saratapampi, yatiyi utt’ayatampi, jitxatatanaka uñacht’awimpi, tukuyawinakampi, ukhamaraki yatxatawxata machaqa amta yatiyawimpi kuna.

1. Janwalt’awinaka yatiyawipi

Parinaquta Suyukira Aymara jaqinakaxa, Tarapacá Chile jach’a markaru apthapiwimpi, ukata Pacífico ch’awxa, qhipataxa “chilenización” sarawimpiwata mutünwa. Aka sarawixa aymara jaqitakixa mutupxi sarnaqawipa jiwayañakantinwa mutupxi kunattixa Bolivia jaqinakjama uñt’ataxarakinwa.

Ukhamata aymara aruna apnaqawipaxa jank’akiwa juk’aptayawi t’aqhisiwa. Aymara jaqinakaxa tayka arupa apnaqaña armapxi, kastillanu aru apnaqaña iyawsapxi Ukata jiskht’apxtha ¿Jichha aymara jaqinakaxa aymara jaqina lurawipampi jupa kankañapampi chhaqhaxapxiti ukhamaraki, uka aymara aruna chaninchañapasa apnaqawipasa chhaqhaxapxiti?

Aka Jiskht’aru Jaysawiwa yatiyistani Sukuruma Kaqina markana-kana utjiri jaqinakana aymara arupaxa janukaxa chhaqhtañaruti sari janukaxa pachpakicha arsutxa sari uka yatiyañani.

Taqi amta phuqhawwi

Kawkisarusa sari jichha aymara parlawixa ukhamaraki markankirinakana aymara arupa jakatatayañataki munañapasa, uka yatiyañani.

T'aqa amta phuqhawwi

- Sukuruma, Kaqina markanakana khitinakasa aymara aru parlapxi uka yatxatañani.
- Sukuruma, Kaqina markankiri jaqinakaxa kunapachasa, kawkansa aymara aru parlapxi arsusawa yatiyañani.
- Sukuruma, Kaqina markanakana kunatsa jaqhipa markankirinakaxa jani aymara aru apnaqapkiti, uka yatiyañaniwa.
- Sukuruma, Kaqina markanakana markankirinakapampixa aymara aru jakatatayawita mä amtawi uñacht'ayañani.

2. **Arxatawi**

Aka yatxataxa sociolingüística Sukuruma, Kaqina markanakana aymara aru parlawitanakata wali wakiskiriwa, ukaxa yatiwixa Chile jach'a suyuna aymara arumpita aymara jaqina lurawimpita aski suma yatiyaña. Aka lurawixa arxatawiniwa kunattixa tayka arutsa parlrinapakatsa janiwa suma yatxatawinakaxa utjkiti.

Aka yatxatanakaxa aymara aruxa pachpakiti sari jani ukaxa chhaqhtañarucha sari kastillanu aru laykucha yaqhacht'ayata yatiña iyawsakiñanipxiwa ukhamaraki kunansa apnaqawini. Uka yatiñataki aka yatiwixa maysata, kikipa markankirinakaru ukhamaraki yaqha utt'awinakaruruwa aymara aru, aymara sarnaqawi, sayt'asiñapa wayt'ani. Maysata, aka markanakana aymara aruna jichha apnaqawipxata yatiyawwi jila katuyani, ukhamata Chile jach'a suyuna mayiri taypisuyupana EIB uñstayawitaki yaqhipa amuyu thaxsinaka jasachani

Qhiparuxa, yatiwixa Chile jach'a suyuna aymara arupaxa aka yatiwixa aymara aruta taqi yatiwuru yapawiniwa.

3. **Yatxataña thakhi**

Yaqha yatxatawi

Akiri irnaqawixa markatpacha yatxatawimpi irnaqatarakinxa, sisnawa, yatxatatanwa ukhamaraki amuykipatanwa khiti aymara jilanakatixa pachpa

Sukuruma ukhamaraki Kaqina markana qamasipxaraki ukxa tuqitpachwa amuykipatanxa. ukatakixa yatxatirixa pachpanwa jikxatasirakinxa.

Yatxataña thakhi sartayata

Maysatxa chhaxru yatxataña thakhiwa apnaqatanxa maystraki ukankaña yatxataña thakhiwa apnastanxa. Uka chhaxru yatxataña thakhixa akhthapiñathakhimpi aski thakhimpi amuyt'ayarakinxa.

Jakhtapiña yatxataña thakhixa qawqhanisa aymara tayka, arinpxi, uka yatiñatakiwa apnaqasina, qawqhanisa aymara aru arsuña yatipxi, qawqhanisa amuyapxaki ukhamaraki qawqhanisa jani amuyupkiti ukhamaraki jani arsusipkarakiti. Kikiparakiwa qawqhanisa utanakapana arsusiraki ukhamaraki qawqhanirakisa anqawxana arsusipxaraki, (markana, kallinakana, phuñchäwinakana, irnaqwinakana, qhathunakana, juk'ampi chaqanakana) ukayatiñatakiwa apnaqatarakina. Juk'ampirusa, qawqhanirakisa aymara aru nayraru aptaña munapxixa, ukhamaraki qawqhanirakisa aruskipawinakana amuyupa uñacht'ayaña munapxixa, arupsa nayraru aptaña munapxixa, ukanakataki apnaqatarakiwa. Akiri yatiyana apthapiñathakixa kunaymana sikt'awini laphinakawa apnaqatarakina.

Aski yatxatawixa pachpa markatpacha markankiri qamirinakatpacha arupa uñt'añataki. apnaqatarakinwa Ukatakixa yatxatirixa pachpa markanwa qamañapanxa, ukhamata kunaymana yatiyana apthapiñataki irnaqawinakata ukhamaraki kunaymana sartawinakata lurawinakata Sukuruma ukhamaraki Kaqina qamasirinakampichika. Uka pachparaki yatiyana xaxa sapa maynita kikiparaki qutuchatatawa aymara aruxa sapa markata apthapitanxa, ukata yatiya uñch'ukt'awimpi apthapiñatakixa apnaqatarakinwa sutpacha sikt'awinaka ukhamaraki suma kuna lurkasasa uñaqasa

Tukuyañatakixa, yatxataña "Qhipha wakichawi" yanapt'awi apnaqatarakina Akiri wakichawixa jilpacha Kaqina markachirinakampiwa apasirakinwa, kawkintixa maya uruwa pachpa markana tantacht'asipxana. Khayana markanxa kunaymana juk'a yatiyawinakawa aymara aru tuqita yatxatirina churatäna, ukatxa markachirinakaxa aymara aru nayraru aptañataki amuyt'anaka mayipxarakina.

4. Yatiwi utt'ayata

Aka yatxatawixa markana arupa uñtasawa apasirakinxa, sisnawa, maya aruxa wakisiwa jilanakasampi aruskipasiñataki ukatsa yaqhanakampi uñt'asiñatakiwa. Aru apnaqawixa uñacht'ayistuwa, kunjamsa

maya jaqixa, markapana qamawipa yatichi, uñtawipa amayt'ayi ukhamata, khuskhachiwa jani ukaxa yaqhaqtayiwa maya qututa. Juk'ampirusa kunjamsa jaqinakaxa qamasipxaraki sapa urunxa uka uñjayaraki. Kunjamti siski aksa tuqita yatxatatanakaxa, (Escobar 1972; Ninyoles 1972; Halliday 1994, Corder 1992) markawjaru uñtasinpini siwa (Lomas 1999; Escobar 1968, Lewin 1996) .

Amuyt'atarjamaxa, kunaymana arsuwinakarjamawa t'axqtixa ukhamaraki kunaymana amuyunakwa aruruxa churapxi. (Fishman 1995; Tejerina 1992; Lewin 1996; Jacobson 1985, Corder 1992).

Aruxa, ayllunkirinaka, markachirinaka, suyunkirinaka ukawa uñacht'ayarakispaxa, uksti sapxarakiwa yatxatirinakaxa, (Jiménez 1999; Pujadas 1993; May 2000; Fishman 1972; Baid y otros 1996; Blommaert 2003; Esteva 2003).

Walja aru arsuwinakaxanxa utjiwa maya ch'amani aru isk'achiri mayaraki isk'achata aru atipatampi, (baker 1997; Hamel 1988), ukaxa maya ch'axwaraki uñstayarakixa, kunjamatixa sapa aruxa yäqatakixa ukhamarjama (Hamel 1988; Ninyoles 1972, Lomas 1999). Arsusirinakaxa ukhama markanxa, kawkiri artı munapxi uka chijllasipxi, jani ukasti kunjamti munataparjama arsusipxi (Sichra 1999, Spolsky), qamawipanxa ukhamarjama. Juk'ampisa paya arutxa arusisipkakiwa (Fishman 1995; Etxebarria 1995, Albó 1999), ukhamaraki sapa arxa arusipxarakiwa wakiskixa qamawipanxa ukhamarjama. (Fasold 1996), kawkhimtixa sapa aruxa aptataskaraki (Rojo 1981), yatxatirixa sapxarakiwa *diglosia estrática o sectorial*.

Tukuyañataki aymara aru sartawipaxa, jisk'achata arjamaxa uñakipatarakiwa *chilenización* ukxa tuquta amuykipatawa. (Tudela 1999; van Kessel 1985; González 1990) ukhamaraki yaqha irnaqawinaka uñakipasa (Gundermann 1994, 1996; Mamani 1985, 1996; Espinoza 1996, 1999).

5. Jikxatatanaka

Aymara aru tuquta jikxatäwinakaxa, Sukurumana ukhamaraki Kaqina tuqinxu ukanxa kikipakiwa arsusipxaraki janiwa mayjt'irinakaxa utjkiti.

Paypacha markanxa jilirinakaruru ukhamaraki aymara aru arusirinakaruru jallallt'atarakiwa. Sukuruma markanxa aymara arusirinakaxa 75 maranita 89 marankamawa, sisnawa jilirinakkamaki. Kaqina tuqunxa 55 maranita 77 maraninakawa aymara arusipxarakixa.

Paypacha markanxa jikxataraktanwa suma parlirinaka jani ukaxa tumpaki arusirinaka ("finos" o "legítimos"), saraksnawa sapa uru aymara arusirinaka, suma arsusirinaka jani kastilla arumpi chhaxruta

arsurinaka, jupanakaxa jakaña tukt'ayataxapxiwa jani ukasti jiwaxkaxpaxiwa. Sukurumanxa jiliri mamananakirakiwa qamasiskapxaraki ukhamaraki Qaqinanxa janiwa khitisa utjxiti, akiri markanxa wuliwyana qamirirukiwa suma arusirita uñch'ukxapxiwa.

Sukuruma markana qamasirinakaxa aymara arusirjama uñjatawa ("chanca'o" y "chamusca'o"), ukhamaraki, khitinakatixa Qaqinana qamasipaxaraki aymara parliri ("entrecorta'os" o "entrevera'os") ukata uñt'atawa, sisna janiwa suma parlasipxarakiti, arsuñanxa ukhamaraki chhaxrukwa arsusipxi, jilapachaxa panichasitaki ukanakawa jilpacha arsusipxaraki.

Paypacha markana aymaraxa jilpachaxa uta taypinakwa arsusitarakixa. Sukurumanxa jiliri mamananakawa arsusipkaraki jani jiwtyasisa, Qaqinanxa, aymara purapanichasitanaka ukhamaraki sapäkiri aymaranakawa utapana arusisipkarakixa, kawki jikisiwina ukhamaraki uywa awatiwinakansa.

Jach'a tantachasiwinakanxa janiwa aymarataxa arsusipxarakiti, kunaymana tantachasiwinakanxa kastilla arutakwa arsusipxaraki, ukatxa yaqha irnaqawinakana, ch'allawinakana, aruntasiwinakana, chansasiwinakanxa aymaraxa uñstaskarakixa.

Ukatwa aymara arsusiwinakaxa, jalarukixa juk'ampisa uta taypinaki, ukhamaraki yaqha irnaqawinxaxa tumpa tumpitaki uñstarakixa.

Aymara aruxa jisk'achayasiwarakiwa pachpa marka p'iqinchiripana, pallapallanakana ukhamaraki yatiñutana. Ukxaruxa arusirinakarakiwa jani arsusina munxapxarakiti, juk'ampisa markana qamirinaka. Jichha jaqinakaxa janiwa arsxapxarakiti kastilla aruru jichuntataxapxi ukata.

6. Tukuyäwinaka

Aymara aruxa jilirinakampikiwa jakaskaraki, jupanakaxa jikisipxarakixa yaqha arusirinakampi ukhamana jupanakpura aruskipasipxanapataki. Sisnawa, uka qutunakaxa yaqhi pachanxa upanakpuraki aymarata arsusisikaraki, jani aymarata arsurinakampixa kastillatakwa parlasipxarakiri. Ukatpi jichhakama aymarata arsusina jakaskarakixa, ukanxa aruskipasipxarakixa jilirinakaxa panini panini. Maysa tuqita saraksnawa jichha waynuchunakaxa janirakiwa aymarata arsusina munxapxarakiti jani ukasta kastilla arutakwa jupanakaxa arsusaxpaxaraki, jiliri achachilanakampisti parlasipxarakixa aymara aruta. Ukata jilpachaxa kastilla arutpinrakwa arsusaxpaxarakixa.

Aymararu kastilla arumpi chhaqtayañaxa qalltasiwayarakiwa *chilenización* ukampi ukawa walpacha ch'amampi mantarakinxaxa uka uraqinxaxa. Jupanakampixa janirakiwa chilinisasyunaki ch'amampi

mantkarakinti, jani ukasti kastilla aruta arsusiña, ukatpi jichha urunakanxa aymara parlasirinaka jach'a markanakana jikxataraktanxa, ukata janiwa sutpacha qullunakanxa qamasirinakaxa utjxarakitixa. Ukarakiwa jichha urunakanxa jani aymara qamasirinaka chhaqhaña-pataki qullutpacha quta thiykama yanapt'askaraki, ukatpi jupanakaxa kunaymana sartawinakansa ch'amampi sayt'asiskapxarakixa, ukata sartawinakansa aymara aruxa janirakiwa suma yäqatarakiti.

Ukata sisnawa, aymara aruxa chhaqtañaruwa saraskaraki, janiwa arsusiñanakxa, jani ukasti aymara markana chimpaxama, saraksnawa chilinu aymaranakaxa jaytxapskasamachiwa aymara arxa, wuliwya-nunakana aymaranakana arupakaspasa ukhama amuyasa. Aka amayuxa uñjansirakiwa qhiphartayirikaspasa ukhama, akaxa ch'amañchatawa, khitinakatiwa jamasata sarawiyapxaraki uka markaru suma qami jikxatañataki.

7. Machaqa amta yatiyawı aymara aru jakatatajäwi wakichäwi

Kaqina tuquna aymara aruta mäirnaqäwi uñakipawina jikxatarjamaxa, irnaqirixa amtayiwa, aymara aru nayraru pachpa markana sartañapatakixa, amuyt'añasawa pachpa markana qamirinakana mayitaparjama. Uka mayiwinakasti saña munarakiwa wakichäñawa maya jach'a irnaqawi kawkintixa utjañapawa jani pachpa markana aymara parlañapatakikiti, jani ukasti jach'a markaru mantañapataki.

Juk'ampirusa, aymara jilpacha arusionatakixa wakisiwa nayra sarnaqäwinaka silpacha yatxataña, ukhamata aymaratawa sañataki. Akaxa janirakiwa aymara parlirinakatakikaniti, jani ukast taqpacha markachirinakataki. Taqi ukhamäpanxa, aka machaqa amta yatiyawixa mä chikachäwi wakichawiwa, Kaqina markana aymara parlirinakataki yanapt'añataki. Ukatakipi wakicht'ayataxa kimsa jach'a wakichäwi:

Mayiri wakichäwi: Aymara sarnaqawipa jilañchayaña, pachpa Kaqina markankiritaki ukhamaraki jach'a markataki jach'a arsuwi wakichäwinakampi pachpa markana ukhamaraki jach'a markana.

Payiri wakichäwi: Aymara arsuwi uta taypina ukhamaraki pachpa Kaqina markana, jilatakayañawa yatichawinakampi wakichasañapawa, ukaxa markaru sarxirinakataki ukhamaraki pachpana qamirinakataki.

Kimsiri wakichäwi: Aymara aru sarnaqawi, luräwinakaxa ch'amañchatañapawa, pachpa markana ukhamaraki jach'a markana, wayralaka, tiliwisuyuna ukhamaraki qillqawinaka tuqinakata.

Introducción

La realidad de la lengua aymara en la zona de estudio presenta algunos rasgos particulares. Primero, etnocategorías de usuarios, que indican conciencia de los propios habitantes sobre la vigencia del aymara y sobre quiénes serían sus detentores válidos. En la precordillera se señala a un grupo de ancianas que heredaron una tradición lingüística local cuyo uso se reduce a la red social de inter pares. En el altiplano se señala a los aymaras bolivianos, no obstante existir un grupo de hablantes lo suficientemente competentes para utilizar esa lengua en un espacio de encuentro regular: la feria fronteriza con parte de la población aymara boliviana. Segundo, hay una pérdida del valor simbólico, además del valor comunicativo de la lengua aymara como referente para el propio grupo étnico; al aymara se le asigna más valor representativo de lo extranjero, específicamente de lo boliviano.

La organización de este estudio contiene siete capítulos. En el capítulo I el lector hallará el planteamiento del problema, los objetivos y la justificación de la investigación.

El capítulo II describe el tipo de investigación, la metodología aplicada, la muestra de estudio, los instrumentos de recolección de datos, los procedimientos de recolección de datos con sus distintas fases, los procedimientos del procesamiento de datos y, finalmente, algunas consideraciones éticas.

En el capítulo III se entregan en primer lugar, algunas referencias teóricas sociolingüísticas sobre la relación de la lengua con la sociedad; la multifuncionalidad de la lengua; la relación de la lengua con las identidades colectivas; los diversos aspectos que implican el multilingüismo como el contacto de lenguas, conflicto, bilingüismo, diglosia, mantenimiento, desplazamiento; las intervenciones lingüísticas como las

políticas y planificaciones. En segundo lugar, se alude a los referentes sociohistóricos relacionados con la sociedad aymara chilena: referencias a la realidad aymara antes y después de la anexión territorial a Chile, a la chilenezación y a la sociedad aymara actual. Y, en tercer lugar, se hace referencias a los estudios sociolingüísticos precedentes en la zona.

El capítulo IV se refiere a los contextos geográficos y socioculturales en donde se realizó este estudio. Para su mejor comprensión y posterior contraste, se presenta en forma separada, primero, el contexto precordillerano de Socoroma y, después, el contexto altiplánico de Caquena.

En el capítulo V se presenta la descripción de los resultados en cinco partes relacionados con los usuarios, usos, funciones, desusos con respecto al aymara de Socoroma y Caquena y con la disposición de la población caqueneña por una revitalización del aymara. En los acápite de los usuarios y usos el análisis y descripción se argumenta con datos estadísticos, cuadros y gráficos descriptivos además de las respuestas a las entrevistas y de afirmaciones y comentarios escuchados de los propios informantes. El análisis y descripción de las funciones y desusos se hace sobre la base de lo observado, de las respuestas a las entrevistas y a los comentarios y afirmaciones de los informantes. Los comentarios y afirmaciones se transcriben de la forma más fidedigna posible. El último acápite de este capítulo describe la disposición y las propuestas de la comunidad caqueneña para revitalizar el aymara.

En el capítulo VI se presenta las conclusiones siguiendo el orden precedente de los resultados descritos de acuerdo a los aspectos abordados para el diagnóstico sociolingüístico. Al final, el lector hallará otras reflexiones conclusivas derivadas de las anteriores.

El capítulo VII versa sobre la propuesta que se sugiere, como continuidad a la propuesta participativa obtenida de la comunidad caqueneña para ser concretada con la participación y apoyo de alguna institución estatal.

La bibliografía consigna las fuentes consultadas, desde el comienzo hasta el final, para la elaboración de esta tesis.

Y, finalmente, el acápite de los anexos incluye las herramientas utilizadas para la recolección de datos (encuesta, ficha de observación, guía de entrevistas), ubicación geográfica de los lugares de investigación y de algunos cuadros analíticos sobre algunas categorías de aymaristas inveterados.

CAPÍTULO I

1. Planteamiento del problema

La mayor concentración de los aymaras en Chile se halla en la I Región, Tarapacá, cuya división política y administrativa corresponde a tres provincias: Parinacota, Arica e Iquique. Los aymaras representan dentro de la población nacional a una minoría, cuya lengua ha mantenido su condición de dominada frente al castellano como lengua dominante. Los aymaras, como todos los pueblos indígenas de América, han ido transformando su cultura tradicional y, por consiguiente, su lengua. Esto debido principalmente a la dominación colonial española seguida por la imposición de los sistemas republicanos. Los aymaras en Chile, particularmente, además de los hechos anteriores, enfrentaron un proceso de rotundo repliegue cultural a partir de la incorporación territorial de las actuales provincias de Arica y Parinacota, Región de Tarapacá, al Estado chileno después de la Guerra del Pacífico (1879-1883).

Con la anexión territorial a Chile, sobre esta región se impuso un proceso de chilenización que implicó no sólo una imposición de una nueva administración política y un proceso de ideologización, sino también una imposición modernizante y secular sobre los aspectos sociales y económicos de la sociedad aymara de entonces.

Sin embargo, es importante tener presente que Arica y los “Altos de Arica”, hoy provincia de Parinacota, era parte del circuito de arrieraje para el tráfico de la plata de Potosí (Galdámes y otros 1981) durante la época colonial y que se mantuvo durante el siglo XIX conectando ese puerto con el norte de Bolivia. Posteriormente, a finales del s. XIX y comienzos del XX, se incorpora indirectamente a la economía del ciclo salitrero que conlleva profundos cambios en la economía andina,

insertándola definitivamente en la dinámica del mercado capitalista y generando niveles de movilidad poblacional andina en la región (Gundermann 2000). En este contexto, la chilenización acrecienta un sistema económico y una dinámica social regional en el que se reacomodan las economías locales andinas generando cambios socioculturales en la sociedad aymara, que aumentan posteriormente con la construcción del ferrocarril Arica-La Paz, y el desarrollo de la minería azufrera, en donde parte de la población aymara participa como mano de obra y de otros servicios.

La chilenización, como una nuevo referente político-administrativo, se impuso sobre el territorio imponiendo nuevas fronteras y cortando las relaciones étnicas y económicas con las poblaciones aymaras vecinas de los actuales territorios de Perú y Bolivia y una nueva organización administrativa compuesta por intendencias, gobernaciones y subdelegaciones. Son éstas últimas las que revisten importancia en las zonas rurales, sobre todo en lo que hoy se conoce como Provincia de Parinacota, ya que eran microestructuras administrativas en cuya jurisdicción estaban otras subestructuras administrativas como los distritos e inspectorías. El cargo de subdelegado recaía en una persona de extrema confianza del gobierno central proveniente de la ciudad de Arica o un migrante del centro del país. Era el encargado de llevar a efecto las políticas administrativas en las zonas interiores junto con los inspectores y jueces de distrito, autoridades subordinadas a las subdelegaciones. Los inspectores y jueces muchas veces eran personajes no ajenos a las comunidades aymaras, pero de confianza del gobierno local y con ascendencia sobre la población. Estos nombramientos sobre todo el de juez de distrito “buscaban reemplazar el rol de caciques locales y grupos de influencia o élites comunitarias” (Díaz y otros 2000: 11-12); por consiguiente, el orden tradicional existente se trastocaba profundamente por el nuevo orden político administrativo. De esa situación deriva en parte que actualmente en la zona de estudio no se conocen organizaciones ni autoridades tradicionales indígenas.

La chilenización, como ideología nacionalista, influyó profundamente en los cambios y afiliaciones identitarias de la sociedad aymara, ya que desde un comienzo significó cambiarle el rostro a la población andina que recordaba a los países antagónicos; es decir, eliminar todo vestigio cultural y simbólico considerado no chileno. Las acciones de fomento de la nueva identidad en parte se llevaron a cabo por un permanente control del movimiento poblacional y de las manifestaciones de los distintos eventos comunitarios como fiestas patronales que implicaban solicitudes de permiso para su realización. En ellas se

obligaba a entonar melodías y ritmos del ejército vencedor, interpretar la canción nacional chilena e izamiento del pabellón. Es decir, hubo un riguroso control sobre cualquier expresión que se aleje de la identidad chilena y una actitud despectiva hacia los rituales tradicionales que eran considerados “incivilizados” (Díaz 2000: 80-81).

Además, el Estado chileno en el año 1885 propició una política de la tenencia individual de la tierra con inscripciones públicas. Así hubo registros particulares de la propiedad, por compraventa o por usufructo, como una manera de intensificar y establecer vínculos formales entre los habitantes locales con el Estado. Esto se inició declarando terrenos fiscales a toda propiedad que no se hallara inscrita en los registros conservatorios chilenos, rompiendo con ello el control o régimen comunitario tradicional de los terrenos utilizados para la agricultura y el pastoreo (Ruz y Galvez 2000: 70). Hoy gran parte del territorio de la provincia de Parinacota es propiedad privada y no territorio comunitario indígena.

Los lineamientos de modernización y progreso de la política de chilenización en la zona se manifestaron a través de algunas políticas públicas (Díaz y otros 2000, Díaz 2000) como la construcción permanente de caminos hacia los valles y pueblos del interior, construcciones de establecimientos educacionales, electrificación de los pueblos, campañas de alfabetización, campañas de salubridad e higiene (Díaz y otros 2000: 15). De ese modo, se intentó incorporar a los aymaras a las costumbres y modo de vida chilenos, entre 1920 y 1960, en la precordillera y luego, entre 1960 y 1970, en el altiplano (Espinoza y Flores 1999: 17).

Los aspectos anteriores han incidido en la particularidad con que hoy se presenta la sociedad aymara, ya que la chilenización significó una drástica asimilación cultural que ha implicado el desplazamiento de sus referentes culturales, principalmente de la lengua aymara a nivel individual y comunitario. Por eso, el enfoque del problema a partir del proceso de la chilenización, con la consiguiente auto represión lingüística del aymara y la imposición de la castellanización, efectivamente, es pertinente para enmarcar el proceso de la investigación.

Cierto es que en la zona se inició una temprana castellanización desde la época colonial acrecentada por el circuito de arrieraje en el que estaban involucradas las poblaciones de la zona, aumentada después con las nuevas dinámicas económicas regionales al que se integraron los aymaras. Sin embargo, es con la chilenización como factor político e ideológico con el que se enfatiza de modo sistemático y recurrente en la eliminación de los vestigios de las nacionalidades vecinas; uno de esos vestigios fue la lengua aymara. Hoy esta lengua enfrenta un profundo repliegue no sólo como consecuencia de los distintos agentes y medios

que propiciaron la identidad chilena con la castellanización por medio de la persuasión y por medio de la coerción psicológica, sino también de la auto represión lingüística de los propios aymaras ocasionada por las nuevas circunstancias, que hallaron en la castellanización opciones para mejorar su situación socioeconómica y para ocupar e integrarse a nuevos espacios en la sociedad chilena.

Estos antecedentes plantean dos interrogantes complejas: ¿Hasta qué punto esta situación ha generado en los aymaras actuales una pérdida de la identidad cultural, por lo tanto, de la valoración de la lengua y de su uso? ¿Ha influido esta situación en el desarraigo o la alienación lingüística, en la auto represión lingüística o definitivamente en el rechazo o negación al uso, por lo tanto, a la mantención del aymara?

Con ese enfoque problemático, esta propuesta de investigación se plantea el desafío de demostrar y caracterizar a una parte de la población aymara que, a pesar de la situación sociohistórica adversa mantiene el aymara, saber en qué contextos lo usan, por qué lo utilizan y lo dejan de usar. En otras palabras, se tratará, en parte, de responder a las clásicas preguntas de la sociolingüística formuladas por Fishman (1965): quién, con quién, dónde, cuándo, para qué y cómo. En este caso particular, la finalidad de esas preguntas es dar respuestas que permitan describir a la población hablante y las tendencias, de sustitución o mantenimiento, derivadas de los usos que ésta le da a la lengua aymara en los pueblos¹ de Caquena y Socoroma y de la posibilidad de sustentar una propuesta participativa de revitalización del aymara a partir de sus resultados.

2. Los objetivos

Objetivo general

Determinar algunas tendencias del uso actual del aymara utilizado en toda la población de Socoroma y Caquena.

Objetivos específicos

- Describir la población que usa el aymara en un pueblo del altiplano, y otro de la precordillera, en la Provincia de Parinacota.

1 Pueblo: En Chile un pueblo es un conjunto de casas (residencias habitacionales particulares) que se concentran en un espacio determinado. Generalmente éstas son ocupadas permanentemente.

- Describir en qué contextos comunicacionales se utiliza el aymara en los mismos pueblos.
- Conocer, de los mismos hablantes aymaras de estos pueblos, las razones por las cuales no utilizan la lengua aymara.
- Determinar la disposición de toda la población residente en Caquena por una revitalización de la lengua aymara.
- Plantear una propuesta participativa de revitalización del aymara.

El objetivo general planteado en un comienzo contemplaba determinar las tendencias del uso actual y la disposición por una revitalización de la lengua de toda la población de ambos pueblos. Éste se ha cambiado porque implicaba un mayor tiempo y cobertura de la investigación quedando como objetivo específico el determinar la disposición sólo de la población caqueneña.

3. Justificación

A partir de 1993, con la dictación de la Ley Indígena, se empieza a hablar de los aymaras como parte de la sociedad chilena. Se cristalizó así una etapa del proceso de lucha y de reconocimiento de los indígenas y su cultura iniciada en la década del 80, especialmente para los aymaras “olvidados”. A partir de entonces, se genera toda una preocupación por reconocer, recuperar y fortalecer sus referentes culturales, desde las propias organizaciones andinas y también por parte del Estado. Esto ha planteado una necesidad creciente de información y datos que den cuenta de la realidad cultural y lingüística de los aymaras.

Por eso la importancia y necesidad de llevar a cabo esta investigación. Ella se basa principalmente en tres aspectos estrechamente ligados: la ausencia en Chile de estudios profundos sobre la realidad de la lengua aymara; los requerimientos de un conocimiento más cabal y actual que sirva de fundamento a propuestas de EIB y de conocer la situación lingüística del aymara para posibles intervenciones sobre la lengua, desde las propias organizaciones aymaras que trabajan en pro de su mantención y proyección en la sociedad chilena.

Con relación al conocimiento de la lengua originaria, desde la perspectiva sociolingüística en la Provincia de Parinacota, existen algunos estudios parciales de Mamani (1996), Espinoza (1996) Espinoza y Flores (1999) y, especialmente, Gundermann (1994). Éstos aluden a una caracterización y a una cuantificación general de los hablantes del aymara, de su variación dialectal y de la variación de un uso distinto entre alti-

plano y precordillera en la zona chilena. Mamani y Espinoza toman a la población aymara en general y Gundermann aplicó una encuesta sobre una muestra de jefes de hogar de poblaciones de la Provincia de Parinacota y de la parte andina de la Provincia de Iquique. Además, el único antecedente conocido que se refiere a los aspectos sociohistóricos que influyeron en los profundos cambios en la vigencia del aymara y su desplazamiento por el castellano es también de Gundermann (1996). Otros estudios, en esta línea están los realizados por Instituto de Estudios Andinos Isluga” (2002)² cuyos resultados aún no se han publicado y los de la Universidad de Tarapacá (2003)³ esta en proceso de estudio.

La elección de Caquena y Socoroma tomó en cuenta aspectos geográficos, socioculturales y lingüísticos, ya que son determinantes en las características distintivas de ambos pueblos. Caquena se halla en el altiplano, en una zona fronteriza con Bolivia con un relativo aislamiento comunicacional con los centros urbanos. La mayoría de sus habitantes viven en estancias, ocupándose de la ganadería de auquénidos y ovejunos. Entre ellos existe un mayor número de personas que conoce y usa el aymara, por lo tanto, existe un mayor número de bilingües (Gundermann 1994; Mamani 1996; Espinoza 1996) que en la precordillera. Socoroma es un pueblo precordillerano, con acceso más expedito a los centros urbanos (Putre y Arica). Es un pueblo de agricultores en donde los ancianos serían los que aún mantienen el aymara, existiendo una brecha generacional en la continuidad del aymara. Son estas diferencias espaciales y socioculturales que se han considerado para su elección. Así la cobertura de la investigación abarca los espacios tradicionales de ocupación aymara y permite tener una visión integral sobre la vigencia del aymara en una parte de la Provincia de Parinacota. Esta cobertura, además, ofrece distintas referencias socioculturales para un estudio amplio de contraste sociolingüístico. De este modo se obtienen antecedentes sobre dónde se mantiene o se desplaza más el aymara, qué

-
- 2 El Instituto de Estudios Andinos “Isluga”, estamento de la Universidad Arturo Prat, Iquique, realizó el “Diagnóstico Sociolingüístico” de la Provincia de Iquique, como la IV etapa del *Proyecto de aplicación de investigaciones de base y avance en el desarrollo de un currículo intercultural bilingüe para la Educación Básica y Parvularia en área de desarrollo indígena a decretar*, un Proyecto CONADI, según cuarto informe de avance del proyecto de mayo del 2002, al cual el autor ha tenido acceso en forma interna.
 - 3 La Universidad de Tarapacá, Arica, realizó el *Estudio sociolingüístico de Arica y Parinacota*, como parte de un Proyecto CONADI en el 2003. El autor participó en parte de su ejecución.

factores inciden más en estos procesos y cuáles ofrecen un contexto de continuidad favorable a la lengua vernácula.

Por todo lo anterior, este estudio tiene suma importancia para ampliar los conocimientos sociolingüísticos de la lengua aymara en Chile, ya que entrega referentes más específicos y concretos sobre su realidad. Además, plantea una propuesta participativa para proyectar y ampliar el uso del aymara que significa un gran aporte, sino el primero en el campo de las intervenciones por una revitalización del aymara en territorio chileno.

CAPÍTULO II

Aspectos metodológicos

En esta parte se abordarán el tipo de investigación, metodología aplicada, muestras, instrumentos, procedimientos de recolección de datos y procedimientos de procesamiento de datos.

1. Tipo de investigación

La presente investigación se enmarca en un enfoque etnográfico: el estudio de casos, de dos pueblos en forma separada que se inserta en una tradición de la investigación cualitativa (Serrano 1995). Ello ha permitido comprender e interpretar la realidad sociolingüística desde una perspectiva “empática” (Stake 1999) e integral, es decir, tomando en cuenta los hechos sociolingüísticos “en y con relación a” (Rivarola Castro 1998) un contexto sociocultural andino real y específico de las poblaciones aymaras de Caquena y Socoroma, a través de la inserción del investigador en los grupos de estudio.

La investigación tuvo también carácter consultivo y se dio especial importancia a la participación comunitaria, entendida ésta como la intervención responsable y activa de los afectados en las decisiones que atañen a su vida cotidiana y a su entorno y como “un fenómeno fundamental de activación de los procesos y de la construcción histórica de los escenarios” (Documento regional 2002: 1-3), en donde la participación está encaminada a una “potenciación de la vida local” (Friedmann 2002: 7). Ello implicó considerar dos aspectos fundamentales: (i) el “derecho a la información y al conocimiento” (Documento regional 2002: 2) de los pobladores sobre la investigación y sobre proyectos comunitarios de otras realidades sociolingüísticas dominadas y, (ii) los “esfuerzos de la comunidad

base”, que están relacionados con la participación comunitaria en sus diferentes manifestaciones, principalmente en el enfoque del cambio o “la renovación de la comunidad con la colaboración de las universidades” (Fracasso 2002: 13), en este caso con la colaboración del investigador.

2. Metodología aplicada

De acuerdo a lo anterior y en la perspectiva de obtener un diagnóstico sociolingüístico de carácter integral, el abordaje metodológico de la investigación fue mixto en una primera fase; esto es, cualitativo y cuantitativo. Esto implicó tener presente las implicaciones filosóficas y epistemológicas entre ambos paradigmas (Gutiérrez 2001; Ortí 1999) y la complementariedad informativa de su uso combinado, ya que la aplicación separada de una de las dos hubiese sido insuficiente para encarar una investigación social multidimensional e integral (Ortí 1999: 88; Salmán 2001: 103). Es decir, la metodología mixta permitió complementar y confirmar la información parcial obtenida por uno con la información del otro método. En esa perspectiva, la metodología mixta arrojó un abanico de datos que facilitó el delineamiento de un diagnóstico integral.

En una segunda fase se aplicó una metodología participativa; es decir, con participación de los vecinos de unos de los pueblos.

Metodología cuantitativa

La aplicación de esta metodología, entendida como aquella que se basa principalmente en datos numéricos y en cantidades para establecer semejanzas y diferencias proporcionales (Santana y Gutierrez 2001; Rojas 2001), se utilizó principalmente para recoger información estadística. Y aún cuando los autores consultados como Larsen y Long (1994), Salkind (1997), Ortí (1999), Rojas (2001), Santana y Gutiérrez (2001), la centralizan en el trabajo con muestras o “teoría del muestreo”, en esta investigación la aplicación de los procedimientos cuantitativos se realizó sobre todo el universo poblacional de Socoroma y Caquena.

Por consiguiente, la recolección de datos se realizó por medio de la aplicación de una encuesta y un cuestionario base (ver anexo 1) que después se analizaron y procesaron con el apoyo de la estadística descriptiva⁴.

4 *Estadística descriptiva*: “Un conjunto de herramientas que permiten entender los datos recopilados” (Salkind 1997: 160). Describe “las características generales de un conjunto o distribución de puntajes. Efectiva-

La encuesta

La encuesta sociolingüística fue preparada por el investigador, sobre la base de ítemes de preguntas tomadas de la “Encuesta sociolingüística sobre el bilingüismo quechua-castellano” de Wölck (1975) y de la “Encuesta de caracterización sociolingüística” de Gundermann y González (2001)⁵.

La encuesta tuvo como objetivo obtener datos cuantitativos sobre: (i) la población aymarista⁶ y no aymarista, con relación a algunas variables como la edad, el sexo, la residencia, la escolaridad, el trabajo; (ii) la auto percepción sobre el nivel de uso en una escala dada; y, (iii), el lugar, el momento, los interlocutores con quienes usan el aymara, también en una escala dada.

En su aplicación se tuvo presente algunas limitaciones como la posible omisión, la inadecuación de los datos o que puede reflejar sólo un *continuum* de grados, conocimiento y usos (Fasold 1996). Estos aspectos se evitaron con la complementación o confirmación de los datos arrojados por la entrevista y la observación etnográfica.

El cuestionario

Junto con la encuesta se aplicó un cuestionario con preguntas relacionadas con las razones del desuso del aymara y un sondeo sobre la disposición de los pobladores para realizar una actividad participativa y propositiva de revitalización del aymara. Su objetivo fue conseguir la frecuencia de las distintas razones del desuso del aymara y la frecuencia de las distintas respuestas a la posibilidad de participar en una actividad propositiva del aymara.

En la aplicación de estos cuestionarios, también se tuvo presente los inconvenientes que pueden acarrear su uso con relación a (i) no poder “realizar aclaraciones sobre el propio cuestionario” (Aguirre 1995: 177); (ii) no obtener una fundamentación de las respuestas y; (iii) que las personas pueden tener dificultades para “entender las preguntas y contestar de modo correcto en uno u otro sentido” (*op.*

mente, estas cifras permiten al investigador obtener una primera impresión exacta del aspecto que presentan los datos” (*op cit:* 166).

5 El documento y la información de la autoría fue proporcionada por el propio Héctor González en junio del 2002, en Arica.

6 *Aymarista*: Con esta denominación los informantes de la zona estudiada designan a las personas que hablan en algún grado el aymara y que el autor ha recogido para sus referencias en este estudio.

cit.: 177). Tales inconvenientes se trataron de minimizar reiterando o en el caso muy necesario, cuando no entendían, reformulando las preguntas.

Metodología cualitativa

La metodología cualitativa de carácter etnográfico que “busca el significado de las acciones o de los eventos atendiendo al amplio contexto de la sociedad y a los conceptos de *ethos* (costumbres) y sistema ideológico” (Martínez 1999: 36), ha permitido al investigador describir los hechos sociolingüísticos desde la realidad dinámica, en su escenario natural e interactuando directamente con los pobladores en un tiempo relativamente continuado (Larsen y Long 1994: 21; Santana y Gutiérrez 2001: 9; Hammersley y Atkinson 1994: 15).

Los métodos cualitativos de recolección de datos fueron la entrevista en profundidad y la observación participante a partir de una inmersión en las comunidades de ambos pueblos.

La entrevista en profundidad

La entrevista en profundidad permitió obtener información a partir de una lista focalizada de temas o preguntas centrales (ver anexo 2) que se acomodaron de acuerdo a la persona y al giro de la conversación con el entrevistado. Los objetivos de la aplicación fueron: (i) indagar sobre las razones, motivos y sentimientos personales del hablante y de lo que él percibe de los otros frente al uso y desuso del aymara; (ii) acopiar experiencias y ejemplos concretos de imposición del castellano o prohibición del aymara vividas u observadas por el entrevistado; (iii) acopiar opiniones y afirmaciones sobre una posible propuesta participativa de revitalización del aymara. Su aplicación, además, se acomodó a la voluntad y disponibilidad de los habitantes de ambos pueblos, tomando en cuenta algunos principios en su procedimiento como: “No emitir juicios” sobre las experiencias y sentimientos del entrevistado; “permitir que la gente hable”; “prestar atención”, hacer preguntas pertinentes; y “ser sensible” a las reacciones del entrevistado (Taylor y Bogdan 1996: 121-123).

En esta acción, el investigador tuvo presente algunos posibles efectos de su ejecución como: (i) el efecto de proyección; (ii) el efecto del espejo, (3) el efecto del halo, (Aguirre 1995: 176), que pudieran restarle objetividad a las preguntas

La observación participante

La observación participante, como una forma de obtención de “información sistemática y consciente de un fenómeno o acontecimiento tal como ocurre” (Rodríguez, Gil y García 1996: 149-150) en su estado natural (Barragán y Salman 2001: 13); a través del contacto directo y la inserción activa del investigador en el grupo observado (Angueras 1995 76-77) incluyendo los aspectos émicos de los informantes (Rivarola y Castro 1998: 2), tuvo como objetivo describir a los usuarios, los usos, la actuación lingüística, la actitud y las valoraciones de los informantes en relación al aymara, tal como se presentaron y fueron expresados en los contextos pueblerinos de Socoroma y Caquena.

Este método permitió obtener un registro de las conversaciones y diálogos espontáneos y cotidianos de interacciones personales, inter pares, y comunitarios observados y escuchados en los distintos espacios públicos (calles, plaza, iglesia, sede social, feria fronteriza) y de algunos hogares como de las interacciones colectivas de las reuniones citadas por las organizaciones sociales y de los eventos tradicionales de ambos pueblos durante cuatro semanas de permanencia en cada uno de ellos.

Su aplicación implicó llevar un registro narrativo diario, detallado, sistemático y explicativo (Rodríguez, Gil y García 1996: 161-162) de las situaciones observadas y en forma paralela un registro de reflexiones sobre los distintos aspectos vistos, escuchados y realizados útil para ir redefiniendo la organización de la información como las estrategias de interacción con los informantes

A pesar de ser reconocido y considerado como uno de los métodos más adecuados para acercarse a una realidad diversa y multifacética, también en su utilización se tuvo presente los riesgos de distorsión y unilateralidad (Barragán y Salman 2001: 131) en que puede caer el investigador.

Metodología participativa

El propósito de obtener sugerencias o propuestas para una posible revitalización implicó una metodología participativa adecuada. En esa perspectiva, se eligió la técnica denominada “Taller del futuro” que es “una técnica social de solución de problemas y un instrumento de trabajo grupal creativo” (Friedman 2002: 6). Ésta, aunque no se aplicó con las características y fases definidas por sus autores, sirvió como marco de referencia en la actuación del investigador con los pobladores. Además, implicó realizar un minitaller de propuestas con acuerdo previo de la población.

Descripción de la muestra

La investigación se realizó sobre toda la población residente de Socoroma y Caquena. Para describir el estado de la lengua aymara en Socoroma se tomaron las bases de datos producto de las encuestas, las entrevistas y las observaciones etnográficas aplicadas sobre una población de 58 informantes, cuyas edades van desde los 6 a los 89 años. De estos 58 informantes, 4 corresponden a la etapa exploratoria de la investigación, 53 a la etapa definitiva de recolección de datos y 1, a una entrevista a la presidenta de la Comunidad Indígena, que trabaja en Putre y cuya residencia permanente es en Arica.

La descripción del estado de la lengua aymara en Caquena se hizo sobre las mismas bases de datos de Socoroma aplicadas a 44 informantes, cuyas edades fluctúan entre los 17 y 96 años. De estos 44 informantes 4 son de la etapa exploratoria y 37 de la etapa definitiva de recolección de datos en terreno. A éstos se agregan 3 entrevistas adicionales correspondientes a 2 ancianos, reconocidos en la zona como los más antiguos y de reciente ausencia del pueblo, y, 1, al presidente de la Comunidad Indígena de Caquena que reside en Arica.

La base principal para el diagnóstico en Socoroma y Caquena es lo entregado por los informantes de la fase definitiva de investigación en terreno. Es decir, 53 en el primero y 37 en el segundo. Adicionalmente se toman datos entregados por los informantes de la etapa exploratoria como de las entrevistas adicionales en ambos casos. El siguiente cuadro muestra el detalle de la muestra base:

Cuadro N° 1: Descripción de la muestra

Edad	Hombres						Mujeres						Total
	02-16	17-31	32-46	47-61	62-76	77-92	02-16	17-31	32-46	47-61	62-76	77-92	
Socoroma	2	1	6	2	10	2	2	1	3	5	10	9	53
Caquena		1	3	7	6	1		3	5	5	6		37
Total	2	2	9	9	16	3	2	4	8	10	16	9	90

Para plantear una propuesta participativa de revitalización, se consideró sólo al pueblo de Caquena sobre la base de los siguientes criterios:

- (i) Mayor conocimiento de la lengua aymara en prácticamente toda la población residente.

- (II) Mayor contacto de la población aymara con los aymaras bolivianos, a través del encuentro quincenal en la feria fronteriza de Achuta, que los relaciona con la inmensa población aymara hablante del país vecino, por consiguiente, con una mayor posibilidad de retroalimentación lingüística con el aymara.
- (III) La población de Caquena y sus estancias tendrían menos contacto con la población citadina castellano-hablante por su relativo aislamiento geográfico y social.

En estas consideraciones no estuvieron exentas las desventajas que presenta la realidad caqueneña como. (i) no tener población juvenil ni infantil; (ii) las grandes distancias que separan a las estancias de la mayoría de los pobladores, con la consiguiente dificultad para comunicarse y reunirse en el pueblo; (iii) la poca disponibilidad de algunos, sobretodo de los que viven solos para dejar sus actividades ganaderas e implicarse en otras.

El minitaller participativo de propuestas se realizó con la asistencia de 16 caqueneños, 3 del pueblo y el resto de las distintas estancias, cuyas edades eran de 44 a 70 años.

Los instrumentos utilizados

Los instrumentos que se describirán son: de registro de datos y de análisis de datos.

Para el registro

Los instrumentos que se utilizaron para registrar los datos fueron:

- *Cuadernos de campo* (C.c.): que sirvieron para el registro escrito de las observaciones descriptivas del contexto, de las situaciones comunicativas, de las distintas interacciones dialógicas, de los comentarios y afirmaciones, de las actitudes y características de los informantes. Sirvieron también para ir registrando reflexiones y comentarios sobre lo observado.
- *Guía de entrevista*: Instrumento de apoyo para enmarcar el tema de la entrevista a través de un repertorio de preguntas clave.
- *Fichas de observación de situaciones y acontecimientos comunicativos*: Éstas sirvieron para registrar en forma resumida los principales hechos comunicativos que involucraban el uso del aymara: actos comunicativos, eventos comunicativos o situaciones comunicativas (ver anexo 3).

- *Grabaciones en cintas de cassette*: Usadas principalmente para el registro de las entrevistas a profundidad.
- *Fotografías*: Que complementaron el trabajo de investigación con material gráfico del contexto físico de la comunidad, hablantes y contextos comunicacionales significativos.
- *Registro audiovisual*: Para registrar el desarrollo del minitaller sobre propuestas de revitalización del aymara.

Para el análisis

El Statistical Package for the Social Sciences (SPSS) fue la principal herramienta de análisis de los datos cuantitativos obtenidos por medio de la encuesta. Su utilización permitió crear una base de datos, explorar los datos, realizar cruces de variables, obtener resúmenes cuantitativos porcentuales y de frecuencias de los datos. Derivado de su uso, también se utilizaron tablas analíticas, de frecuencia y los diagramas o gráficos.

Procedimientos de la recolección de datos

Los procedimientos para la obtención de los datos implicaron realizar las siguientes fases: exploratoria, de inserción, de recolección de datos y de ejecución de un minitaller participativo.

Fase exploratoria

La fase exploratoria se realizó durante 4 semanas que contempló las siguientes actividades:

- Obtención de información sobre antecedentes y otras investigaciones sociolingüísticas realizadas en los pueblos de este estudio
- Establecimiento de un contacto empático y directo con los dirigentes y con la comunidad en general de ambos pueblos para tener accesibilidad en el trabajo en terreno. Esto se logró con la presentación del investigador y del proyecto de investigación a los habitantes en reuniones sociales y con la participación colaborativa en los trabajos comunitarios que se realizaron coincidentemente por esos días en ambos pueblos
- Constatación de la existencia de aymara-hablantes y del uso esporádico de la vernácula a través de la aplicación de encuestas, entrevistas y de la observación.

Esos resultados permitieron establecer la factibilidad y la preparación del proyecto tesis.

Las siguientes fases se realizaron durante 8 semanas, entre el 24/09/02 al 16/11/02. Las 4 primeras semanas en Socoroma y las 4 restantes en Caquena.

Fase de inserción en las comunidades

La inserción del investigador se realizó principalmente durante los primeros tres días de la primera semana destinada a cada pueblo. Ello implicó: viajar al pueblo, tomar contacto con los dirigentes, conseguir alojamiento en casa de algún vecino.

En Socoroma, se establecieron los primeros contactos con gran parte de los habitantes en encuentros públicos, que permitieron establecer los tres espacios de mayor concurrencia: la plaza, un almacén y una casa que funciona como lugar de hospedaje y restaurant. La plaza fue importante porque allí se reunía gran parte de las más ancianas durante las tardes. Una manera de acercarse a ellas fue regalándole coca. Otra manera de establecer contacto con los otros vecinos, que se definió en esos días, fue ubicándose en esos lugares durante las horas preferidas por algún vecino o varios de ellos.

En Caquena durante esos primeros días, además de viajar, conseguir alojamiento y tomar contacto con los únicos tres habitantes en el pueblo, se estableció un programa de recorrido y reconocimiento de las estancias para presentarse a los vecinos de las distintas estancias y acordar un futuro día y hora para realizarles las encuestas. Tal actividad se realizó viajando a las distintas estancias desde el pueblo en bicicleta durante la primera semana.

Recolección de datos

La recolección de datos se realizó de acuerdo a los instrumentos metodológicos de la siguiente forma:

- (i) Observar, escuchar y registrar desde el momento de la llegada a cada pueblo hasta el último día, todos los hechos relacionados con el uso del aymara. En ambos pueblos implicó asistir a todas las reuniones de la Junta Vecinal y de la Comunidad Indígena. En Socoroma, en donde más se pudo observar interacciones dialógicas y encuentros, implicó asistir a los lugares de concurrencia de los tres días de la celebración de San Francisco de Asís, patrono del pueblo y después

de la celebración de la Virgen del Rosario. También se prefirió ubicarse en las mañanas y en las tardes en los lugares de mayor concurrencia de los vecinos. En Caquena, dada la ausencia de personas en el pueblo, sólo se observó interacciones dialógicas durante las reuniones sociales en el pueblo, en la feria fronteriza que se realiza quincenalmente, en dos ocasiones, y en la celebración de Todos los Santos. También se pudo observar y escuchar interacciones sólo en dos hogares durante el alojamiento de una noche en una de ellos y en más ocasiones en la otra. Ambos hogares fueron de estancias distintas.

- (ii) Aplicación de las encuestas en los domicilios a partir de la 3^o semana en Socoroma y a partir de la 2^o semana en Caquena que implicó viajar en bicicleta a las estancias, muchas de ellas muy retiradas. Se procedió con la encuesta después de haber logrado cierto nivel de empatía con la población.
- (iii) Aplicación de las entrevistas que se realizaron principalmente durante las dos últimas semanas en cada pueblo. Por el rechazo de muchas personas en ambos pueblos, sólo se logró 9 entrevistas personales y 2 grupales en Socoroma y a 7 personales en Caquena.

Minitaller participativo para generar propuestas de revitalización del aymara

La ejecución de este minitaller implicó a su vez tres fases fundamentales:

- (i) La preparación del taller realizado en marzo del 2003 en el pueblo, de carácter informativo-propositivo, que contempló lo siguiente:
 - Un sondeo general sobre la disposición de los hablantes hacia la lengua aymara y hacia la realización de un taller participativo, por medio del cuestionario anexo a la encuesta aplicada (Ver anexo N^o 1).
 - Un acuerdo previo con la población sobre el día y el horario de ejecución del minitaller en la sede social del pueblo. El acuerdo implicó el compromiso de la asistencia de la gente al minitaller y el compromiso del investigador a facilitar el transporte de las personas desde y hacia sus estancias y el almuerzo de ese día.
- (i) La realización del minitaller, con 16 asistentes el día 07/03/03, en dos fases: (a) fase informativa, donde se informó a los asistentes sobre los resultados parciales de los usos y desusos del aymara en Caquena por medio de una exposición oral complementada con mapas,

cuadros y ejemplos de casos de revitalización de las lenguas maorí (Steven 1997), nonuya (Echeverri y Landaburu 1994), y zápara (Andrade 2003), (b) fase propositiva de generación de propuestas por parte de los vecinos que se realizó tomando en cuenta algunos aspectos de la técnica denominada “Taller del futuro”. Después de esta fase se realizó un almuerzo de camaradería.

Procedimientos del procesamiento e datos

Los procedimientos para procesar los datos obtenidos se efectuaron de acuerdo a las metodologías aplicadas y luego a la relación contrastiva entre ellas.

Ordenamiento, transcripción, clasificación y resumen de los datos cualitativos

Los distintos datos obtenidos y registrados de las observaciones y entrevistas se ordenaron y transcribieron en nuevos registros escritos obteniéndose una primera base de datos, clasificada y resumida por cada pueblo, esto es:

- (i) C.c.1⁷ con registros de las observaciones generales relacionadas con el contexto, con las interacciones públicas y familiares, con las reflexiones sobre el procedimiento de recolección de datos, sobre los usuarios y usos del aymara.
- (i) C.c.2⁸ con un resumen de los principales comentarios y afirmaciones relacionadas con el uso de la lengua aymara dichas por los informantes durante la aplicación de las encuestas.
- (i) Un documento escrito con todas las entrevistas realizadas.

Ordenamiento, transcripción, clasificación y resumen de los datos cuantitativos

Antes de ejecutar estas actividades relacionadas con los datos obtenidos en la encuesta y cuestionario, el investigador recibió asesoría de un académico de la Universidad Mayor de San Simón sobre el manejo del SPSS, asesoría que continuó hasta la obtención de los registros estadísticos.

7 C.c.1: Cuaderno de campo uno.

8 C.c.2: Cuaderno de campo dos.

Posteriormente, con el apoyo del SPSS, se creó una base de datos general que permitió obtener los siguientes documentos para ambos pueblos:

- (i) Un registro con todas las tablas de frecuencia relacionadas con los ítemes de las encuestas.
- (ii) Un registro general con los cruces de variables seleccionados.

También se ordenaron y transcribieron las respuestas relacionadas con la disposición de los encuestados frente al aymara y a la realización de un taller participativo planteadas en el cuestionario. Se obtuvo un documento escrito con un resumen de esas respuestas.

Contraste, clasificación y categorización de los datos cualitativos y cuantitativos

En esta fase con todos los documentos obtenidos en las fases anteriores se analizó contrastiva y correlacionalmente los datos cualitativos y cuantitativos, luego se seleccionaron y clasificaron en categorías descriptivas de acuerdo a los usuarios, usos, funciones y desusos de la lengua aymara por cada pueblo. Ello permitió obtener una base de datos ordenada y resumida definitiva, traducida en un documento escrito por cada pueblo.

Análisis de las propuestas participativas sobre la revitalización del aymara

En esta fase se analizaron los procedimientos y las propuestas definidas expresadas por los informantes de Caquena relacionadas con la revitalización del aymara. Ello se tradujo en un pequeño documento escrito que sirvió de base para la elaboración del punto 5 del capítulo IV.

La obtención de las propuestas comunitarias de revitalización lingüística del aymara en Caquena constituyó un gran desafío para el investigador dada la ausencia de antecedentes sobre el tema en la zona, particularmente en la región andina chilena.

Consideraciones éticas

Algunas consideraciones éticas que se contemplaron en la actuación en terreno y en el trabajo posterior con las poblaciones involucradas y frente al proyecto de tesis fueron:

- Se actuó con el máximo de respeto por las personas, sus actividades y sus opiniones.
- Se procedió con el tino más adecuado a cada circunstancia de tal manera de no perjudicar ni perturbar el tiempo que disponían para sus actividades, el trabajo, las ceremonias y actividades colectivas que desarrollaron los pobladores.
- El investigador se presentó con un espíritu colaborativo y abierto ante todas las personas y hacia sus actividades de acuerdo a las circunstancias presentadas.
- Se valoró la disposición y participación de la comunidad y se correspondió adecuada y responsablemente a los compromisos contraídos con ellos.
- Se cumplió con las retribuciones solicitadas por la comunidad (Registro audiovisual del taller en Caquena).

CAPÍTULO III

Fundamentación teórica

1. Teorías y conceptos sociolingüísticos

Para analizar la situación actual del aymara en los pueblos de Caquena y Socoroma, es necesario hacer, primero, algunas referencias teóricas sobre la lengua y sus relaciones con la sociedad y, en segundo lugar, sobre los diversos fenómenos o procesos que derivan de esa relación en su contexto particular.

Lengua, sociedad y cultura

Diversos estudiosos ya han enfatizado en la indiscutible relación de la lengua con la sociedad. No obstante, se destacarán algunos aportes que permitirán delinear el rumbo de este estudio. En primer lugar, si se toma la definición que aporta Escobar (1972: 84), la lengua “equivale a un código que utiliza determinada colectividad de hablantes para comunicarse entre sí”; y a “un sistema simbólico con el que interactúa un grupo humano”, se puede decir entonces que la definición de lengua es tal, en tanto implica tres aspectos relacionados: (i) un código, como un conjunto de signos; (ii) una dimensión mediática, en tanto es un instrumento para; y (iii) una dimensión social, que implica una colectividad, un grupo social (simbólica). Es evidente entonces que la definición de lengua sería incompleta sin la alusión a esos tres aspectos. En segundo lugar teniendo presente esa premisa tridimensional y sin entrar en detalles sobre el carácter sistémico de la lengua, es importante recalcar que no sólo es una herramienta de comunicación, ya que:

Quando un niño adquiere una lengua no sólo adquiere las reglas gramaticales que hacen posible la formación de las palabras y de las oraciones. Al

participar en intercambios comunicativos con otras personas aprende tanto las estrategias de cooperación entre los grupos sociales que conforman cada cultura como el modo en que las personas entienden e interpretan la realidad y, por tanto, el significado cultural que lo signos encierran. Aprende en definitiva a orientar el pensamiento y las acciones y a ir construyendo en este proceso un conocimiento del mundo compartido y comunicable. (Lomas 1999: 170)

La lengua es además uno de los principales referentes que sostienen la distinción de un grupo social y su cultura de otro, de un modo particular de interpretar y de proyectar la realidad.

Por consiguiente, la lengua, con su dimensión mediática y social, se constituye en un factor *sine qua non* de la condición humana y social; es decir, la constitución de persona y de personalidad se deben gracias a la mediación de la lengua entre un individuo y su sociedad (Ninyoles 1972: 11; Halliday 1994: 22-25). La lengua y sus variedades son entonces parte esencial de un complejo sistema de relaciones culturales estrechamente vinculadas a las relaciones sociales funcionales, a los valores, a las creencias, a las pautas de conducta y de conocimiento que permiten la socialización y culturización de un individuo; en otras palabras es el único medio para transmitir los patrones culturales de pensamiento y conducta, generales y particulares, a sucesivas generaciones y dentro de una misma (Moreno 1998: 201; Escobar 1968: 106; Corder 1992: 69). Desde otro ángulo, Romaine (1996), afirma que no existe una sociedad que no influya sobre la lengua, ya que cada lengua no sólo refleja una realidad o un mundo objetivo que esa sociedad modela, también es el medio por el cual le da sentido, la lengua le ayuda a construir ese mundo.

En esa perspectiva la lengua juega un rol mediático primordial, ya que las personas requieren de la lengua “no sólo para compartir sus pensamientos y sentimientos con otras personas, sino que explotan los aspectos sutiles que ésta tiene para manifestar y definir sus relaciones sociales con las personas, con las que hablan, con las que pueden oír e incluso con las que ni siquiera están presentes” (Fasold 1996: 25), una mediación que depende de la diversidad de los contextos interpersonales y sociales en donde se dan los intercambios lingüísticos, como sostiene Lomas (1999).

Por lo tanto, tener en cuenta el contexto social en donde se realiza la mediación de la lengua, implica considerar insoslayablemente:

No sólo el contexto interpersonal de la interacción (intenciones situación de comunicación y estrategias de hablantes y oyentes) sino también cómo está organizada la sociedad, cuál es el estatus de cada persona en cada contexto

comunicativo, cómo se expresan en el uso lingüístico las diferencias y las desigualdades socioculturales, cómo y en qué situación se utilizan unas u otras variedades lingüísticas. (Lomas 1999: 162)

En palabras de Escobar (1968: 105) se trata de “entender la cultura como un complejo sistema de comunicación” o en términos de Halliday (1994: 10) de ver la cultura o sistema sociocultural que se explicita en la lengua, a través del habla, como un sistema de significados, como un sistema de información en donde “los contextos en que se intercambian significados no están desprovistos de valor social, [ya que] mediante sus actos cotidianos de significación, la gente representa la estructura social, afirmando sus propias posiciones y sus propios papeles, lo mismo que estableciendo y transmitiendo los sistemas comunes de valor y de conocimiento”.

Este enfoque permite asumir a la lengua y sus procesos sociolingüísticos como una realidad dinámica en permanente tensión entre la conservación y la innovación, esto es, como una realidad variable entre estabilidad y el cambio de las actitudes y valores que consagra la sociedad y que explicita el lenguaje (Idiazabal 1998: 214; Escobar (1968: 132- 133).

La multifuncionalidad de la lengua

La diversidad de contextos de interacción sociocultural en donde la lengua mediatiza el intercambio de significados y experiencias personales y sociales implica necesariamente hablar de una diversidad de funciones. Al respecto, Fishman entrega una dilucidación teórica importante que puede servir de base para entender mejor el papel mediatizador o instrumental multifuncional de la lengua en las interacciones interpersonales y sociales:

La lengua no es simplemente *un medio* de comunicación y de influencia interpersonal. No es simplemente *un vehículo* de contenidos, ya latentes, ya patentes. La misma lengua *es* contenido, un referente de lealtades y animosidades, un indicador del rango social y de las relaciones personales, un marco de situaciones y de temas, así como un gran escenario impregnado de valores de interacción que tipifican toda comunidad lingüística. (1995: 35)

Con estas aclaraciones Fishman introduce dos dimensiones relacionadas con la lengua: (i) De la conducta lingüística o de la lengua como comportamiento, en palabras de Halliday (1994), que tiene que ver con las acciones, interacciones con el medio y con los otros y, (ii) De las

actitudes ante la lengua relacionada con las connotaciones valorativas que conlleva de acuerdo a ciertos intereses.

En parte Tejerina (1992), siguiendo la línea de Fishman, explicita más esas dimensiones: (i) la dimensión instrumental que se refiere a la conducta lingüística; “conducta expresada en la lengua”; “o lo que se expresa en la lengua” (*op. cit.*: 54) y, (ii), la dimensión objetual o valorativa, “lo que se piensa y se cree sobre la lengua” (*op.cit.*: 55)

Es importante agregar aquí la observación que hace Ninyoles (1972) en relación a estas distinciones que “a través del uso concreto de un idioma podremos indagar hasta cierto punto cuál es la actitud subyacente del sujeto, aún cuando tal actitud no llega a ser en ningún momento explicitada”; es decir, que la actitud o comportamiento a través del lenguaje y la actitud sobre el lengua “van muy frecuentemente unidas” (*op. cit.*:49)

Por ahora lo que interesa destacar es que las dimensiones, que han descrito Fishman y Tejerina, permiten centrar la atención de la reflexión sobre la multifuncionalidad de la lengua. Tal multifuncionalidad se deriva de dos funciones sociales generales que alude Tejerina, basándose en Rocher (1977)⁹: (i) Una función comunicativa que “permite la transmisión de mensajes entre dos o varios sujetos”; (ii) Una función participativa: que demanda o genera sentimientos o expresiones de pertenencia, “o concretiza, [...] ciertas características de la organización de los grupos o colectividades, con miras a quienes forman parte de los mismos y con miras también, a veces, a aquellos que mantienen una relación con dichos grupos o colectividades” (Tejerina1992: 55). Corder, (1992), por su parte, en esa misma perspectiva habla de (i) Función cognoscitiva y de (ii) Función actitudinal.

A estas funciones generales de la dimensión instrumental de la lengua, Tejerina dice que se puede agregar una tercera función: una función o vertiente política, relacionada con la lengua promovida al rango nacional u oficial y que sirve a la administración y educación pública o para determinados contextos con uso político (*op cit.*: 56).

Para el propósito de este trabajo se tomará la distinción funcional de Tejerina. De acuerdo a esas funciones centrales de la lengua, interesa a continuación hacer referencias más específicas a las distintas funciones comunicativas y a las funciones participativas que pueden incidir en las explicaciones del tema motivo de investigación.

9 Rocher, Guy (1977): *Introducción a la sociología general*. Barcelona: Herder, citado en Tejerina, Benjamín (1992: 55-56).

Las funciones comunicativas

Una situación comunicativa es aquella en donde “existen por lo menos dos participantes, un hablante y un oyente o, emisor y receptor” que establecen y mantienen un contacto físico y psicológico en un tiempo y espacio particulares, con un sistema verbal convencional o código, para hablar sobre un tema en una forma determinada (Corder 1992: 42-43). En ella intervienen siete factores: el hablante, el oyente, el contacto entre ellos, el código lingüístico que se emplea, el medio circundante, el tema y la forma del mensaje. Corder asocia a cada uno de estos factores una función con excepción del último: (i) personal, por medio de esta función el hablante revela su actitud hacia lo que está diciendo y, finalmente, le revela al oyente algo de su personalidad; (ii) directiva, orientada hacia el oyente, “se trata de la función que controla la conducta de un participante, no solamente para lograr que haga algo, actúe o hable, sino que para que su conducta en general esté de acuerdo con el plan o sistema que prefiere el hablante”, referida a la orden, a la exhortación; (iii) fática, en donde el foco central se halla en el contacto entre los participantes, se trata de fórmulas o rituales como despedidas, saludos; (iv) referencial, orientada hacia el tema; (v) metalingüística, función de las definiciones, lenguaje sobre la lengua, asociada al código; y, (vi), imaginativa, en donde “la lengua puede ser manejada por sí misma, por el placer que les proporciona al oyente y al hablante” (*op. cit.*: 43-45)

Por su parte, Jakobson (1985) menciona los siguientes factores equivalentes a los dados por Corder: destinador, contexto, mensaje, destinatario, contacto y código. Luego señala que cada uno de estos factores determina una función diferente, esto es, de acuerdo al orden citado: (i) emotiva o expresiva, (ii) referencial, (iii) poética, (iv) conativa, (v) fática, y, (vi) metalingüística (*op.cit.*: 352-358). Tanto los factores como las funciones son coincidentes con excepción del séptimo factor, la forma del mensaje, que no es aludida por Jakobson y a la que Corder no le otorga función.

Jakobson señala al respecto que “sería difícil, sin embargo, hallar mensajes verbales que satisficieran una única función. La diversidad no está en un monopolio por parte de alguna de estas varias funciones, sino en el orden jerárquico de funciones diferentes” (*op. cit.*: 353). Es decir, que los actos verbales dependen de la función predominante.

Corder (1992), por su parte, desde una mirada más sociológica, señala que “lo primero que tenemos que aceptar es que no se puede decir cuál es la función de un fragmento de lengua si se toma fuera de su contexto y de la situación en que se llevó a cabo” y que “no basta simplemente registrar las palabras que se emiten, tenemos que preguntarnos por qué

se emiten". Agrega además que "todo enunciado puede tener simultáneamente diversas funciones y que no hay una relación simple de uno-a-uno entre la forma de un enunciado y su función" (*op cit.:* 37), coincidiendo en este aspecto con Jakobson.

Otro aspecto importante que se debe considerar en las distinciones de estas funciones en el habla o acción lingüística es la unidad o elemento actitudinal, también llamado acto del habla. Según Corder (1992: 39) éste "está relacionado con las intenciones del hablante, por medio del cual transmite algo de su estado mental, su actividad y la razón por la cual se habla" que no necesariamente puede estar explícito.

Las funciones participativas

Diversos estudiosos coinciden en destacar que la lengua, además de las funciones comunicativas, cumple un rol fundamental en la representación de las relaciones colectivas y grupales. Además de las alusiones de Tejerina (1992), König (2000: 2) reafirma ese aspecto cuando dice que "la lengua desempeña un papel fundamental en la constitución de la conciencia del grupo y la simbolización de la identidad colectiva" y en la contribución de la integración social; Ninyoles (1972: 11) señala que el lenguaje es "un poderoso factor de integración social"; Cipitria (2002: 5), dice que la lengua "permite establecer entre sus hablantes fuertes vinculaciones identitarias" y que puede convertirse "en un diacrítico diferenciador capaz de jugar un importante papel a la hora de generar identidades y dirimir fronteras entre grupos" (*op. cit.:* 8).

Esos aspectos o rasgos que la lengua media en su representación de las relaciones grupales apuntan a la función simbólica. En otras palabras, la lengua puede convertirse en un símbolo que representa o identifica a un grupo determinado; por lo tanto, su concreción puede implicar la identidad, la integración y la participación de quienes la usan o bien la separación y diferenciación de quienes no la usan. Estos distintos aspectos, que implican la función simbólica, exigen considerar entonces algunas funciones específicas directamente relacionadas con ella, de acuerdo a los distintos contextos socioculturales.

En esa perspectiva, algunas funciones socioculturales, que refieren a la acepción anterior, aludidas por Martín Rojo (1995)¹⁰ en estudios

10 Martín, Rojo, L., (1996) "Language y género. Descripción y explicación de la diferencia", en Signos. Teoría y práctica de la educación, N° 16, Gijón. Citado en Lomas (1999)

relacionados con las funciones de la lengua en grupos juveniles, citados por Lomas (1999: 197-198), constituyen una referencia utilísimas. Éstas son:

(i) Función identificadora: La utilización de una determinada variedad de habla permite al individuo distinguirse de otros individuos por su forma de habla y paralelamente, asemejarse a aquellos que se consideran integrantes del mismo grupo" ... A través de distintas identificaciones, el individuo construye su identidad: ser joven y no viejo, mujer y no varón; "bacaladero" y no "heavy", ser "niño bien" y no "macarra", ser de clase media y no de clase baja.

(ii) Función delimitadora: permite al hablante reconocer y delimitar su grupo social. La existencia de unos rasgos y usos lingüísticos peculiares que caracterizan a los distintos grupos sociales permiten el reconocimiento de estas unidades sociales tanto desde el interior como desde el exterior.

(iii) Función de confrontación o exclusión: las variedades permiten así la expresión de las diferencias, encarnan lo que los individuos creen que tienen en común y de diferente. Aquellos que no participan de un dialecto social se sentirán excluidos cuando sus hablantes lo utilicen, y no sólo por las dificultades de intercomprensión. Este sentimiento de exclusión explica la aparición de reacciones de rechazo y, entre ellas, de juicios evaluativos o prejuicios lingüísticos. Los prejuicios son el exponente del efecto retroactivo que desencadena toda variedad, al que llamaré función estigmatizadora, porque señala y excluye a sus hablantes, proyectando una imagen negativa tanto de la variedad como de sus hablantes.

(iv) Función privatizadora: La creación de unidades léxicas que permiten referirse a aquellas realidades que son relevantes para el grupo y que conforman su universo propio permite la designación de lo propio y la coordinación de la acción grupal. Los valores crípticos que suelen atribuirse a estas variedades pueden así, entenderse como subfunción dentro de este valor particularizador.

(v) Función liberadora: Si las variedades permiten la expresión de una realidad distinta, de unos valores sociales y culturales alternativos, si conforman y organizan las creencias y valores de los individuos, la imposición de una variedad distinta supone mucho más que la modificación de un hábito lingüístico. Ante esta imposición se generan actitudes de rechazo y de resistencia. Sin embargo el mantenimiento de estas variedades, asociadas a su contexto social y cultural puede ser compatible con el uso de otras variedades en otros contextos, siempre que las primeras sean tomadas como base y sobre ellas no se proyecten los prejuicios que poseen otros sectores de la sociedad, casi siempre dominantes. La existencia de variedades pone de manifiesto tanto la diversidad social como los conflictos sociales.

Estas son sólo algunas funciones de carácter participativo. Desde la perspectiva sociocultural diversa y dinámica, una lengua puede presentar otras que dependerán de los contextos sociales y culturales específicos de sus usuarios.

Además, es importante destacar otro aspecto relacionados con estas funciones que se desprenden de lo que dice Cipitria (2002: 10) que “la utilización de una lengua constituye un acto pleno de sentido que, al existir toda una serie de motivaciones y disposiciones simbólicas que permanecen en primera instancia ocultas, puede ir mucho más allá del ejercicio comunicativo”; esto es, que la trascendencia metacomunicacional de la lengua implica valoraciones. Es decir, las distintas funciones destacadas obedecen a ciertos valores que motivan o disponen a los hablantes a usar la lengua con esas funciones.

Las valoraciones de la lengua

Con las valoraciones se retoma la segunda dimensión de la lengua destacada por Fishman (1995) y Tejerina (1992): la dimensión objetual o valorativa, que tiene que ver con los sentimientos y creencias de las personas sobre la lengua, y sobre la “imagen social” de la lengua.

Siguiendo la línea argumentativa que ofrece Tejerina, la “imagen social” de la lengua se puede definir como la representación de la lengua socialmente construida que está compuesta por conocimientos, percepciones, opiniones, actitudes, valoraciones, etc. (*op.cit.*: 57). Tal definición permite constatar que las valoraciones están relacionadas con las actitudes y otros elementos constitutivos de la imagen social. Por consiguiente, las valoraciones tienen que ver con los comportamientos lingüísticos y con las actitudes hacia la lengua “en la medida que dichas valoraciones pueden llegar a funcionar como motivaciones para el aprendizaje, la utilización o el abandono de determinadas prácticas lingüísticas” (*op. cit.*: 57). En otras palabras, la construcción de la imagen social de una lengua en particular dependerá de los valores que se le asignen a esa lengua en un contexto sociocultural específico, y, a su vez, la imagen social determinará, las motivaciones e intereses, por consiguiente, las actitudes y comportamientos con relación a la lengua influyen en su vigencia.

En esta línea argumentativa el contexto sociocultural es importante, porque es en él donde se dan las relaciones valorativas entre los usuarios y la lengua que pueden estar referidas a su carácter instrumental, a su carácter simbólico o participativo y a su carácter político (Tejerina 1992).

Las valoraciones, según Tejerina, se pueden describir en tres esferas fundamentales:

(i) Las valoraciones pragmáticas, que “se refieren a las consideraciones que sobre la lengua como medio de, o medio para alcanzar un fin, hacen los actores sociales. Se refieren a la utilidad, la necesidad, la obligatoriedad, etc., de la lengua”. Estas valoraciones pragmáticas se remiten a las diferentes funciones de la lengua: comunicativa, participativa o simbólica y política”, énfasis en la necesidad utilitaria. (*op. cit.*: 57-58)

(ii) Las valoraciones en términos de prestigio implican el sentimiento, el deseo de poseer la lengua como símbolo de algo, puede ser de estatus social [...] El prestigio social remite a dos aspectos que en la realidad están muy relacionados: la consideración hacia la lengua de un grupo que funciona como grupo de referencia y el reconocimiento del poder social de dicho grupo, poder social que puede variar en términos históricos como en los distintos contextos sociales en un mismo periodo histórico [...] El prestigio social hace referencia al poder social y al reconocimiento del poder social de la lengua. Poder que puede venir definido en términos lingüísticos, en términos sociales y/o en términos políticos. (*op. cit.*: 58-59-60)

(iii) Las valoraciones políticas pueden venir expresadas a través de discursos muy variados, pero estos discursos hacen referencia a las tres funciones o vertientes principales de la lengua. Puede haber valoraciones políticas que hacen mención a la lengua como instrumento de comunicación, [...] como símbolo de pertenencia a una colectividad, y ponderaciones políticas sobre la función política de la lengua. (*op. cit.*: 60)

Lewin (1996), por su parte, enfatiza en el valor multifuncional de la lengua. Expresa que una definición de ese valor multifuncional debe hacerse sobre bases empíricas y contextos específicos. En otras palabras se debe distinguir la función considerando “el evento discursivo como una unidad social de la actuación en el proceso de interacción” (*op. cit.*: 106)

En relación con la multifuncionalidad del valor de la lengua destaca dos valores: (i) “el valor ideológico de la lengua como marcador étnico; es decir, como símbolo diferenciador y constitutivo de la etnicidad”; (ii) el valor retórico de la lengua como recurso interpretativo y elemento consubstancial de la cultura. (*op. cit.*: 111). El valor ideológico de Lewin, aunque está centrado en lo étnico, está relacionado con las valoraciones de prestigio político de Tejerina en el sentido que ellos connotan ideologías de poder social y político. El valor retórico de Lewin y las valoraciones pragmáticas de Tejerina apuntan al discurso, a las actuaciones lingüísticas con finalidades concretas.

El rol mediático y los valores multifuncionales de la lengua describen el hecho de que cumple una diversidad de funciones y de acuerdo a ellos tienen también una diversidad de valores. Tal diversidad de funciones y valores provienen de la actuación lingüística y de la actitud

hacia la lengua que tienen los usuarios en variados contextos socioculturales específicos, que son dinámicos y cambiantes.

Finalmente, Lewin destaca dos aspectos importantes relacionados con los valores de la lengua, que son útiles para algunas referencias posteriores de este estudio: el valor o “carácter ideológico del idioma puede o no, dependiendo del contexto, ejercerse en la lengua simbolizada” y el valor retórico puede debilitarse cuando existe la amenaza de una cultura, ya que ello constituye “un condicionamiento de las formas de interpretación”. Por eso concluye el autor, “a veces la defensa del idioma se convierte tanto en un recurso simbólico de diferenciación, como una estrategia para conservar el control de su función retórica” (Lewín 1996: 111).

Lengua, identidad, etnicidad, nacionalidad y nacionalismo

En este apartado no se entrará a reflexionar sobre los distintos y muchos aspectos teóricos que implican tales conceptos. Aquí interesa principalmente delinear el rol o la relación que juega la lengua en la identidad, en la etnicidad, nacionalidad en el Estado y en el nacionalismo.

A) Lengua, identidad, etnicidad y nacionalidad

Para ver la relación de la lengua con la identidad, en primer lugar hay que tener presente lo que es una lengua. De acuerdo a lo que se ha expuesto en los párrafos anteriores se puede decir que la lengua es un medio de interacción comunicativa y un medio de representación colectiva que tiene una sociedad humana particular, cuya funcionalidad mediática comunicativa y representativa dependerá entonces de los contextos sociales específicos en donde se desenvuelven sus usuarios (Fishman 1995, Tejerina 1992, König 2000, Cipitria 2002, Lomas 1999, Lewin 1996).

En segundo lugar, interesa una definición de identidad. Los aportes de Giménez (1999), al respecto, desde una perspectiva cultural y “de una teoría de los actores sociales” permiten un referente pertinente y operacional que ayudarán a comprender mejor la etnicidad y la nacionalidad. Giménez, siguiendo a Habermas (1987)¹¹, dice que la identidad es un atributo de una “unidad distinguible”; es decir, es lo que permite distinguir a un objeto o a una persona de los demás, porque posee algo

11 Habermas, Jürgen (1997) Teoría de la acción comunicativa. Vol. I y II. Madrid: Taurus. Citado en Giménez (1999).

distinto diferente, sin el cual no podría ser distinguido. En las personas tal distinción o distinguibilidad, no sólo debe provenir de la autopercepción, sino que “tiene que ser reconocida por los demás en contextos de interacción y de comunicación” (*op. cit.*: 3), lo que el autor llama también “identidad cualitativa”. Una segunda dimensión de la identidad es la durabilidad, la persistencia, su continuidad en el tiempo, en el espacio y en una diversidad de situaciones reflejada en rasgos y atributos que no cambian. La tercera dimensión, que destaca Giménez, es la valórica. La identidad como valor permite al individuo organizar su relación con el entorno y la búsqueda de su reconocimiento por los demás (*op. cit.*: 16).

De acuerdo a esta perspectiva, la identidad es un atributo que en las personas implica distinción o distinguibilidad como unidad, que tiene una continuidad y una valoración autoreconocida y reconocida por los demás. Este atributo es producto de un proceso dinámico que se construye socialmente (Cipitria 2002) como también refiere Pujadas (1993: 55):

En la construcción de la identidad individual el factor más dinámico y activo surge de las interacciones cotidianas que generan la internalización de el/ os sistemas/ a de actitudes y comportamientos. Esta dimensión experiencial directa conjugada con los valores, las representaciones explícitas, inculcadas a través de la socialización primaria, generan un proceso constante de elaboración categorizadora práctica que en definitiva, definen tanto la posición del individuo en frente a la sociedad como contribuyen a la construcción de la propia identidad.

Por lo tanto, la identidad, y sus dimensiones, es un atributo derivado de una permanente retroalimentación selectiva que hacen las personas en la experiencia cotidiana de acuerdo a contextos sociales específicos.

Algunas inferencias importantes que derivan del deslinde de la identidad que hay que tener presente con relación a la lengua están referidas a: (i) la lengua como el medio interaccional en el desarrollo del ser social del hombre, es uno de los elementos para la distinción, para la continuidad y para el valor de su identidad entre los demás, entre la colectividad, porque es allí donde la construye, pero no lo define ni es el rasgo más importante (May 2000); (ii) la lengua puede tener o no un función central en las adscripciones identitarias de un individuo que dependerán de las diversas interacciones sociales en las que se involucra y de las valoraciones que le asigne; y, (iii), en la construcción de la identidad individual puede jugar un papel central una lengua o varias lenguas dependiendo de la historia sociolingüística del usuario.

Con respecto a la relación de la lengua con la etnicidad y la nacionalidad cabe primero precisar que la etnicidad proviene de etnia y

nacionalidad de nación. Etnia y nación guardan relación con un grupo social, una colectividad. La etnia o grupo étnico es una unidad u organización sociocultural, “más sencilla, más pequeña, más localista” (Fishman 1972: 3), que se halla “disociada real o simbólicamente de su territorio ancestral por desplazamiento forzado, por despojo o por la reformulación jurídica de su relación con la tierra en términos instrumentales y no ya en términos simbólico-expresivos”, es “una nación desterritorializada (generalmente minoritaria) marginalizada y discriminada” (Giménez 1998: 7-10). La nación es, según Fishman (1972: 5), “una unidad político-territorial” abarcada por una nacionalidad particular. Coincidiendo en parte, Giménez (1998: 8-9) enfatiza, además, el carácter de colectividad cultural ligada a un territorio y a una lengua. Este mismo autor agrega que “la nación y la etnia comparten el mismo contenido cultural, salvo la relación con el territorio”. “Ambos son comunidades culturales que comparten una denominación común, mitos de origen, una lengua propia o adoptada, una historia también común, una cultura distintiva y un sentido de lealtad y solidaridad”. Por consiguiente, una etnia puede coincidir con una nación. En estas identidades grupales la lengua es un componente más dentro de otros en el contenido cultural del grupo étnico o del grupo nacional. En otras palabras, la lengua es un referente cultural, tanto en la nación con territorio como en la “nación desterritorializada”. Por lo tanto, la etnicidad referida como la identidad étnica de un grupo o como identidad cultural (Appel y Muysken 1996) y la nacionalidad, como la identidad de una nación, tienen a la lengua como un elemento más que puede ser central en la construcción de su distinguibilidad, continuidad y valoración, pero no de forma definitiva incluso no necesaria (May 2000: 372).

Lo que hay que tener claro, según Moreno (1998) es que la lengua y la identidad no son realidades consustanciales o, en términos de Appel y Muysken (1996: 36), “no existe relación necesaria y categórica entre lengua y etnicidad”, ya que ninguno de las dos son globalidades monolíticas, lo que se extiende también a la relación con la nacionalidad.

Giménez (1998) agrega además, que lo que importa en la explicación de la etnicidad o identidad grupal “no es tanto el contenido cultural de la identidad considerado aisladamente, sino los mecanismos de interacción que, utilizando cierto repertorio cultural de manera estratégica y selectiva, mantienen o cuestionan las fronteras colectivas” (*op. cit.*:17). Es en esta utilización selectiva y estratégica de parte o de algunos referentes culturales, para demandar, mantener o cuestionar las fronteras colectivas, donde la lengua puede desempeñar un rol fundamental. Esta misma importancia, por consiguiente, tiene la lengua en la nacionalidad o identidad nacional.

La importancia de la lengua en la configuración de las identidades colectivas radica en el hecho de que propone modelos de mundos, un código que compendia una visión de mundo; “tiene una connotación ancestral enlazada con el mito de los orígenes, con la vida y con la muerte”; “es considerada como herencia de los antepasados de la comunidad y, por lo tanto, estrechamente ligada con la tradición” (*op.cit.*: 20).

B) Lengua y Estado

Tomando el aporte de Giménez (1998: 6), el Estado es “una entidad jurídico política que tiene por función esencial proporcionar a sus ciudadanos protección frente a la inseguridad interior y a la agresión exterior”. Tal entidad tiene una soberanía política sobre un territorio definido; “detenta el monopolio del uso legítimo de la fuerza”; “tiene una jurisdicción sobre un conjunto de ciudadanos cuya lealtad está orientada al mismo estado”. May (2000: 369) también apunta al mismo aspecto agregando que “hay ventajas obvias que ayudan a explicar su ascendiente continuado. Libera a los individuos de la tiranía de comunidades estrechas, garantiza su autonomía personal, la igualdad y la ciudadanía común y mantiene la base de un estilo de vida colectivamente compartido” y, por su parte, Fishman (1972: 25), desde una mirada crítica de la libertad y de los derechos del individuo, expresa que “invalida los derechos y los deseos de los habitantes, absorbiendo sus intereses divergentes en una unidad ficticia, sacrifica sus varias inclinaciones y deberes a la demanda más alta de la nacionalidad y machaca todos los derechos naturales y todas las libertades establecidas con el fin de justificarse”.

Relacionando Estado con nación, se pueden hallar que una nación coincide y cree su propio Estado; entonces se habla de la nación-Estado o como se ve en la mayor parte del mundo, la existencia de Estados modernos multinacionales o plurinacionales, multiétnicos o pluriétnicos o una combinación de ambos (Giménez 1998; Fishman 1972). De esta situación también derivan los Estados plurilingües o multilingües (Vila 2002; Fasold 1996).

La importancia de las referencias sobre el Estado, en adelante Estado-nación, han sido necesarias para comprender las imposiciones y consecuencias socioculturales que acarrearón su imposición sobre una realidad multiétnica y multilingüe, sobre todo en los contextos latinoamericanos y, en particular, en el espacio de este estudio.

Según Baud y otros (1996), con el aporte de otros autores, la construcción de los Estados-nación modernos en América surgió en la etapa de post independencia de la colonia española. Se inician, primero, con la

consolidación política y militar del Estado y el principio jurídico de ciudadanía, en cuyo proceso pudieron jugar diversos factores: expansión de la economía capitalista; surgimiento de la división laboral industrial y diferenciación social; factores socioculturales, como el uso de idiomas minoritarios o en general la etnicidad (que implica nombre, territorio, lengua, solidaridad mutua, cultura). Los nuevos Estados-nación de América Latina en su formación soslayaron la etnicidad como elemento prioritario, aspiraban sólo a “la consolidación del poder estatal sobre el territorio y consideraban automáticamente a los súbditos libres como ciudadanos, sin tener en cuenta el origen, el idioma, la cultura, la religión o el color de la piel” (*op. cit.*: 78). El segundo elemento constitutivo, es la consolidación de una comunidad de intereses de ciudadanos tal dimensión tiene el matiz idealista de una comunidad civil por excelencia conllevando una teoría incorporadora, que en la realidad fue desbordada por las exclusiones basadas en la clase social, género, procedencia y por la etnicidad. El tercer elemento de la constitución estatal latinoamericana es la unidad nacional en sentido subjetivo, donde juega un papel importante la identidad nacional. Esta unidad nacional implicó la conversión en una entidad cultural reconocible, de carácter sociopsicológico, que se impone sobre otras referencias colectivas como, por ejemplo, sobre las etnias o naciones desterritorializadas.

En consecuencia, como Baud y otros (1996), Giménez (1999), Fishman (1972), Blommaert (2003) señalan, las connotaciones autodefinitorias de las naciones-Estado implican un proyecto de homogeneización cultural con los supuestos de un estado, una nación, una cultura, una lengua, donde la identidad nacional está sustentada en una historia colectiva, pasada o por construir, y en la construcción de referentes simbólicos explícitos, destacándose la lengua nacional (Baud y otros 1996: 80). En América Latina, específicamente en el cono sur (Argentina, Chile y Uruguay) “la ideología de la homogeneidad étnica y la negación de las diferencias étnicas constituyeron las directrices en la formulación de la identidad nacional” (*op. cit.*: 115)

Según May (2000: 370), la imposición o universalización de la lengua nacional en aras de esa homogeneización cultural, “se evidencia con el tiempo por el reemplazo de un número grande de variedades lingüísticas habladas dentro de las fronteras del Estado nación por un idioma nacional común”, que implican legitimación e institucionalización del idioma escogido. Esta legitimación busca “el reconocimiento formal otorgado al idioma, de manera constitucional, por el Estado nación”. La institucionalización, es el proceso “por el que el idioma llega a ser aceptado en una gama amplia de dominios sociales, culturales y

lingüísticos o contextos formales e informales”, por consiguiente, lenguas y culturas minoritarias son desterradas. En esa perspectiva las intervenciones o estrategias para tal efecto significó el establecimiento de políticas lingüísticas asimilacionistas, de estatuto jurídico diferenciado y de no intervención (Argentina, Chile y Uruguay); todas en desmedro de las lenguas indígenas o minoritarias (Chareille 2002).

C) *Lengua, nacionalismo y racismo*

El surgimiento o la constitución de un Estado-nación como una comunidad cultural políticamente independiente no sólo implicó acciones institucionales y jurídicas, “sino también involucra su propio sentido de la memoria histórica como forma de legitimación de la nueva nación”; de ahí la aparición del nacionalismo “como expresión de conciencia y defensa cultural de dicho pasado étnico” (Gutiérrez 2002: 1) o como una reacción afirmativa, de activismo partidario y promotor de una identidad nacional, para defender o atacar una alteridad nacionalista antagónica (Esteva 2003: 340), que implica “la más elaborada e inclusiva organización de creencias, valores y comportamientos que las nacionalidades desarrollan a nombre de su propio interés” (Fishman 1972: 4).

Entonces, en tanto movimiento o ideología cultural, el nacionalismo “usa mitos y símbolos para proveer a la comunidad que busca autonomía política una identidad cultural propia”, generando la acción colectiva y la movilización popular (Gutiérrez 2002: 1). La lengua con su función simbólica puede ser entonces un elemento constitutivo crucial, ahora de una ideología concientizadora, integradora, defensiva y de lealtad de una identidad nacional: el nacionalismo (Tejerina 1992; Blommaert 2003; Baker y Prys 1998).

Sin embargo, aunque a menudo se asocia la lengua como un elemento crucial en los movimientos nacionalistas, no es esencial para la sobrevivencia y crecimiento de la identidad nacional, (Baker y Prys 1998). Puede ser parte de un racimo de rasgos identitarios básicos de una identidad nacionalista o sólo ser una herramienta de democratización y de estrategias gubernamentales (Blommaert 2003).

Otros aspectos que interesa destacar con relación al nacionalismo, que pueden tener incidencia en la materia central de este estudio y que se aludirán más adelante, están relacionados con el tipo de nacionalismo y una de sus consecuencias: el racismo. Esteva (2003: 337), atendiendo al origen y al devenir histórico particular, distingue dos tipos de nacionalismo: (i) el nacionalismo del Estado-nación y, (ii), el nacionalismo de las naciones sin Estado o “nacionalismo de liberación”. El que interesa

destacar aquí es el nacionalismo del Estado-nación o nacionalismo estatal, que corresponde al Estado impuesto sobre una nación o varias naciones, aunque el segundo no deja de tener importancia desde la perspectiva de la cultura dominada. Una detenida atención sería ociosa, ya que escapa a los objetivos planteados y por cuanto su concreción, al menos en forma explícita y hasta donde se conoce, no tienen referencia en el contexto de estudio.

El nacionalismo del Estado-nación, según Esteva (2003), es de carácter represivo, ya que a menudo utiliza la violencia frente a la amenaza de disolución de la identidad nacional. "Expresa la expansión territorial sobre otras" y "representa un esfuerzo histórico, generalmente coactivo y producto de enfrentamientos internacionales, de asimilación de las identidades incorporadas al estado, pero nacional étnicamente diferenciadas de éste". Otros aspectos o rasgos propios que se destacan de este nacionalismo es constituir "un sistema de identificación activa con un programa político específicamente destinado a exclusivizar lo propio". Por lo tanto, toda oposición a lo considerado parte de su identidad nacional, se convierte en un antagonico identitario hostil, entre más antiguo mejor, ya que activa y moviliza a la población adscrita, reforzando su legitimación. De ahí que su vigencia y ejercicio "requiere constituir un enemigo o ente hostilizable". En otras palabras, lo que guía a este nacionalismo es la dominación que se expresa en la absorción asimilacionista de las culturas minoritarias en su interior por la cultura del Estado. Con ese afán, sobre todo cuando implica anexiones territoriales, despliega una suerte de "colonización interna" expresada en la imposición de un sistema legal o jurídico; en la introducción de funcionarios estatales; imposición de una educación en la lengua oficial, de los intereses que reflejan su identidad y de la magnificación de su historia que incluye la "descodificación de la cultura y de la identidad nacional sometida" (*op. cit.*: 339-352).

El mismo Esteva refiere que este nacionalismo impuesto sobre poblaciones culturales nativas es acompañado por el racismo. El racismo entendido como una ideología esencialista, herencia del colonialismo, que manifiesta una doble valoración diferenciadora: (i) biológica y (ii) cultural, de civilizaciones desiguales. Esta diferenciación dialéctica del racismo expresa la negación de la alteridad, como una identidad negativa con "estereotipos destinados a mostrarle como inferior en el discurso inherente a la evaluación que se hace del sujeto" (*op. cit.*: 374- 380).

En esa perspectiva, el nacionalismo racista del Estado nación no sólo impondrá una integración asimilacionista, sino también una mentalidad desvalorativa e inferiorizadora de los referentes culturales de la alteridad dominada en donde la lengua puede ser uno de los referentes más perjudicados.

Diversidad cultural y lingüística

La realidad actual que ofrece el panorama lingüístico mundial, de acuerdo a los avatares históricos específicos, es una composición multilingüe de los Estados (Bastardas: 1996). De esta situación no escapan los países latinoamericanos, donde se da la coexistencia de las lenguas indígenas y del castellano, como es el caso de Chile.

La situación multilingüe del norte de Chile constituye un *continuum* sociohistórico de imposición y fragmentación. Es decir, sobre la región relacionada con este estudio, además de la imposición colonial y republicana peruana castellanizante, se impuso una nueva fragmentación territorial y un proceso más profundo de integración y asimilación ideológica y cultural: la imposición implícita de una política lingüística castellanizante, producto de una anexión territorial a Chile, un tipo de imperialismo según Fasold (1996), con el consiguiente proceso chilenizador cargado de una ideología nacionalista, en donde “las relaciones de dominación o dependencia que han caracterizado siempre el contacto entre los hablantes de lenguas vernáculos y los hispanohablantes han contribuido al estancamiento de estas lenguas” (López y otros 1984: 13). Por consiguiente, para caracterizar y comprender la vigencia y las tendencias actuales que sigue el aymara en este sector, es necesario tener presente algunos conceptos teóricos de los estudios sociolingüísticos en un contexto multicultural y multilingüe.

Lenguas en contacto

El contexto multicultural y multilingüe está dado por la coexistencia de la lengua aymara como lengua dominada con la lengua castellana como dominante. Ello compone una situación de heterogeneidad lingüística en la región de estudio. En ese marco se puede hablar de una comunidad de habla con “la gente que habla una lengua minoritaria dentro de un contexto de lengua mayoritaria” (Baker 1997: 67).

En esta perspectiva, es imprescindible comenzar con una definición de los términos con los cuales se aludirán constantemente a la lengua aymara y a la lengua castellana. A la lengua aymara se aludirá también como lengua minoritaria aludiendo “a que cuenta con un número relativamente pequeño de hablantes que viven dentro del dominio de otra lengua extendida, cuyo conocimiento suele ser necesario para participar plenamente en la vida social” (Romaine 1996: 53); como lengua indígena, por su calidad étnica como expresión de los aymaras y como lengua vernácula aludiendo al hecho de que es lengua originaria de la zona, aunque el término “apareja una connotación de menos

prestigio" (Escobar 1972: 85). Al castellano se hará referencia como la lengua mayoritaria, hablada por la mayoría de la población, como lengua dominante y lengua oficial, entendiéndose con esta última denominación a la lengua "en que se difunden las disposiciones del gobierno, se ejecuta el trámite estatal, la administración de justicia y de enseñanza regular de la escuela. Su estatus suele ser fijado por ley expresa o en el texto constitucional y su hegemonía se traduce en la disposición, reconocida por los usuarios, de una gramática y escritura formalizadas, así como en su empleo para la difusión de periódicos, libros, revistas, etc". (op cit: 85).

En este contexto de contacto de lenguas hay que tener presente no sólo las relaciones de poder que subyacen a la relación de lengua dominante y lengua dominada, sino también la mediación del discurso hegemónico a través de la lengua indígena o subalterna (Hamel 1988: 48). Además, según Díaz-Couder (1997), basado en sus estudios sobre las lenguas indígenas de México, se pueden hallar, desde la perspectiva de la lengua dominada, realidades o comunidades lingüísticas diversas, según la dinámica sociocultural particular condicionadas por factores económicos, políticos y geográficos, esto es: (i) "comunidades de persistencia lingüística"; (ii) "comunidades de mantenimiento lingüístico"; y, (iii) "comunidades de desplazamiento lingüístico" (op.cit.: 8). Estas realidades pueden conllevar algunos aspectos como el conflicto lingüístico, las valoraciones de la lengua indígena, la elección de una de las lenguas en contacto y la lealtad lingüística.

Conflicto lingüístico

Si tomamos la definición de conflicto lingüístico no como "una lucha entre lenguas, sino entre grupos diferenciados por factores socioeconómicos étnicos y/o socioculturales" (Hamel 1988: 52), debemos tomar en cuenta entonces que hay un conflicto lingüístico que subyace a la relación entre la cultura dominada, subordinada y la cultura nacional dominante. En ese mismo sentido lo reafirma Ninyoles:

Al hablar de "conflicto lingüístico" tratamos de un caso específico de conflicto social en el que las diferencias idiomáticas pueden convertirse en símbolo fundamental de oposición. Aunque no siempre, el fenómeno suele incidir en diferencias de clase y status; y el idioma constituye el elemento de cohesión primaria que agudiza la conciencia y clarifica la visibilidad de aquellas diferencias. (1972: 20)

En todo caso, la oposición o resistencia a la lengua dominante dependerá de los contextos socioculturales y de las valoraciones que se le asignen a la lengua indígena.

Las actitudes hacia la lengua

Son numerosos los estudios sobre la actitud de los hablantes hacia la lengua y determinadas variedades. No obstante, aquí se describirán algunos aspectos relevantes que tienen relación con el diagnóstico del aymara, finalidad de este trabajo.

Antes de definir las actitudes, interesa revisar tres aspectos. En primer lugar, que existe un enfoque mentalista que ve la actitud como una disposición mental, como un estado interno, y un enfoque conductista que ve la actitud simplemente como una respuesta o reacción a un estímulo (Fasold 1996, Moreno 1998; Appel y Muysken 1996) y aunque la tendencia es la mentalista, el investigador opta por considerar ambos enfoques, ya que su estudio ha implicado metodologías relacionadas con ellas. En la perspectiva conductista se ha usado la observación directa (Appel y Muysken 1996; Moreno 1998) y en la perspectiva mentalista, aunque implica metodologías más complejas, se ha usado el cuestionario y la entrevista, en donde la información sobre las actitudes depende de lo que digan los propios informantes. Esto último señala también el punto débil del enfoque mentalista, de ahí que se rescata la complementariedad con la observación directa de las conductas observables. En segundo lugar, se refiere a los componentes, relacionados con lo afectivo (valoraciones y sentimientos) cognitivo o cognoscitivo (conocimientos saber y creencias) y conativo (acción, conducta) de la actitud en general (Fasold 1996; Moreno 1998). El énfasis de estos componentes en el estudio de la actitud dependerá del contexto sociolingüístico particular, del propósito de los participantes y de éstos mismos (Moreno 1998). En tercer lugar, el estudio de las actitudes lingüísticas apuntan generalmente al estudio de las actitudes hacia la lengua misma; sin embargo, ésta se puede ampliar a "las actitudes hacia los hablantes de una lengua o dialectos particulares" (Fasold 1996: 231).

De acuerdo al último aspecto, se puede definir entonces, tomando algunos aportes, que las actitudes hacia la lengua son todos los comportamientos sociales relacionados con la lengua, con el uso que de ella se hace y con los hablantes de las variedades lingüísticas (Apaza 2000; Moreno 1998; Fasold 1996).

Existe, como dicen Appel y Muysken (1996: 30), la idea subyacente en la sociedad "que los grupos sociales (o étnicos) adoptan determinadas

actitudes hacia otros grupos según sus diferentes posiciones sociales". A menudo esas relaciones se reflejan en las actitudes de los hablantes hacia las lenguas y sus usuarios.

En un caso de imposición de una lengua, acarrea la adopción de una actitud hacia la lengua originaria "que puede expresarse en términos de resistencia o de adopción de otra lengua", en donde cabe que la aculturación del hablante con el desplazamiento de su propia lengua "son provocadas y hasta obligadas como consecuencia de la desigualdad social, discriminación racial, el relegamiento de los derechos fundamentales entre otras causas" (Apaza 2000: 124).

Apaza (2000), mencionando a Lastra, expresa que "existen dos factores socioculturales que determinan las actitudes hacia la lengua: La estandarización y la vitalidad" (121). La estandarización definiría conductas porque posee normas de uso codificados y aceptados por el grupo, sin embargo, es un aspecto que está referido a una lengua escrita. Por consiguiente, el segundo factor ofrecería una perspectiva más pertinente para el caso en estudio. La vitalidad lingüística definida "por el número de hablantes y al uso de la lengua en múltiples funciones" (*op.cit.*: 121). Entre más amplia y más importante sea la gama de funciones para los hablantes de una lengua, más alta será su vitalidad. Este alcance puede complementarse con la definición entregada por Giles (1977)¹², tomada de Appel y Muysken (1996:52), pues señala que la vitalidad lingüística "es lo que hace susceptible de comportarse como entidad colectiva diferenciada y activa en situaciones intergrupales" a un grupo. De tal suerte que la sobrevivencia de una minoría lingüística depende en cierta medida de si su vitalidad lingüística es escasa o amplia. La vitalidad lingüística depende de factores de estatus, del peso democrático y del apoyo institucional.

Las valoraciones de la lengua indígena

En la relación de una lengua dominada y de una dominante hay que tener presente un aspecto constitutivo fundamental: "el conjunto de valoraciones y representaciones que existen acerca de las lenguas y la relación entre ellas" (Hamel 1988: 56). Las valoraciones como ya se ha dicho están relacionadas con las actitudes, con los sentimientos y con la preferencias. En esta perspectiva, Ninyoles (1972: 46) expresa que generalmente la gente tiende a suponer "que existe algún tipo de calificación

12 Giles, H. (1977) "Towards a theory of language in ethnic group relations", en Giles y Saint-Jacques (eds.). Citado en Appel y Muysken (1996).

intrínseca que distingue para bien o para mal, unos idiomas de los otros” haciéndose más evidente y agudo en situaciones conflictivas. Por lo tanto, en esta situación, las actitudes de los hablantes hacia las variedades lingüísticas, la mirada valorativa, positiva o negativa, que éstos tienen de la propia lengua indígena determinan su relación con la lengua minoritaria. La experiencia recogida en México por Hamel (1988), al respecto, refiere una situación que puede ayudar a comprender la situación del aymara en Chile y sus detentores en el contexto de estudio:

Existe la conciencia en los grupos indígenas de que las formas tradicionales de comunicación, adquiridas históricamente y vinculadas a las lenguas indígenas, ya no satisfacen el conjunto de necesidades comunicativas a las cuales ellos se enfrentan como grupo y como individuos. Estos patrones tradicionales obstaculizan el desarrollo socioeconómico y entran en contradicción con las actividades económicas, lingüísticas que los miembros del grupo desempeñan para satisfacer sus necesidades de reproducción. Existe en otras palabras, una fuerte presión basada en sanciones socioeconómicas, políticas y culturales para que los hablantes indígenas desarrollen un dominio suficiente de la lengua nacional. Como en estas nuevas situaciones comunicativas (organización política, trabajo, asalariado fuera de la comunidad, relación con instituciones del estado, etc.) dominan el español y patrones de interacción e interpretación distintos de los sistemas simbólicos tradicionales y conocidos, las experiencias adquiridas en la lengua indígena sirven poco o incluso obstaculizan el manejo aceptado, legítimo en el contacto de la lengua nacional. (*op. cit.*: 49-50)

Por lo tanto, el estado del uso actual de una lengua dominada debe explicarse considerando que los extremos valorativos lingüísticos “implican siempre una jerarquía y, por lo tanto, un desequilibrio” (Ninyoles 1972: 46) en una realidad en donde grupos sociales y culturales prestigiosos y dominantes dictan las pautas de las actitudes lingüísticas desde la lengua oficial considerada como legítima “otorgando beneficios de distinción social a quienes la utilizan de manera adecuada y sancionando a quienes usan otras variedades ilegítimas” (Lomas 1999: 201-202).

Elección de una lengua

La elección de una lengua en el contexto que se viene describiendo, puede explicarse por medio de dos teorías: (i) de la acomodación y (ii) de las preferencias.

Se podría entender como de perogrullo que los hablantes de una lengua dominada necesariamente se acomodan a los hablantes de la lengua dominante, lo que podría explicarse con la teoría de la acomodación. Sichra

(1999: 124) expresa que tal teoría “afirma que el comportamiento verbal de los individuos puede ser visto como una reacción ante el interlocutor. Se supone, en general, que con la elección de la respectiva lengua o variedad, lo que el hablante hace es adaptarse al interlocutor (convergencia), generando acercamiento lingüístico”. Sin embargo, la diversidad de situaciones interactivas dialógicas implicadas en una relación de lengua dominante y dominada, pueden generar otras reacciones, como la misma Sichra explicita. Un hablante con la elección de otra lengua o variedad puede establecer “el distanciamiento lingüístico, entendido como estrategia en la interacción” (divergencia) en donde la elección enfatiza la alteridad y la pertenencia a otro grupo o clase social (*op. cit.*: 124).

La teoría de las preferencias, además, ofrece un marco de referencia más amplio para comprender la elección de una lengua en el contexto bilingüe o multilingüe. Al respecto, Spolski (1992: 141-143) presenta una teoría de las preferencias, en términos de reglas de preferencias, de cinco casos. En los primeros dos casos, cuando un hablante (i) prefiere utilizar la lengua que mejor maneja en relación con el tema de que se trate o que (ii) prefiere utilizar la lengua que cree que su interlocutor conoce mejor con relación al tema de que se trate, la elección preferencial de una lengua depende del conocimiento y de la competencia expresiva de los hablantes, que pueden variar de tema en tema, de dominio en dominio dependiendo de la experiencia personal y del grupo involucrado. El caso (iii) es cuando el hablante prefiere utilizar la lengua que empleó la última vez para dirigirse a esa persona, que demanda más esfuerzo al hablante y depende del estatus absoluto o relativo de los implicados y de la teoría de la acomodación. El caso (iv) es cuando el hablante prefiere utilizar una lengua que incluye o excluye al interlocutor, dando importancia el hecho de que el interlocutor no entienda lo que se comunica. Y el (v) caso es cuando el hablante prefiere utilizar “la lengua que le asocia con el grupo social más ventajoso en una determinada interacción”, en donde la elección preferencial depende de las valoraciones ideológicas de ambos participantes y de los valores sociales generales.

Esta teoría, como el mismo autor lo dice, parte de la base que los individuos son bilingües y comparten las mismas lenguas y que las condiciones, de mayor o menor peso son complejas y variadas que implican tener en cuenta, en parte: (i) “la prominencia relativa de los distintos dominios” de interacción dialógica, (ii) el estatus de la lengua y de sus funciones, como de los hablantes y (iii), “los requerimientos funcionales inmediatos y específicos de cada situación” (*op. cit.*: 143).

En resumen, en el proceso de elección de una lengua, por acomodación o por preferencias, son determinantes los factores que pueden ser

sociológicos, psicosociológicos y antropológicos (Moreno 1998). A los factores sociológicos, además de los que aludieron los autores anteriores como la pertenencia a un grupo, el ámbito de uso, el estatus social de la lengua y de los hablantes, hay que agregar el factor generacional e instruccional (*op. cit.*: 243) y que entre o sobre éstos pueden ser más determinantes “las relaciones de poder entre los grupos involucrados” (Bobaljik 2001: 51). Entre los factores psicosociológicos que atañen más a las decisiones personales del hablante bilingüe, como la elección según la situación psicológica, la actividad comunicativa, la posibilidad de percepción de cambios sociales, el lugar y el tema tratado (Moreno 1998: 247), es importante tener presente que “al hacer la elección los hablantes realizan lo que podríamos llamar “actos de identidad”, de modo que eligen los grupos con los que desean identificarse” (Romaine 1994: 54). En tales casos, la distinción simbólica que conlleva el uso de una lengua puede ser más determinante para integrarse o distanciarse de un grupo, dependiendo de los contextos específicos de interacción dialógica.

Diglosia

Con relación al concepto diglosia es insoslayable considerar la definición clásica de Ferguson (1972) una situación en la que “dos variedades de una lengua coexisten en toda la comunidad y en donde cada una de ellas cumple una función determinada”¹³, y los aportes de Fishman (1995: 120) que extendió su significación de las variedades reconocidas en la relación multilingüe a la relación diferenciadora “que emplean dialectos, registros diferenciados o *niveles lingüísticos funcionalmente diferenciados de la clase que sean*” (énfasis del original). Lo central de estas definiciones es que aluden a una diferencia funcional que cumplirían dos lenguas o sus variedades que coexisten en un grupo determinado.

Otros autores como Hamel (1988); Baker (1997); Lomas (1999) y Albó (1999) aluden a las relaciones asimétricas, a las desigualdades que existen en la estructura social y que se reflejan en el uso de cada idioma. De tal manera que la diglosia como una relación funcional desigual de dos lenguas o variedades reflejaría esas diferencias y asimetrías. Específicamente Lomas explicita que:

En este desigual uso de las lenguas en contacto en una comunidad bilingüe están implicados factores culturales (cultura dominante / culturas

13 Ferguson, Charles (1959) “Diglossia”, *Word* 15 citado en Fasold (1996: 71)

devaluadas), sociopolíticos (grupos con poder/grupos sin poder, estatus y prestigio de una u otra lengua), lingüísticos (difusión de la lengua, número de hablantes...) y afectivos (lengua materna/ segunda lengua...). (1999: 210)

Lomas, además, enfatiza la importancia del ámbito en la distinción funcional que refleja la diglosia, ya que "a menudo en el ámbito público y formal la mayoría de los hablantes usan la lengua socialmente prestigiada mientras que en el ámbito privado e informal utilizan la lengua socialmente devaluada" (1999: 210). Es decir, este autor como los anteriores aluden a una lengua más prestigiosa, alta y más valorada y la otra de menos prestigio, baja y devaluada con ciertas funciones atribuidas para ciertos ámbitos o espacios de actuación. En esa perspectiva también Fasold, después de hacer un estudio comparativo de Ferguson y Fishman, presenta una definición que también incluye la relación funcional desigual de una lengua más valorada con otra menos valorada, pero con otros aspectos:

La DIGLOSIA AMPLIA consiste en reservar los segmentos más estimados del repertorio lingüístico de una comunidad (que no son los primeros que se aprenden, sino que se aprenden más tarde y más conscientemente, normalmente en la educación formal) para las situaciones que se sienten como más formales y distantes y reservar los segmentos menos valorados (que son los primeros que se aprenden, con poco o ningún esfuerzo consciente), los cuales pueden tener cualquier grado de relación lingüística con los segmentos más valorados (desde diferencias estilísticas hasta ser diferentes lenguas), para las situaciones percibidas como más informales e íntimas. (1996: 100, énfasis del autor)

Lo que se rescata de esta definición amplia es que señala que la diferencia funcional de los repertorios lingüísticos o variedades de lengua se relacionan con el orden y modo de adquisición de cada lengua y con "situaciones sentidas" que pueden ser más distantes y reservadas o íntimas. Es decir, hace depender la funcionalidad desigual de las lenguas a las situaciones sentidas como más o menos cercanas. Este aspecto que presenta Fasold es un aporte muy destacable e importante. Sin embargo, ello constituye también una especie de contradicción, ya que cabe aquí la pregunta ¿desde dónde se califica a uno de los segmentos como menos valorado? Porque, en el caso de que un hablante de una cultura minoritaria use su lengua materna minoritaria para una situación íntima, ¿no le está acaso asignando un alto valor?

En ese aspecto, Fasold y los autores anteriores con sus definiciones manifiestan un aspecto que para el investigador es discutible: la asig-

nación de menos prestigio, de menos valoración a la lengua minoritaria adquirida en primer lugar y en el hogar, ya que ello implica tomar en cuenta la reflexión anterior. Desde el punto de vista de la propia cultura, la lengua minoritaria cumple las funciones más importantes en la transmisión del acervo cultural aunque ello ocurra en el hogar o en otros espacios comunitarios a menudo considerados como informales con la connotación de menos valor.

Por otra parte, en las definiciones anteriores no se alude a contextos sociolingüísticos bilingües en donde un sector de la población minoritaria utiliza la lengua en todos los ámbitos o situaciones de la comunidad, mientras que otro sector minoritario dentro de la misma colectividad minoritaria alterna el uso de las lenguas dependiendo de situaciones comunicativas e interlocutores determinados. En esa perspectiva, el concepto de “diglosia de adscripción” de Rojo (1981)¹⁴ aludido por Lomas (1999: 210) es el más adecuado:

Se alude a contextos sociolingüísticos en los que las lenguas no coexisten en todo el ámbito de la comunidad y en la que a menudo un sector de hablantes utiliza una lengua en todos y en cada una de las situaciones de comunicación, mientras que el otro alterna el uso de una u otra lengua en función de la situación de comunicación y de los destinatarios.

Esta definición coincide con el punto de vista del investigador que concluye en denominar “diglosia estrática o sectorial” a tal situación, predominante en los grupos del estudio.

Bilingüismo

Las definiciones de bilingüismo son numerosas y parte de los autores citan a Bloomfield (1933)¹⁵ que lo define como “el dominio de dos o más lenguas igual que el de un nativo” y a Macnamara (1969)¹⁶ que se refiere a la cualidad de un hablante de poseer además de las habilidades en su

14 Rojo, G. (1981) “Conductas y actitudes lingüísticas en Galicia”. *Revista Española de Lingüística*, N° 11. Citado en Lomas (1999)

15 Bloomfield, L (1933) “Language”. New York: Holt. Citado en Appel y Muysken (1996: 11) y en Etxebarria (1995: 11)

16 Macnamara, J. (1969) “How can one measure the extent of a person’s bilingual proficiency?” en Kelly (ed.), citado en Appel y Muysken (1995: 11) y Macnamara, J (1967): “The bilingual’s linguistic performance: A psychological overview”. *Journal of Social Issues*, 23:2, citado en Etxebarria (1995:15)

primera lengua (hablar, entender, escribir, leer) alguna de las habilidades en la segunda lengua. Otras definiciones como las de Siguán y Mackey (1986), Lomas (1999) y la de Rubagumya (2001) son similares a la de Bloomfield. En la perspectiva de Macnamara se encuentra Moreno (1998) y Albó (1999) al tomar en cuenta los niveles de proficiencia¹⁷ o de las habilidades. Las dos referencias de los autores citados son dos extremos (Appel y Muysken 1996) que pueden ofrecer una gama de posibilidades; esto es, desde el más exigente llamado por algunos coordinado o equilibrado (Etxebarria 1995) hasta el menos exigente denominado pasivo (Albó 1999). La incidencia del uso de dos lenguas en el contexto central de este estudio, determinado por la relación de lengua dominante y dominada, en un hablante, además, puede llegar al caso de un semilingüismo en “donde se mezclan elementos de dos lenguas sin dominar ninguna” (*op.cit.*: 66).

Se puede decir entonces que el concepto es un término paraguas, que implica una serie de distinciones a nivel individual como a nivel social dependiendo de las dimensiones psicológicas o sociales que se consideren (Etxebarria 1995).

Y aún cuando en este estudio se harán más referencias al bilingüismo individual, conviene tener presente una definición del bilingüismo social o colectivo. Siguán y Mackey se refieren a él como “al hecho de que en una sociedad o en un grupo o institución social determinada se utilicen dos lenguas como medios de comunicación” 1986: 38). Y agregan más adelante que “la mayoría de las situaciones bilingües que encontramos en nuestro mundo contemporáneo se trata de la coexistencia en un mismo espacio geográfico y político de personas que tienen como primera lengua, lenguas distintas” (*op. cit.*: 39), aspecto importante a tener en cuenta en la caracterización del bilingüismo individual y local de este texto.

Tanto Fishman (1995) como Etxebarria (1995) advierten que las relaciones lingüísticas hay que verlas en un *continuum*; es decir, que la calidad bilingüe de un individuo o de una comunidad se ubica en algún grado entre los extremos y que las clasificaciones hay que tomarlas sólo como referencias descriptivas, ya que la realidad puede presentar una diversidad de bilingüismos. A este punto de vista se adscribe el autor, dada la diversidad de situaciones que presenta la relación del aymara y el

17 *Nivel de proficiencia o competencia*: “en una determinada lengua puede ser sólo para entenderla o también para hablarla; sólo a ese nivel oral o para leerla o incluso escribirla; y todo ello con errores o con excelencia” (Albó 1999 65-66)

castellano en el contexto particular de estudio. Sin embargo, se tendrán presentes los marcos de referencia descriptivos que aporta Albó de acuerdo a las competencias o niveles de proficiencia. Éstos son: (i) Bilingüismo coordinado (o pleno), “cuando las dos lenguas se manejan con igual excelencia”; (ii) Bilingüismo subordinado, o desigual y asimétrico, en que las estructuras subyacentes de la L1 siguen influyendo en mayor o menor grado al utilizar una L2 (o L3 etc.) adquirida con deficiencias”; (iii) Bilingüismo pasivo “ que consiste en la capacidad de comprender la L2 pero no de expresarse en ella; y éste puede ser auditivo o leído”. Además se considera el semilingüismo referido anteriormente (1999: 65-66).

El contexto sociolingüístico comunicacional

Desde el enfoque del lenguaje como medio que expresa o refleja “una desigual distribución del poder y del capital lingüístico” (Lomas 1999: 161), es importante tener presente el particular contexto social en que ocurren los intercambios lingüísticos, ya que, como dice el autor citado, refiriéndose a este aspecto, esta situación:

Exige tener en cuenta no sólo el contexto interpersonal de la interacción (intenciones, situación de comunicación y estrategias de palabras y oyentes), sino también cómo está organizada la sociedad, cuál es el estatus de cada persona en cada contexto comunicativo, cómo se expresan en el uso lingüístico, las diferencias y las desigualdades socioculturales, cómo y en qué situación se utilizan unas u otras variedades lingüísticas. (*op. cit.*: 161)

El contexto comunicacional determina el uso y las funciones que se le asignan a una lengua, por lo tanto, es un aspecto relevante, no sólo porque implica sentidos valores determinados por la historia, la cultura, la sociedad y la actividad económica de los hablantes que inciden directamente en el uso o no del aymara. También porque:

A través del uso concreto de un idioma podremos indagar hasta cierto punto cuál es la actitud subyacente del sujeto, aún cuando tal actitud no llega a ser en ningún momento explicitada, y esto equivale a decir que ambas actitudes lingüísticas implícita (a través del lenguaje), explícita (sobre el lenguaje) van frecuentemente unidas. (Ninyoles 1972: 49)

Tomando en cuenta estos aspectos, interesa en esta parte revisar los siguientes conceptos relativos al contexto del uso de una lengua: ámbito o dominio lingüístico, situación lingüística o comunicativa, formas discursivas usuales.

(A) Situación social comunicativa

Todos los actos dialógicos o actos de habla ocurren en una determinada situación. En esta orientación, se distingue la situación social comunicativa donde ellos ocurren porque pueden ser necesarios para describir los distintos niveles y facetas que implican los usos lingüísticos.

Fishman (1995) refiere que la situación es una estructura de gran utilidad para describir los hechos lingüísticos. Está conformada por tres elementos “que van juntos en el sentido culturalmente aceptado”: (1) “la realización de los derechos y deberes de una relación funcional concreta, (2) el lugar más apropiado o típico para esa relación y (3) el tiempo socialmente definido también como adecuado para la misma” (*op. cit.* 69). Moreno señala como situación comunicativa “al contexto en que se produce una comunicación, al lugar y al momento en que interactúan dos o más individuos o participantes (a través de una relación funcional” (Fishman *op. cit.*: 163).

Aclarado estos conceptos conviene tener presente otros niveles como el acontecimiento comunicativo o del hablar, definido “como el conjunto homogéneo de elementos comunicativos que se utilizan con un mismo propósito, hacia unos mismos interlocutores, usando una misma variedad lingüística y para tratar unos temas o asuntos determinados” (*op. cit.*: 163) y “el acto comunicativo o acto del hablar” que se refiere a hacer una afirmación, una pregunta, una solicitud o una orden, etc. que pueden ocurrir en un acontecimiento comunicativo como por ejemplo: un diálogo entre un pastor y el ganadero. Estos niveles analíticos permiten hacer una descripción más detallada sobre el uso que pueden hacer los hablantes de la lengua aymara.

(B) Ámbito o dominio lingüístico

Según Fishman (1995), el concepto de dominio o ámbito es útil para describir aspectos cualitativos del bilingüismo relacionados con “la ubicación del mantenimiento y desplazamiento de la lengua” (*op. cit.*: 140-141). Por dominio se refiere a “la circunstancia social o institucional calificables en las cuales una lengua es empleada más frecuentemente, habitual o por norma que otra (o además de otra)” (*op.cit.*: 141).

Appel y Muysken (1996) explicitan más este concepto de Fishman. La noción de ámbito es una categoría que implica “un cúmulo de contextos y situaciones características alrededor de un tema central que estructura la percepción que el hablante tiene de esas situaciones” (*op. cit.*: 40), de tal manera que un hablante bilingüe usa una de sus dos len-

guas de acuerdo al dominio o ámbito en donde se desenvuelve lingüísticamente en una determinada situación particular. Romaine (1994) agrega que “en cada dominio puede haber presiones de varios tipos (económicos, administrativos, culturales, políticos, religiosos, etc.) que inclinan al individuo a usar una lengua u otra” (*op. cit.*: 63). En los dominios el uso de una lengua no está exento de la influencia de factores sociales. Se considera esta categoría importante no sólo para determinar en qué dominios se desenvuelve, más o menos, la lengua aymara, sino también para la organización en la recolección de información respecto a dominios tales como: familiar, público, religioso, etc.

Dos conceptos de carácter operativo relacionados con la situación y el dominio son las relaciones funcionales y las redes sociales. Como relaciones funcionales se utilizará el concepto dado por Fishman (1995: 67): “son pues una serie de derechos y obligaciones implícitamente conocidos y aceptados por los miembros de un mismo sistema sociocultural”. Tal relación permite expresar a un individuo su pertenencia del grupo, cuyo trato varía de acuerdo al reconocimiento de esos derechos y obligaciones.

El concepto de redes sociales en el sentido dado por Gal (1979)¹⁸ y citado en Appel y Muysken (1996: 61) es: “Redes de interacción social informales en la que los hablantes se implican y por medio de las que, por presiones e incentivos, los participantes se imponen mutuamente normas lingüísticas”. A estos se pueden agregar otros aspectos del concepto dado por Fishman (1995: 83), con el término de “retícula” que corresponde a un conjunto de relaciones funcionales que pueden ser abiertas o cerradas.

(C) *Formas discursivas usuales*

Con estos términos se hace referencia a diversas clases de interacciones o conversaciones. Una definición de la conversación es la que señala Moreno (1998): la conversación “constituye un acontecimiento comunicativo formado por microacontecimientos (actos del hablar) que se producen dentro de una situación comunicativa” (*op. cit.*: 163). La importancia que puede tomar el nivel de la conversación como acontecimiento comunicativo en la descripción de los usos del aymara se debe a que “los actos de comunicación tienen sus causas, motivos y circunstancias” (Swadesh 1993: 388); es decir, que la conversación ocurre porque un individuo necesita información o necesita informar, explicar,

18 Gal, S. (1979) *Language shift: Social determinants of linguistic change in bilingual Austria*, Nueva York, Academic Press. Citado en Appel y Muysken (1996)

preguntar, solicitar etc. con determinados motivos y en determinadas circunstancias. La descripción de estos elementos en un acontecimiento o en una situación comunicativa puede tener una incidencia favorable para describir y comprender cuáles son los usos del aymara.

Mantenimiento, desplazamiento, cambio lingüístico y/o sustitución de la lengua minoritaria

Mantenimiento o conservación; desplazamiento, cambio, declinación o sustitución; y muerte, son términos que refieren a procesos graduales que han afectado a la existencia de las lenguas en contextos bilingües y multilingües. En lo que respecta a este estudio se utilizará como referencias centrales los términos mantenimiento y cambio o sustitución.

Esos procesos, en un contexto bilingüe o multilingüe, implican considerar la proposición básica de que “en todas y cada una de las lenguas minoritarias y mayoritarias hay un cambio y un movimiento constantes. Algunas lenguas se hacen más fuertes, otras tienden al declive, incluso a morir. Algunas que creíamos que estaban muertas, pueden sobrevivir” (Baker 1997: 68), porque “las lenguas de una sociedad multilingüe existen en una tensión orgánica una con la otra que involucra pequeños pero acumulativos cambios perceptibles en el rango funcional” (Sridhar 1996: 54). En ese sentido, una realidad multilingüe vista como un jardín, permite decir a Baker y Prys (1998: 181)¹⁹ que “ningún jardín de flores es estable e inmutable. Con los cambios de tiempo y de estaciones, floreciendo y debilitándose, viene el crecimiento y la muerte”, en otras palabras, las lenguas en contacto están en permanente proceso de cambio. De ello se deduce que tales procesos dependerán del contexto multilingüe específico en donde existe una lengua en particular.

El mantenimiento de una lengua

Hablar de mantenimiento connota el sentido de estabilidad, una noción subjetiva (Romaine 1996: 68) sobretodo tratándose de contextos bilingües o multilingües que son situaciones de inestabilidad permanente en la interacción de las lenguas. Por consiguiente, es necesario tener un marco de referencia de lo que es el mantenimiento de una lengua. Una primera

19 “No garden of flowers is stable and unchanging. With changes of seasons and weather comes growth and death, blossoming and weakening. Minority language communities are similarly in a constant state of change”

definición la entregan Baker y Prys (1998:185), como “la estabilidad relativa del idioma en el número y distribución de hablantes, en el uso hábil de niños y adultos y a la retención de su uso en los dominios específicos (ejemplo: casa, escuela, religión)”. Una segunda definición la da Fasold (1996: 321) con el término de conservación: “Cuando hablamos de conservación de lengua, queremos decir que la comunidad decide colectivamente seguir empleando la lengua o lenguas que ha usado hasta entonces”.

El mantenimiento, sin embargo, no es sólo un asunto de decisión, sino que implica la existencia de un conjunto de factores socioeconómicos, demográficos, políticos de apoyo institucional, de un número mayoritario de hablantes, de disponibilidad de redes sociales de comunicación que acompañan e influyen favorablemente a ese proceso. (Moreno 1998: 250; Baker y Prys 1998: 185). Por su parte, Appel y Muysken (1996) en esa misma perspectiva, pero de modo más sistemático, siguiendo a Giles (1977), expresa que el mantenimiento está influido por: (i) factores de estatus (relacionado con los aspectos sociales, económicos, históricos y lingüísticos); (ii) factores demográficos (mayor número de hablantes y mayor concentración, mayores posibilidades de mantenimiento; distribución geográfica); (iii) los factores de apoyo institucional (uso institucional y/o administrativo, en los medios de comunicación, en las expresiones religiosas).

El mantenimiento de una lengua alude entonces a la continuidad de un uso relativamente estable de una lengua por decisión de sus usuarios en un contexto de tensión multilingüe, influida por factores de estatus, demográficos y de apoyo institucional.

El cambio o sustitución

Algunos acercamientos definitorios de este proceso lo tenemos con Romaine (1996: 70), quien define la sustitución o cambio de lengua, con el término de desplazamiento, como “el proceso típico es que una comunidad que antes era monolingüe se convierta en bilingüe por contacto con otro grupo (en general más poderoso desde el punto de vista social) y mantenga este bilingüismo de forma transitoria hasta abandonar totalmente su propia lengua”. Moreno (1998: 250) también expresa que este proceso supone un abandono completo de una lengua por parte de una comunidad, en beneficio de otra lengua, coincidiendo además, con Fasold (1996) en que este proceso tiene lugar cuando “los miembros de la comunidad han elegido colectivamente una lengua para las situaciones y los ámbitos en los que antes utilizaban otra”. Appel y Muysken (1996: 63) amplían estas nociones al decir que se trata de “la redistribución de variedades lingüísticas en determinados ámbitos”

Frente a esos aspectos que implican un proceso de cambio o sustitución, es importante tener en cuenta que no necesariamente debe significar sustitución de la lengua minoritaria, sino también la sustitución de la lengua mayoritaria cuando la voluntad de un grupo minoritario de usar su lengua se impone en ámbitos en donde antes se usaba la lengua dominante.

Otros aspectos importantes que hay que tener presente desde el ángulo de las lenguas minoritarias, es que el cambio “por decisión colectiva”, implica, generalmente, su disminución y abandono, hasta la extinción lingüística, ya que en la “redistribución de ámbitos de uso”, ésta se ve menos favorecida, causando su desvaloración. Y “esto a su vez, disminuirá la motivación de los individuos más jóvenes para aprenderla y usarla” (Appel y Muysken 1996: 63). Una consecuencia que se puede inferir, de la decisión colectiva de cambiar una lengua, sobretodo cuando se trata de la lengua materna minoritaria, son las implicancias negativas para la existencia de la propia cultura de esa lengua, ya que “la infiltración de otra lengua y cultura es acompañada por la interrupción de las estructuras sociales y económicas tradicionales que salvaguardaban a la lengua minoritaria” (Baker y Prys 1998: 152). Sin embargo, como dice Aitchison (1993), en ningún sentido se puede considerar negativo o incorrecto que una lengua cambie si ese cambio favorece la comunicación, por lo tanto, sería socialmente indeseable que el cambio obstruyese el proceso comunicativo.

Baker y Prys (1998) y Appel y Muysken (1996) aluden que también el cambio o sustitución lingüística está sujeto a los cambios socioeconómicos, demográficos y de apoyo institucional. Ambos a su vez toman algunas referencias de los estudios realizados por Susan Gal (1979) sobre la sustitución lingüística en Oberwart (Austria) sobre todo para referirse en forma más detallada a cómo los cambios sociales inciden en los cambios de lengua en la interacción cotidiana. En ese sentido, siguiendo a Appel y Muysken (1996), en la línea de Gal, aquí se considera de importancia dos fenómenos sociolingüísticos: (i) la relación lengua e identidad, porque “normalmente los hablantes desean expresar su estatus social por medio de su comportamiento lingüístico o intentar afirmar su identidad eligiendo una lengua concreta”. (*op. cit.*: 61) y (ii) “la importancia de las redes sociales²⁰ en donde “no sólo es importante

20 *Redes sociales*: en el sentido dado por Gal (1979) y obtenido de Appel y Muysken (1998: 61): “Redes de interacción social informales en la que los hablantes se implican y por medio de las que, por presiones e incentivos, los participantes se imponen mutuamente normas lingüísticas”

la frecuencia del contacto social, sino también la naturaleza de la relación entre los hablantes, el carácter social de los contactos y la finalidad de la interacción" (*op. cit.*: 61); Romaine (1994: 73) por su parte, agrega que "la incapacidad de las minorías para impedir la intromisión de otras lenguas en el ámbito doméstico ha sido a menudo decisiva para el desplazamiento de la suya".

En el cambio o sustitución de una lengua es importante tener presente lo siguiente según Baker y Prys y a Appel y Muysken: (i) el cambio y la declinación de una lengua "ocurren generalmente debido a presiones de fuera y dentro"; (ii) "puede suceder gradualmente durante décadas"; y, (iii) "puede estabilizarse en situaciones de bilingüismo y diglosia estable"

Con relación a los diversos factores que pueden incidir en los cambios, Baker y Prys (1998) advierten que éstos ayudan a clarificar los cambios de lengua pero no revelan los procesos y mecanismos del cambio. Además estos autores señalan cuatro indicios en la declinación de una lengua o sustitución, según la terminología de este estudio: (i) disminución de sus funciones y de su uso en diversos contextos; (ii) disminución del número de hablantes y de la concentración de hablantes dentro de la comunidad; (iii) disminución en la fluidez de los hablantes, presencia de hablantes, que la entienden pero no la hablan; y, (iv), presencia de recordadores, los que en un primer tiempo de sus vidas eran hablantes fluidos, pero con el desuso se fueron olvidando de su capacidad lingüística.

Por su parte, Appel y Muysken (1996: 63) aclaran que la sustitución lingüística ocurre en forma gradual, pues "la lengua A (la variedad A) nunca es reemplazada de repente por la lengua B (o variedad B), sino que el uso lingüístico se hace variable, es decir, tanto A como B se usan en el mismo contexto social. Después del estado de uso variable el uso de B será exclusivo".

Estos mismos autores plantean que, además del ámbito, el concepto de generación es importante para el estudio de un proceso sociolingüístico ya que "el conflicto "habitual" entre dos generaciones se ve acentuado a causa de las diferencias de valores, perspectivas y aspiraciones" (*op. cit.*: 64).

En estos procesos hay que tener presente que "los grupos minoritarios no son unidades monolíticas y sin diferenciar"; sus diferencias pueden aflorar en distintos comportamientos lingüísticos (*op.cit.*: 65).

Muerte de una lengua

Se puede decir que la muerte de una lengua es el final de un proceso de sustitución gradual y paulatino que "tiene lugar cuando la comunidad

cambia de lengua pasando completamente a otra lengua, de modo que no se vuelve a emplear más la lengua antigua" (Fasold 1996: 322). En esa interrupción final de su transmisión generacional influyen factores económicos, sociales, culturales y políticos impuesta por una lengua dominante o de mayor prestigio (Monsonyi 1985: 13; Aitchison 1993: 222).

La incidencia de los factores mencionados, en términos generales, dependerá de cada caso particular, ya que en unos pueden tener relevancia algunos factores que en otro lugar no son importantes en la muerte lingüística (Cristal 2001: 104-105).

En un contexto de lengua dominante y lengua dominada, ésta última puede desaparecer "porque no satisface las necesidades sociales de la comunidad que la habla y no por sus problemas internos" (Aitchison 1993: 236), sino por una realidad sociocultural avasallante que se impone por medio de la lengua también dominante.

Las intervenciones sobre la lengua

Las intervenciones sobre la lengua son las políticas y las planificaciones. A continuación se hará una breve referencia sobre ellas.

Política lingüística estatal

La realidad multilingüe de los distintos Estados ha llevado explícita o implícitamente a pensar y a adoptar decisiones sobre la organización lingüística de la comunicación pública (Bastardas 1996: 343) de sus países. Por consiguiente, el Estado ha tenido un protagonismo principal, sino absoluto en las intervenciones o decisiones sobre esa situación multilingüe. Particularmente, en la elección de una lengua que adoptará para todas las interacciones de las instancias estatales y públicas con la sociedad, es principalmente el poder político del Estado "quien decide qué código o códigos lingüísticos serán los que se usarán en la vida pública institucional, en consecuencia, qué lengua o lenguas deberá conocer la población de manera general" (Bastardas 1996: 341). Estas intervenciones o decisiones que hace el Estado sobre la lengua, lo hace a través de una política lingüística.

Llegado a este punto se hace imperioso definir política lingüística y tener en cuenta por ahora las definiciones que nos aporta Hamel (1988). Hamel, cita, en primer lugar, una definición dada por Ninyoles: "curso de acción deliberadamente adoptado entre varias alternativas públicas relativas a la lengua" (*op. cit.*: 42).

En otras palabras, la política lingüística de un Estado es una intervención deliberada que se adopta sobre varias alternativas lingüísticas. Es una intervención arbitraria que favorece a unas lenguas y a otras las desfavorece. Son varias las opciones de políticas lingüísticas estatales que se pueden dar. Éstas van “desde el Estado que adopta un modelo de organización lingüística absolutamente igualitario respecto de los códigos de las poblaciones hasta el que decide implantar el uso estricto de una sola de las lenguas en todo el territorio” (Bastardas 1996: 344). Sobre esto último interesa reflexionar porque es el caso que se da en la mayor parte de los Estados latinoamericanos en donde el castellano, lengua traída por los europeos, es la oficial y las lenguas indígenas, oriundas de América, son lenguas no oficiales.

La sola denominación de lengua oficial definida como: “aquella en que se difunden las disposiciones del gobierno, se ejecuta el trámite estatal, la administración de justicia y de enseñanza regular de la escuela” (Escobar 1972: 85) a la lengua elegida para el uso exclusivo del Estado en todo el territorio de un país, le confiere un estatus y relevancia por sobre las otras lenguas, ya que “suele ser fijada por ley expresa o en el texto constitucional” (*op. cit.*: 85). Esta intervención tiene un carácter impositivo y hegemónico “que se traduce en la disposición, reconocida por los usuarios de una gramática y escritura formalizadas, así como en su empleo para la difusión de periódicos, libros, revistas, etc.” (*op. cit.*: 85).

El aspecto crítico que plantea la política lingüística estatal, sobre todo aquella política relacionada con la elección de un código oficial para toda la población, es su carácter impositivo y hegemónico que tiene graves consecuencias para las lenguas de las minorías étnicas:

En la medida en que una política del lenguaje prescribe y reglamenta el uso de una u otra lengua, una u otra práctica discursiva, de acuerdo con determinadas situaciones podemos afirmar que interviene en la apropiación de experiencias, es decir, en la forma cómo tomamos conciencia de los hechos incluyendo nuestra propia actuación: que altera nuestros patrones de interacción e interpretación interrumpiendo la relación entre formas de lenguaje (lexemas, estructuras gramaticales, patrones, etc.) y el sentido histórico social que adquirimos con ellas en contextos dados. (Hamel 1988: 47)

Con esta caracterización se quiere destacar que una política lingüística implica una decisión, una elección o una opción sobre el criterio, delineamiento o intervención que se quiere hacer sobre determinadas lenguas. Por consiguiente, cuando un Estado se decide por una política

lingüística que impone en forma explícita o implícita, sobre las lenguas de las culturas minoritarias, significa una lesa intervención, una imposición arbitraria y un pasar a llevar a los usuarios de esas lenguas, es decir, no les consultan ni toman en cuenta su parecer. Además, afecta gravemente las posibilidades de mantenimiento y proyección no sólo de la lengua, sino también de sus culturas.

La planificación lingüística

Las definiciones de planificación lingüística varían desde aquella que la considera englobadora de distintos tipos de planificación constatables, pero que es vaga y que puede confundirse con el concepto de política lingüística (Rotaexe 1990: 152), hasta aquella que la considera con ciertas características bien definidas: es una intervención, es explícita, se orienta hacia un objetivo, es sistemática, consiste en una elección entre alternativas posibles, se trata de una institucionalización (Christian 1992: 237-238). Estos rasgos se resumen en la siguiente definición: “consiste en el empeño sistemático y explícito por resolver los problemas de la lengua y lograr objetivos con ellos relacionados, por medio de una intervención institucionalmente organizada en el uso de la lengua” (*op. cit.*: 238).

Para esta reflexión nos quedamos con esta definición, ya que Christian (1992) recoge aportes de Haugen, das Gupta, Fishman, Eastman, Rubin, Fasold y otros.

Y para tener una distinción clara sobre la relación entre política y la planificación lingüística, Rotaexe (1990) plantea que ésta ha sido vista de los siguientes modos:

Como de supeditación de la planificación lingüística con respecto a la política lingüística [...] Otros autores, ven una relación causal entre ambas, porque parece claro que no se puede, actualmente, asumir política lingüística alguna que no provea alguna planificación, ni se puede estudiar ésta fuera del contexto político que la justifica. (*op. cit.*: 152)

En todo caso para la autora “se trata de dos aspectos complementarios” (*op. cit.*: 152). Por otro lado, para Hamel (1988), “la planificación lingüística es un instrumento de la política del lenguaje, una actividad práctica, con un estatus diferente” (*op. cit.*: 42-43). En esta reflexión consideramos a la planificación en el sentido dado por el último autor, es decir, concluimos que la planificación es una herramienta que pone en práctica la orientación, el delineamiento que pretende una política lingüística en su intervención sobre las lenguas.

Los tipos de planificación que la mayoría de los autores mencionan están referidos a la planificación de estatus y la planificación de corpus de Kloss (1969)²¹ según Christian (1992), Bastardas (1996), Rotaexe (1990) y Moreno (1998); y aunque Haugen (1996) plantea un modelo de cuatro etapas éstas consideran los mismos aspectos de los modelos de Kloss; es decir, un modelo que considera el aspecto social de la lengua (status) y un modelo que considera los aspectos lingüísticos (corpus). No obstante, esta distinción, Zimmermann (1999), por otro lado, considera que ambas están centradas sólo en el aspecto lingüístico.

Otra clasificación que nos interesa mencionar aquí es la de Cooper (1997) quien añade a los dos tipos arriba mencionados la planificación de la adquisición de la lengua. Fundamenta esta opción con dos argumentos que nos parece importante considerar también en el tratamiento de una lengua minoritaria: (1) “la difusión de la lengua, es decir, el aumento de los usuarios o de los usos de una lengua o variedad lingüística, exige una planificación considerable”. (*op. cit.*: 45 – 46). (2) y “los cambios de función y de forma promovidos por la planificación formal y funcional afectan al número de usuarios de una lengua y a su vez son afectados por éste” (*op. cit.*: 46). Por lo tanto, considera que “como la función, la forma y la adquisición de una lengua son aspectos interrelacionados, los planificadores de uno de esos aspectos deberían tener en cuenta los demás” (*op. cit.*: 46).

En lo que concierne al enfoque crítico del concepto planificación lingüística y de los modelos presentados, queremos destacar dos aspectos que limitan su alcance: (1) que se enmarcan a la lengua escrita, oficial y formal y (2) que es una actividad institucional que se refiere a lo formal y escrito de una lengua (Haugen 1974) dirigida a los usos oficiales y públicos, no al uso casual y cotidiano (Christian 1992).

Aunque algunos autores hablan de planificación dirigida a las lenguas minoritarias, lo hacen para referirse a una normalización o estandarización, que implica una codificación, por lo tanto, la escritura. No alcanzan a las características principales en la que se desenvuelven la mayoría de nuestras lenguas minoritarias: la oralidad y el uso cotidiano, sin supeditaciones a la orientaciones de una institución, en el sentido formal y oficial de las lenguas dominantes.

21 Kloss, Heinz (1969) research Possibilities on group Bilingualism: a report. Quebec: Internacional Center for Research on Bilingualism. Citado en Cooper (1997).

Planificación desde las lenguas minoritarias indígenas: Revitalización

Hasta aquí se ha referido a planificaciones institucionales dirigidas a la estandarización o normalización de lenguas con una base de uso real que permite ese tipo de intervención y no a lenguas orales cuyo uso es residual en un entorno sociolingüístico dominado por la lengua no indígena, como es el caso del aymara chileno. Por consiguiente, se recoge algunos aportes de Díaz-Couder (1997), que refiere que las planificaciones deben tener la flexibilidad para atender la diversidad de situaciones lingüísticas que afectan a las lenguas minoritarias; Cooper (1997), que habla de una planificación para aumentar los usuarios y de que la planificación la puede hacer un grupo de persona o un individuo; Zimmermann (1999), que considera que la tarea no sólo atañe a un planificador, sino a los propios afectados; y finalmente Bonfil Batalla (1987) que plantea una planificación o propuesta participativa de revitalización de una lengua minoritaria indígena.

La revitalización de una lengua dominada u oprimida, en palabras de Albó (1999), en donde se ha conformado una “comunidad de desplazamiento lingüístico” (Díaz-Couder 1997), como el caso en estudio, implica aumentar los usuarios y los usos. La planificación debe tomar en cuenta que, generalmente, los individuos aprenden la lengua materna o primera en los dominios intrafamiliares e intracomunitarios:

Las lenguas maternas son autosuficientes y una nueva generación no espera hasta que va a la escuela para conseguir su lengua materna. La consigue generalmente en la casa, en la comunidad, en la vecindad entre las cosas queridas que forman la identidad del niño. (Fishman 1999: 6)²²

Por consiguientes, es en estos ámbitos donde debe comenzar una planificación de revitalización como dice el mismo autor más adelante:

Si está interesado en que la lengua materna sea autosuficiente no comience demasiado lejos. No comience demasiado lejos de las cosas que tienen que

22 Mother tongues are self-sustaining and a new generation does not wait until it goes to school to get its mother tongue. It usually gets its mother tongue at home in the community, in the neighborhood, among the loved ones – the ones shaping the identity of the child. (Fishman 1999: 6)

ver con el hogar, la familia y la comunidad sobre una base intergeneracional. Aquí es donde una lengua materna o vernácula se genera. (1999: 6)²³

La revitalización de una lengua debe comenzar allí donde se realiza diariamente en los espacios internos y reservados, en el ambiente familiar de la comunidad. En el caso de que la lengua indígena haya sido también desplazada de los dominios intrafamiliares, Díaz-Couder (1997: 9) sugiere que su revitalización como L2, según el grado de conciencia étnica y tomando en cuenta el valor simbólico o participativo de la lengua, es factible y que “la mejor vía (quizás la única) para evitar la desaparición de las lenguas amerindias [...] es ampliar las funciones sociales extendiéndolas a ámbitos públicos e institucionales no tradicionales” (*op. cit.*: 12).

En otras palabras, la revitalización de los usos de la lengua debe comenzar en los espacios intrafamiliares y en los espacios intracomunitarios aumentando sus funciones que le permitan ser competitiva en sus propios ámbitos culturales (Fishman 1999: 9). En esa perspectiva hay que considerar que “si quieren ser lenguas vivas, deberán ser lenguas de pueblos vivos” (Green 1995: 4). Es decir, deberán ser lenguas con hablantes activos, conscientes y responsables de su destino. Sin embargo, en esta planificación o propuesta no basta la ampliación de los usos y funciones de la lengua con hablantes activos. También, por una parte, debe generarse desde una política integral propia, ya que “cualquier política lingüística que se proponga y desarrolle es ilusoria, sino se acompaña de desarrollos socio-económicos y políticos” (*op. cit.*: 4) que movilicen todos los aspectos de la vida humana y social (identitarios, comunicacionales, productivos, creativos, religiosos, educativos) al interior de los grupos humanos minoritarios. Y, por otra parte, debe tomar en cuenta que las culturas y sus lenguas no existen en forma aislada, menos aún en este actual mundo globalizado o “sistema-mundo” en donde “las fuerzas de la multiplicidad de la globalización dinamizan las culturas locales que proliferan a través de fronteras y barreras de todo tipo gracias al acrecentamiento de las migraciones y de los medios de comunicación” (Duchesne 2000: 4). Por consiguiente, las políticas lingüísticas propias que generen planificaciones de revitalización deben plantear acciones y relaciones exógenas que movilicen estrategias de

23 Do not start too far away, if you are interested in the mother tongue being self-sustaining, do not start too far away from things that have to do with home, family, and community on an inter-generational basis. That is where a mother tongue or vernacular is handed on. (Fishman 1999: 6).

interacción, de convivencia y de proyección no sólo por el reconocimiento a la autodeterminación de los grupos indígenas (Bengoa 2000) hacia una realidad pluricultural con su diversidad lingüística, sino también hacia una relación más democrática con esa realidad “que desafía el supuesto, inherente a la mayoría de las teorías de democracia, de una esfera monolingüe del discurso público” (König 2000: 1) en la generalidad de nuestros contextos nacionales.

2. Contexto sociohistórico de la sociedad aymara en Chile

En este apartado se revisarán algunos antecedentes relacionados con el proceso sociohistórico de los aymaras desde la anexión territorial de Arica y Tarapacá hasta el presente.

La sociedad aymara antes de 1883

Al hablar del proceso sociohistórico de los aymaras chilenos como parte de una cultura precolombina particular es necesario hacer algunas breves referencias al estado anterior a 1880; es decir, periodo cuando esta parte del territorio aymara estaba bajo la administración estatal peruana.

La sociedad aymara en toda la I Región de Chile no sólo sufrió la imposición colonial y la instauración de las nuevas repúblicas, primero del Perú en los comienzos del XIX en desmedro de su cultura y de su territorio, sino que, además, vivió un nuevo proceso histórico y social con la anexión de Arica y Tarapacá a Chile:

Consecuencia inmediata de la Guerra del Pacífico fue la ocupación por tropas chilenas del sector andino de Tarapacá y Arica (región aymara occidental) ya en el año 1880. A largo plazo, la posterior definición de la región como territorio chileno, según los tratados de límites con Bolivia (1904) y Perú, significó la desintegración del espacio aymara en tres Estados. Los criterios geográficos empleados no consideraron el espacio étnico de estas poblaciones. (Tudela 1999: 3)

Hasta entonces, concluye Tudela (1992), “gracias al análisis de las fuentes históricas y también al despeje de aquellos rasgos occidentales e instituciones que son asimilados durante el siglo XX” (*op. cit.*: 1), en la segunda mitad del siglo XIX aún existía una sociedad aymara con una cultura relativamente autónoma a pesar de los efectos “del pensamiento

económico liberal que caracteriza el periodo republicano peruano” (*op. cit.*: 7). Según él:

El ayllu comunidad era una unidad socioeconómica aislada, independiente y conservadora, característica entre los aymaras del siglo XIX. Ella constituía un reducto económico, social y cultural que permitía a los aymaras mantener sus recursos, las propiedades colectivas y las instituciones sociales, así como también la lengua, tecnología y creencias tradicionales. Ella era el resultado de los múltiples factores que han afectado el desarrollo de la comunidad durante la colonia y la república peruana. (*op. cit.*: 7)

En ese contexto sociohistórico, el sistema de relación socioeconómica de carácter feudal y colonial, de latifundio y minifundio de los gamonales, que sucedió a la independencia del Perú implicó un vinculación indirecta entre la sierra sur del Perú y la clase y región dominante: el sector exportador y la costa. Ello mantuvo en cierto aislamiento a las poblaciones indígenas que incidió en la mantención de sus lenguas (Jung 1987: 71). No en vano habitantes de muy avanzada edad de Socoroma (precordillera) y de Caquena (altiplano), hoy sierra del norte de Chile, expresan que antiguamente todos eran “aymaristas cerrados”, aludiendo con ello que hasta fines del siglo XIX y comienzos del XX el aymara era la lengua dominante en el sector.

La sociedad aymara después de 1883: El proceso de Chilenización

La anexión de los nuevos territorios a Chile significó que este país interviniera sobre el territorio y población aymara con un proceso de “chilenización”, que consistió en:

Un intento por concienciar la población local que obedece al deseo de reducir por todos los medios posibles el contingente peruano, por aumentar y facilitar la solidaridad de la población local con la República chilena, reemplazando el patriotismo peruano y engendrar en la población un espíritu patriótico favorable a Chile. (Tudela 1992: 26)

El proceso de chilenización sería uno de los factores más importante en la transformación de los aymaras en la región de Arica y Tarapacá (Tudela 1992). Con su integración a la sociedad chilena ocurre una desestructuración de su organización social, una pérdida progresiva del control cultural²⁴ (Bonfil 1987: 27), por lo tanto, una pérdida del sentido

24 El control cultural según Bonfil Batalla: Es “el sistema según el cual se ejerce la capacidad social sobre los elementos culturales”, es decir es un “conjunto

identitario como etnia, de sus tradiciones, de sus referentes ideológicos, de sus relaciones transnacionales y de la reconstrucción de sus referentes culturales.

Durante la Colonia, incluso en el Estado peruano, los aymaras de Tarapacá mantuvieron su estructura y control sociocultural, situación que no ocurre en el nuevo Estado. En ese sentido, el aporte de van Kessel (1985:39) es clarificador:

En el pasado colonial, los aymaras lograron asimilar e “indigenizar” los principales elementos del culto cristiano. En el presente, parecen no saber transformar o asimilar los elementos básicos de la cultura urbana secular y sus estructuras en su propia manera de ser. Los aymaras de Tarapacá, como colectividad, ya no intentan una superación social colectiva –por y para la comunidad– por la incorporación y la indigenización de aquellos modelos foráneos de desarrollo social. Todo lo contrario: muchos de ellos tratan de conquistar los beneficios sociales –aunque vanamente– por el abandono de la comunidad y su cultura y por la vía de la transculturación individual. El precio que pagan es el de sacrificar los vínculos con la tierra, la tradición andina y la etnia de su origen, es decir, de renunciar a la identidad étnico-cultural. Esto se traduce en el abandono físico de la tierra y en la emigración hacia la ciudad.

Es decir, la “chilenización es el principal acontecimiento histórico que explica y justifica los cambios y transformaciones de la comunidad aymara de Arica y Tarapacá en el transcurso de este siglo” (Tudela 1992: 1). Esto significó no sólo “un proceso de transformación social y cambio ideológico” de adhesión al nuevo Estado, sino que abre las puertas, primero, a un proceso de secularización, es decir, de “la pérdida de la hegemonía ideológica de la institución religiosa aymara tradicional sobre las restantes esferas de interacción social” (*op cit*: 64), y, segundo, a un proceso de modernización que refuerza la integración de los aymaras a la sociedad chilena con la idea del desarrollo o progreso, a través de “la construcción de una infraestructura de comunicaciones (red vial) e implementación de una red de escuelas fiscales” (*op cit*: 79). Estos procesos se desarrollan hasta el presente, integrando a los aymaras a la sociedad chilena, con el consiguiente proceso de aculturación.

Van Kessel arguye que la orientación de los aymaras hacia la cultura y sociedad urbana es resultado de:

de niveles, mecanismos, formas de instancias de decisión sobre los elementos culturales en una sociedad dada” (1987: 27 – 28).

La política gubernamental de “integración cultural”, llevada a cabo en el sector indígena de Tarapacá, crea entre los aymaras una clara orientación hacia la cultura y sociedad urbana y su concepto de desarrollo, reforzando así la corriente migratoria y el proceso de involución y subdesarrollo. (1985: 39)

De la misma manera, Hidalgo y González (2001) reafirman la tendencia cultural homogeneizante de las políticas estatales chilenas que fomentaron tempranamente la integración de los aymaras a la sociedad chilena.

Otro aspecto importante que merece destacarse de este proceso de chilenización es el proceso identitario personal relacionado con “la transformación de la identidad colonial de “indio” por la de “peruano” (vigente hasta inicios del sigloXX), o “chileno” a medida que la chilenización de la zona se hacía efectiva” (Gundermann1998: 5). Esa condición de extranjería, ligada a lo indio y a lo aymara también es aludida por González en los informes de las autoridades fiscales de la época:

La consolidación de las fronteras, por medio del envío de comisiones que estudian límites, así como puestos fronterizos permanentes: es la presencia del Estado chileno que se encuentra por primera vez en las tierras de los aymaras. Comenzará por tanto, la denominación de aymaras chilenos, pues el rótulo de bolivianos era el más utilizado en los informes del Jefe Político de Tarapacá durante el siglo pasado y éste. (González 1990: 2)

Y en la relación personal de los campamentos obreriles de la explotación salitrera de la época, una distinción que además conllevaba una discriminación racial:

Conocida fue la actitud –casi racista- del movimiento obrero chileno contra los enganches bolivianos en los momentos de crisis y, peor aún, en los momentos de huelga, según testimonios, le (sic) ponían polleras a los crumiros bolivianos. Los aymaras de los valles altos y del altiplano difícilmente “se ganaban” derecho de “ser chilenos” en los campamentos de la pampa, eran simplemente bolivianos para el obrero venido del sur. (González 1990: 32)

Esto ha conllevado una permanente actitud de desprecio de prejuicios y represiones desde la sociedad dominante que ha afectado dramáticamente la autoestima personal y, por lo tanto, la valoración de los referentes culturales tradicionales, cuando no una auto-represión. La actitud despectiva hacia el aymara se expresa en el calificativo de “indio” o “indígena” con las connotaciones de extranjería, atraso y “primitivismo” (Van Kessel 1980: 143): “en la visión de las autoridades chilenas de la época la población aymara se definía sobre una doble desvaloración y exclusión: la de extranjero como enemigo y sujeto de sospecha y la de

indio como sinónimo de atraso, de estar fuera de época” (Gundermann 1998: 6). Esta referencia a una alteridad diferente y extraña a la sociedad chilena de comienzos del siglo XX, más identificada con las naciones fronterizas del norte de Chile, es una constante que se ha mantenido hasta hoy.

Por otra parte, hay que destacar que el gobierno autoritario de Pinochet completó un proceso de integración nacional desde una mirada geopolítica que consistió en una mayor presencia del estado, con la creación de las provincias y comunas, redes viales de integración entre la zona andina y la costa, la implementación de redes comunicativas a través de un sistema radial ubicados en casi todos los pueblos y localidades, la creación de escuelas de concentración fronteriza (Gundermann 2002: 55) entre las décadas del 70 y del 80 “cuyo objetivo principal fue la chilenización de esa población andina” (González M. 2002: 171). Es lo que se ha llamado una segunda chilenización que ha derivado en un proceso de mayor integración de los aymaras a la sociedad nacional.

La sociedad aymara actual

La chilenización a través de un proceso de ideologización y de un proceso de modernización continuo permite configurar una cultura de los aymaras de Chile que “nace de una diferenciación institucional cada vez más similar a la de la sociedad chilena” (Tudela 1999: 16). En otras palabras, desde el ángulo cultural, configura una cultura enajenada, “una que ha perdido la capacidad de decidir sobre los elementos culturales que le son propios y que se ponen en juego a partir de decisiones de afuera” (Bonfil 1987: 29) o una cultura residual, en palabras de Arriaza (1992: 66), hegemonizada por las políticas estatales de chilenización. Por eso, mucho de los referentes sociales y culturales de los grupos aymaras chilenos hoy han cambiado o se han transformado con los referentes culturales del resto de la sociedad nacional.

Otro de los factores que ha incidido en un proceso de profundos cambios de los aymaras, y por consiguiente, de su actual conformación de minoría diferenciada, pero integrada a la dinámica sociocultural regional y nacional, es la emigración.

Los movimientos poblacionales se remontan a épocas precolombinas por el control de pisos ecológicos y la mita incaica. Este último y el sistema de encomiendas fueron procedimientos aprovechados por los españoles para el control social, sobre todo, para la explotación minera de Potosí que generaron grandes desplazamientos de población (Lecaros 1985: 4-9). Por otra parte, una serie de hechos marcaron los movimientos demo-

gráficos en la zona desde finales del siglo XIX y comienzos del XX, como los siguientes: la explotación salitrera durante la época republicana peruana y sobretodo chilena; la construcción del ferrocarril Arica-La Paz; la explotación de las azufreras de Tacora y del Taapaca (Galdames y otros 1981); el puerto libre de la ciudad de Arica y, en los últimos años, la creación de la Zona Franca de Iquique, la construcción de las redes viales internacionales a Bolivia, Iquique- Colchane y de Arica-Tambo Quemado. Ellos generaron un proceso dinámico de cambio e integración en la sociedad aymara, marcada por la emigración, ya que tales hechos fueron focos de atracción económica y social.

Las principales causas de la migración son la influencia que ejerce la ciudad, las perspectivas laborales, las relaciones afectivas (los padres siguen a los hijos emigrados a la ciudad) (Cayo y otros 1969). Lecaros (1985), en un estudio de casos de migración de poblaciones andinas al valle de Azapa, concluye que ésta se debe a razones de tipo económico y social y que es de carácter circulatorio, es decir, de desplazamientos regulares desde la zona andina a la costa y de desplazamientos irregulares y eventuales desde la costa a la zona andina. En esa misma perspectiva, Grebe (1986) habla de dos tipos de migración, (i) la migración permanente en donde el individuo tiende a retornar por lo menos una vez al año a su pueblo por las fiestas patronales, por la atención temporal de cultivos y del ganado; (ii) transicional, como en los casos de los transportistas con periodos breves de ausencia en el hogar.

A pesar del carácter circular de las emigraciones andinas, éstas han ido en desmedro de las poblaciones tradicionales de los aymaras en la zona precordillerana y altiplánica, favoreciendo su concentración en la ciudad.

Esto ha generado, por una parte, un proceso de aculturación directa (en los migrantes) e indirecta en la población aymara residente en la zona cordillerana (por la red familiar del migrante que baja esporádicamente a la ciudad), no obstante, "a pesar de dicho proceso la identidad étnica del migrante aymara tiende a ser reforzada, como resultado de la interacción y confrontación continuada con miembros de la sociedad mayor" (Grebe 1986: 221) y la ciudad como foco de atracción y modernización no ha impedido las relaciones solidarias, cooperativas y participativas e identitarias de carácter andino. En el ámbito de la familia tales relaciones se expresan, principalmente a través de "la continuidad y práctica de los ritos de transición [...] siendo éstos uno de los mecanismos que refuerzan la persistencia de la percepción andina" (Briones 1990: 56). En el ámbito colectivo o comunitario se manifiesta en la creación de espacios de identificación afectiva ligada

al pueblo común de procedencia como, los centros de hijos de pueblo, los grupos o cofradías de baile religioso y los clubes deportivos (González C. y Gavilán 1990: 153).

En ese proceso sociocultural dinámico, la identidad étnica actual de los aymaras es considerada difusa, ambivalente (Chipana 1986), más inclinada a ser localista, en donde los aymaras no tienen una endodenominación, sí una exodenominación negativa, estigmatizadora, la de indio, paitoco, llamo, boliviano con una doble desvaloración, la de ser referentes de atraso y de extranjería y que la noción de grupo étnico provendría de la asunción del estigma (González C. y Gavilán 1990). No obstante, existe también una exodenominación positiva desde la alteridad urbana que los señalan como buenos comerciantes, progresistas, responsables y emprendedores (Grebe 1986), que aluden más bien a cualidades personales y no étnicas, pero que hablan de una interacción cercana y directa con el resto de la sociedad.

Gundermann (2002) afirma que la sociedad aymara chilena actual constituye una comunidad translocal, desterritorializada eminentemente urbana, donde sus dinámicas económicas y sociales y sus transformaciones culturales hay que entenderlas como fenómenos urbanos (*op. cit.*: 11). Y añade que los esfuerzos estatales, inversión pública, por medio de municipalidades y otras instituciones fiscales para detener la migración, superar la pobreza y, actualmente, el fomento étnico; por el contrario han facilitado la movilidad espacial construyendo una sociedad regional (*Ibid.*: 30-31). Agrega, además, que la descentralización político-administrativa a nivel local, la creación de municipalidades andinas, han permitido la transición de los espacios andinos periféricos de las jurisdicciones municipales "en cuyos gobiernos locales poco o nada se participaba en la práctica, a municipios andinos de primera importancia para la vida de sus habitantes e incluso de sus migrados, tanto por sus atribuciones y funciones, tanto por la dotación de recursos que administran" (*Ibid.*:48). Por consiguiente, su integración regional y nacional, permiten visualizar una interacción cultural compleja, diferenciada y:

Heterogénea, en cuanto a que las fuentes de sentido son hoy diversas y con múltiples orígenes; también en cuanto a que la dinámica de la apropiación, procesamiento y creación cultural con base en esos múltiples componentes no es sólo de unificación, sino que también de constitución de segmentaciones y diferencias internas. (*op. cit.*: 49)

Por último, Gundermann plantea que el sentido de pertenencia e integración de los aymaras, además de ser la comunidad histórica local

como fuente de un sentido colectivo, definidor y orientador en las acciones de los andinos, también lo es la comunidad nacional:

El sentido de pertenencia a la región (nortino, tarapaqueño) o socio ocupacional (campesino) nunca han tenido mayor importancia social. En el presente, la nación sigue siendo una fuente de sentido importante para la mayoría de los aymaras, pero se ha venido desarrollando una significación creciente para un tipo de comunidad intermedio entre comunidad y la nación bajo la figura de etnia" (*op. cit.*: 56)

El carácter enajenado, residual o integrado de la actual cultura aymara, que hasta 1993 no era mencionada en las voces oficiales o como parte de Chile, marca también a la lengua aymara, marginada al espacio reservado de la familia y de pequeños pueblos del altiplano, estigmatizada como dialecto, cuando no como lengua de bolivianos y peruanos, en un permanente y progresivo desplazamiento por el castellano, la lengua dominante de la sociedad chilena.

3. Los estudios e investigaciones sobre la lengua aymara en Parinacota

Las principales referencias a los estudios sociolingüísticos²⁵ sobre la lengua aymara en el norte de Chile, y que aluden a la Provincia de Parinacota realizados en los últimos años se deben a Mamani (1985a, 1985b²⁶, 1996), a Espinoza (1996, 1999) y a Gundermann (1994, 1996). Otros estudios más generales mencionados por los anteriores son de Harmelink

25 Además de los estudios sociolingüísticos desarrollados en este acápite, cabe hacer mención a la gran influencia castellanizante desde Chile sobre las poblaciones aymaras altiplánicas de Bolivia que existen en la zona fronteriza de norte a sur, conllevando un proceso de bilingüismo notorio en las poblaciones cercanas a la línea férrea de Arica-La Paz, e incluso de abandono de la lengua aymara (Albó 1976). Una de las causas de ese proceso es la migración temporal de los bolivianos a Chile (*Ibid*: 14). Aunque tales afirmaciones están basadas en el censo poblacional boliviano de 1976, el mismo autor en una de sus últimas publicaciones reafirma tal situación (1999: 39).

26 Mamani, Manuel (1985b) Bilingüismo y su problemática educacional en la Provincia de Parinacota. Documento de trabajo. Arica: UTA. Citado en Gundermann (1994).

(1985)²⁷, de Salas y Valencia (1988)²⁸, Salas y Poblete (1997)²⁹ que apuntan más a aspectos fonológicos y lexicográficos del aymara chileno.

El trabajo de Gundermann (1994) da cuenta de los resultados de una investigación, de noviembre 1985, sobre la vigencia o permanencia del conocimiento y uso de la lengua aymara. Esta investigación incluyó la Provincia de Parinacota y la zona alta de la Comuna de Camarones. Entre los 22 pueblos cubiertos, incluyó a Caquena y a Socoroma, zonas de este estudio. Los resultados obtenidos fueron:

- Sobre la situación en el altiplano, en donde se halla Caquena, concluye que tiene un más alto porcentaje de aymara hablantes, es decir, de población que conoce y emplea la lengua para su comunicación cotidiana es de un 96% y sólo el 3,1% no tenía ningún conocimiento (*op. cit.*: 129-130). Además, señala que existiría un mayor número de bilingües incipientes y bilingües subordinados con respecto del castellano, que en otro sitio.
- Sobre la situación en la precordillera de la Comuna de Putre, en donde se halla Socoroma, y de la Comuna de Camarones, tomando como referencia una población de 1.901 aymaras, concluye que de un total de 369 entrevistados, que el 56,4% conocían en algún grado la lengua aymara y el 43,6% no tenían conocimientos de la lengua, siendo monolingües en castellano. De las 208 personas que conocían el aymara, 127 personas tendría un conocimiento básico como para hablar y comprender satisfactoriamente en la comunicación desplegada en aymara por terceros (*Ibid.*: 131).
- También señala que “el grado de competencia lingüística, la frecuencia de su uso y las funciones de la lengua indígena son en el altiplano mayores que en la precordillera, valles bajos y puertos” (*Ibid.*: 135).

27 Harmelink, Bryan (1985) Investigaciones lingüísticas en el altiplano chileno. Un estudio entre la comunidad chilena (MS). Instituto Lingüístico de Verano. Arica: UTA Citado en Gundermann (1994)

28 Salas, Adalberto y Alb Valencia (1988) “Fonología del aymara altiplánico chileno”. Revista de Filología y Lingüística de la Universidad de Costa Rica. Vol. XIV, 2: 19. San José, Costa Rica. Citado en Gundermann (1994).

29 Salas Adalberto y María Teresa Poblete (1997) “El aymara de Chile. Fonología, textos, léxicos” en *Revista de Filología y Lingüística*, Vol. XXIII, 2. San José de Costa Rica: Universidad de Costa Rica.

Estos datos resultan de una encuesta aplicada por él y 3 encuestadores a 212 jefes de hogar o representantes adultos de esos hogares de 22 localidades de la precordillera (11) y del altiplano (11).

Del texto revisado de Manuel Mamani (1996), se rescata principalmente dos informaciones: (1) las referencias a la condición bilingüe de la población aymara, con la diferencia existente entre altiplano y precordillera: “la situación lingüística en el área andina chilena se caracteriza por presentar una situación de bilingüismo en su totalidad, siendo de mayor raigambre en la población altiplánica y en algunos sectores de la precordillera donde se practica dos lenguas: aymara y español” (*Ibíd.*: 226), y (2) las referencias a la variación dialectal que presentaría el aymara en el lado chileno distinguiendo cuatro sectores: altiplano, precordillera, valles bajos y ciudades (*Ibíd.*: 227). No obstante, Mamani, no hace referencias a las fuentes bibliográficas o de investigación, para obtener esa información y entregar esas conclusiones.

Espinoza (1996) entrega antecedentes de la situación sociolingüística para la educación del sector sobre la base de un estudio realizado con escolares de escuelas de la Provincia de Parinacota. Específicamente alude “a la situación que se genera por la existencia de lenguas en contacto en las localidades estudiadas” (*op. cit.*: 281). También encuentra diferencias entre la precordillera y el altiplano: en la precordillera, sólo los abuelos con algunos adultos; la mayoría de las familias no interactúan en aymara y los niños lo hacen solamente en castellano; en el altiplano, la comunicación en el dominio intrafamiliar “es casi en la totalidad de las familias consultadas” (*op. cit.*: 281), pero con los niños interactúan en castellano. Otro dato importante para nuestra propuesta es que:

En la Comuna de Putre (precordillera) los alumnos de la escuelas de Putre, Belén y Socoroma no pudieron responder la entrevista léxica en aymara en un 60%, reconociendo que en su hogar sus padres se comunican en aymara; pero sólo entre ellos y en contadas ocasiones se dirigen a los niños en esa lengua (*op. cit.* : 281).

Estas conclusiones se basan en una encuesta léxica en aymara “para estudiar la fonología del vernáculo” aplicada a los niños entre 8 a 15 años de cada escuela.

Quizás el único texto que trata de explicar con fundamentos históricos las causas del estado actual de la lengua aymara en el Norte de Chile, sea el de Gundermann (1996). Basándose en los resultados de su investigación de 1985, reafirma la presencia mayoritaria del aymara en

el altiplano en los usos familiares y también comunitarios y que en la precordillera sólo en algunos hogares habría uso intrafamiliar y de manera excepcional en situaciones comunitarias.

Las causas del abandono del aymara y, por lo tanto de su desplazamiento, serían las siguientes:

- (i) El propósito consciente y generalizado de los propios aymaras por eliminar su lengua o, cuando menos, de dejarla en segundo plano. Y esto inaugura una fase en que los factores subjetivos de rechazo por los propios aymaras empiezan a tomar importancia.
- (ii) La necesidad de adquirir y manejarse en el castellano, para enfrentar los diversos contextos de interacción dominados por esa lengua. Además de las presiones como lengua de mayor prestigio que ocupaba y ocupa en relación al aymara con baja valoración (lengua de indios, signo de falta de civilización, sinónimo de atraso, etc.).

Concluye Gundermann que hoy la tendencia está resuelta a favor del castellano; que el aymara “en el contexto regional y nacional es una lengua desconocida y despreciada”; que dentro de la misma etnia “hay una fuerte tendencia a favor de su abandono”; que de un estado de bilingüismo se está pasando al “de contextos de uso claramente diferenciados y cada vez más específicos”; es decir, se va del aymara en estado diglósico hacia su desaparición (*op. cit.*: 108).

En síntesis, según Gundermann, el aymara estaría enfrentando un proceso de sustitución de acuerdo a estos fenómenos: (i) “disminución importante del conocimiento del aymara”, (ii) la “aceleración o progresión geométrica del ritmo de cambio lingüístico”, (iii) la disminución de la funcionalidad, y, (iv), la pérdida de valoración y prestigio por parte de sus usuarios (*Ibid.* 108-109). Con todo esto afirma Gundermann que “el aymara se encuentra sumergido en una crisis de vigencia que se agrava con los pasos de los años” (*Ibid.*: 109).

El texto de Espinoza y Flores, “Antecedentes sociolingüísticos del aymara en el Norte de Chile” (1999), consiste en una “recopilación de todas las investigaciones realizadas sobre la lengua aymara que pudieran tener incidencia en el establecimiento de un grafemario de la lengua aymara en Chile” (*op. cit.*: 44). El estudio cita a Mamani (1985b), Harmelink (1985), Salas y Alba (1988), Gundermann (1994) y a algunas encuestas realizadas en Arica. El texto nos entrega la misma información a la que aluden los demás autores revisados, principalmente a la existencia de más aymara hablantes y de un mayor bilingüismo en el altiplano que en la precordillera.

Con relación al espacio, a sus variantes y a su relación con la lengua dominante también se carece de información especializada y detallada, ya que “no existe un estudio completo de la variación dialectal del aymara chileno” (CONADI³⁰ 1999: 31). Sin embargo, según las apreciaciones ya dadas por Gundermann (1994), Mamani (1997) y Espinoza (1997) se desprende, de modo general, que hay variación dialectal de acuerdo a los distintos niveles geográficos, de cordillera a costa, pero no hay información sobre las diferencias específicas entre estas variantes ni sobre las diferencias dialectales entre las regiones colindantes con Bolivia, con el Perú (sector de Puno) ni entre el aymara de Parinacota (norte) con el de Colchane (sur).

30 CONADI: Corporación Nacional de Desarrollo Indígena

CAPÍTULO IV

El contexto

El contexto del estudio realizado corresponde a dos pequeños pueblos de la Comuna de Putre, Provincia de Parinacota, I Región del norte de Chile (ver anexo N° 4): Socoroma y Caquena que representan a los espacios tradicionales del hábitat aymara en la región andina chilena.

1. Socoroma, pueblo de la precordillera

El pueblo de Sororoma, cuya denominación en aymara, según Mamani (1985a) es *Ch''ukuruma*³¹ (corredera de agua), es uno de los 15 pueblos que se hallan dentro de jurisdicción de la Comuna de Putre, Provincia de Parinacota, Región de Tarapacá, Chile (ver anexo 4). Algunos aspectos que se destacarán a continuación son los geográficos, históricos, demográficos y socioculturales.

Se ubica al noroeste, en la zona precordillerana de la Comuna de Putre, que se caracteriza por grandes quebradas con laderas cubiertas de vegetación permanente típica de la sierra. El pueblo se halla asentado "en la ladera occidental de un valle algo estrecho pero abrigado" (Urzúa 1969: 147) a 125 Kms. de Arica y a 3.100 m.s.m.

Socoroma es uno de los pueblos prehispánicos de más antigua data en esta región. De acuerdo a estudios arqueológicos y etnohistóricos, Calogero y otros (1987: 71-73) refieren que "varios grupos étnicos de las tierras altas y de la costa debieron compartir el aprovechamiento de las condiciones microclimáticas de valles como Socoroma". Allí se han ha-

31 Mamani utiliza el sistema de escritura del aymara de Juan de Dios Yapita.

llado en su superficie “al menos cinco estilos de cerámica tardía: Chilpe, Pocoma, Saxamar, Gentilar, San Miguel, representativas de etnias costeras y altiplánicas”. Específicamente, señalan el asentamiento de grupos altiplánicos como los Carangas y de grupos costeños como los Yungas. Posteriormente a los señoríos regionales, este valle y su población no escapó al control imperial de los incas:

La administración Inka, a través de los reinos altiplánicos habría llegado a controlar el uso intensivo de quebradas como Socoroma en los altos de Arica, aprovechando las instalaciones y capacidades tecnológicas y mano de obra desarrolladas previamente por las poblaciones de origen local. (*op. cit.*: 73)

Las innumerables terrazas en desuso desde hace mucho tiempo en algunas de las empinadas laderas a lo largo de la quebrada; las pinturas rupestres en el sector llamado Caurani; el camino inca, ancho y empedrado en partes en la salida del pueblo, aún utilizado esporádicamente, son algunas evidencias³² actuales de la antigüedad histórica del poblado que aún se pueden apreciar.

Las diversas referencias (Ruz y Gálvez 2001; Hidalgo 1988–1989) a Socoroma, antes de la llegada de los españoles, señalan que el pueblo estaba adscrito al cacicazgo de Codpa. Por consiguiente, durante la colonia la administración mantuvo el orden organizacional indígena para imponer su gobierno y tributación.

El pueblo es mencionado en la revisita a los Altos de Arica realizada por el oficial real Joaquín de Cárdenas de 1750 (Hidalgo 1978: 196) y también como uno de los pueblos que debe aportar mitayos a la mita de Azapa de 1750 y 1772 (Hidalgo 1988-1989). Ello lo señala como uno de los tres poblados más importantes de entonces.

Según Wormald (1963: 88), Socoroma en los años de la anexión territorial a Chile ya contaba con una escuela que “cuando en el año 1900 el gobierno de Chile ordenó el cierre de las que mantenía el Perú en la provincia de Tacna, figuran estas tres en la cordillera de Arica” (*op. cit.*:88) refiriéndose a las de Livícar, Belén y Socoroma. Si Socoroma a esa fecha contaba con una escuela es porque probablemente tuvo alguna importancia en la zona, no sólo por su fertilidad agrícola, sino también por su población.

32 Parte del sector de terrazas abandonadas, las pinturas rupestres y el camino inca fueron lugares recorridos por el investigador durante el trabajo en terreno (24/09 al 20/11 del 2002).

La historia vivida entre la anexión territorial y el plebiscito nunca realizado

Una de las referencias que merece un acápite aparte es la historia vivida por los propios aymaras de la zona frente a la nueva fragmentación impuesta con la anexión de Tacna y Tarapacá a Chile entre los años 1883 a 1929. Es la historia padecida, vivida, y recordada por los habitantes andinos cuyo nacimiento se remonta a ese conflictivo periodo. Por lo tanto, el hecho de ser una historia testimonial, relatada desde la memoria de algunos acontecimientos que marcaron la vida pueblerina de los aymaras de entonces le da un carácter valórico particular. Y es más valioso sobretodo cuando la historia oficial guarda silencio sobre los aspectos personales, las consecuencias humanas, sociales y culturales que le implicó padecer y asumir a la gente residente en los territorios anexados, particularmente de los aymaras.

En un estudio, de carácter sociolingüístico como el presente, tal historia ayuda a comprender el proceso de la vigencia de la lengua aymara. No se pretende presentar una sistematización ni una profundización histórica en el tema, que bien merece un estudio aparte. Las referencias se plantean como un complemento importante para comprender los efectos de un proceso: la chilenezación, que afectó la permanencia de los referentes culturales de la etnia aymara, particularmente de la lengua, por lo tanto, de sus relaciones identitarias.

Estas referencias están relacionadas con algunos hechos particulares vividos por algunos ancianos de más de 70 años con relación a la tensión generada por el anunciado plebiscito que dirimiría la cuestión de Tacna y Arica entre Perú y Chile y que nunca se realizó. Los ancianos informantes, con quienes el investigador interactuó en más de una oportunidad durante el trabajo en terreno en el mismo pueblo de Socoroma, entregaron en su versión algunos aspectos de este periodo en entrevistas realizadas en sus domicilios. Particular atención merecen las acciones realizadas en contra de los ciudadanos que por nacimiento eran peruanos o que tenían una tendencia a favor del Estado peruano. Las acciones represoras recaían principalmente en los varones quienes eran apresados y puestos en la frontera, algunos eran llevados a la pampa y muchos desaparecen durante la noche. La situación, aún cuando ya la guerra había terminado, era percibida como un estado bélico por los habitantes:

“...Mi amá era puro aymara. Mi mamá me contó que este plebiscito era como una guerra. De aquí se llevaron pa’ la pampa, tuitos...Pa’ Putre, mi tío José Choque se fue pa’ Putre, enfermo embarcaron en Arica en barco

importante no más. El barco peruano se llamaba Ucayali, puros peruanos en Ucayali para la frontera, para el Perú, otros pa' Antofagasta. Entonces en ese tiempo estaba Arturo Alessandri, el León de Tarapacá. Había una ruma, grande,...pescaron, de una noche desaparecieron, los pusieron en la frontera, una lástima muriendo de hambre, otro murieron allá, otros acá...eso me cuenta mi amá, me cuenta así pasó. Ese año era como un plebiscito, era plebiscito, pero sabe qué? Como una guerra...yo todavía no había nacido.... (Entrevista, M. Ch. 14/11/02)

Y no solamente eran los hombres el grupo vigilado por las autoridades chilenizantes, sino también las mujeres. Las poblaciones vivieron y sintieron el periodo como una suerte de estado de sitio, en donde toda salida y toda reunión era estrictamente controlada:

"Sí, así era: El que sale sin orden, sin permiso, pa'l campo o bien decía pa' Zapahuirá, como a Putre tomaban preso. Había cárcel antiguamente, cuando era plebiscito, había cárcel para echarlo. Mujeres, hombres, jóvenes, entraban ahí. Yo estaba chica misma, 16 o 17 años, muy poquito recuerdo. Mi hermana dentro por ir a buscar paja allá, pa' hacer chuño nosotros tendimos paja, pajita de chuño hay también especial, eso ha ido a buscar mi hermana, muy poco recuerdo, después, nosotros lloramos. Mi hermana lo han metido al cárcel, ahí habrá dormí'o pueh. Somos dos nosotros. Menor que yo hay. Los dos lloramos. Como mi mamá parecía, porque a ella despertamos con mi hermana mayor, nosotros lloramos por mi hermana. Sí, metían al cárcel, no querían que saliera sin orden, ellos. Había que sacar permiso. Tal parte, voy a ir. Así". (Entrevista, V. S., 13/11/02)

Incluso hasta esos apartados poblados, tomando en cuenta las limitadas vías de acceso de entonces, al parecer llegó la acción de las "ligas patrióticas" cometiendo abusos y actuando prepotentemente en contra de la población andina residente, como nos refiere el siguiente relato

"Por eso yo me acuerdo cuando en el plebiscito ella tenía más o menos como 13 años. Íbamos a pastear las ovejas de mi abuelo, porque con mi abuelo se crió la D., porque la mamá había muerto, entonces íbamos a pastear ahí donde vive A., ese se llama Challapampa, esa calle, entonces ahí cuando nos veníamos con los corderos donde tiene Cortés, ése era de mi abuelo, entonces los sacamos los corderos por ahí, entonces los plebiscitarios en donde está el altar, ahí estaban parados y venían así y se metían entremedio las ovejas, le pegaban un balazo y listo y se lo llevaban. Así era puh. Nosotros vivíamos con ellos...

¿Y ustedes no podían hacer nada?

Nadie podía hacer nada, nadien. Así se lo llevaban y hacían asado. Incluso en esa época hubieron dos locales, habían los locales de la mujeres y los

locales de la juventud. Ahora por ejemplo donde digo, al frente hay una casa donde vive doña V., esa era de una peruano. Se llamaba Salomón Humire esa lo usaba para bailar en la noche, para conversar todo y fuera de eso después donde vive la J. H., más abajo ése era otro local. Ahí pasaban las noches..." (Entrevista, F. F., 20/10/02)

Tales eran las acciones represivas en contra de la población. La lengua indígena, el estilo de hablar, el estilo de vivir, la forma de pensar y de hacer las cosas y la vida, la forma de interactuar con el entorno; es decir, la cosmovisión, la forma de ser aymara de los socoromeños caía de pronto bajo la sospecha de ser una inclinación, una tendencia hacia la nacionalidad del país al que se le ganó la guerra o dicho en otras palabras más directas, hacia el país que perdió la guerra y que tal manera de ser atentaba en contra de la "chilenidad" de la región que desde ese momento pasó a ser parte de Chile. ¿Cómo afectaría esa situación en la psiquis de los habitantes de la precordillera y altiplano de Arica? ¿Cómo afectaría a la memoria, a su historia de antiguos habitantes de ese territorio? ¿Cuál sería el grado de violencia simbólica y física que recibieron en contra de su ser y de su forma de vivir los aymaras de entonces? Estas y otras preguntas al respecto se plantean para subrayar el impacto psico-sociológico de estos hechos, cuyas secuelas aún pesan en las poblaciones aymaras y sus actuales descendientes de esta parte de Chile. Y qué decir entonces, en consecuencia de uno de los referentes más importantes de su ser cultural: la lengua aymara.

Aspectos demográficos

En las referencias a los pueblos de la Provincia de Parinacota uno de los aspectos que más se mencionan es el proceso de despoblamiento. Ya algunos antecedentes históricos precolombinos, coloniales y republicanos citados hablan de Socoroma como un pueblo de relativa importancia poblacional. El pueblo es mencionado, como ya se dijo, en la Revisita a los Altos de Arica realizada por el oficial real Joaquín de Cárdenas el 14 de julio de 1750 (Hidalgo 1978) donde figura con una población de 217 personas. También su población estuvo incluida en la Mita de Azapa en 1750 y 1772. La población mitaya total fue de 231 y 360 en ambos periodos respectivamente. (Hidalgo 1978).

En 1884, con respecto a la situación educativa en los pueblos de la precordillera Wormald (1963) señala que había 383 habitantes, 45 leían y escribían, 6 sólo leían y 332 eran analfabetos. Tal número poblacional viene a ser cuatro veces más de la que existe hoy.

La actual población de Socoroma según el Censo Nacional del 2002 es de 118 personas, 57 hombres y 61 mujeres³³. Esto incluye un número pequeño de pobladores de Zapahuira³⁴.

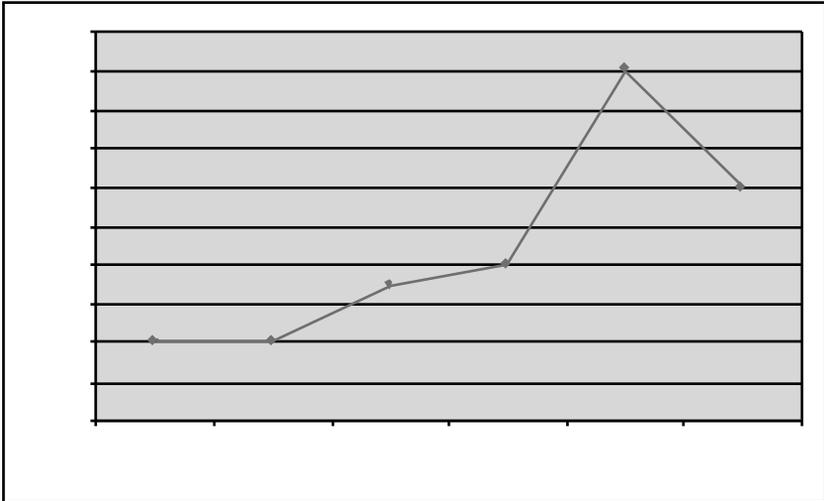
De acuerdo a los datos recogidos en terreno la población con residencia permanente no sobrepasa las 60 personas (entre, niños, adultos y ancianos). No se pudo establecer en forma más precisa el número de habitantes que permanentemente reside en el poblado, ya que existe bastante itinerancia de gran parte de ellos entre Socoroma y la ciudad de Arica. Es más, incluso hay personas que viven temporalmente en el pueblo como también en la ciudad, es decir vienen cada cierto tiempo principalmente a atender la preparación del terreno para el cultivo, el riego, el abono, la desmalezación, la cosecha de sus cultivos, etc., que les demanda una estancia de pocos días. Los otros, lo pasan en Arica.

La población de Socoroma se halla bastante disminuida por la emigración hacia los valles costeros de Azapa y Lluta y a la ciudad de Arica. Durante el trabajo en terreno se comprobó que el grueso de la población lo constituyen los adultos mayores³⁵. Aún cuando hay escolares, éstos apenas suman seis de la enseñanza básica. No hay población infantil menor de 6 años sólo existe un adolescente de 19 años. El siguiente gráfico, basado en la población registrada para este trabajo (57) ilustra la tendencia generacional existente en este pueblo precordillerano:

33 Información verbal, extraoficial entregada por funcionarios del INE provincial de Arica, no procesada aún.

34 Zapahuira: Nombre de una pampa y de un caserío despoblado durante el año distante aproximadamente 1 km. de la carretera. Esta cruza la pampa de este a oeste. Al extremo este de la explanada, a ambos lados de la carretera, existen una serie de posadas y restaurantes con un número de personas que viven ahí.

35 *Adultos Mayores*: en Chile se designa de esta manera a las personas que tienen más de 55 años.



Esta población tendría una residencia relativamente permanente. Entre los adultos mayores destaca la presencia de algunos ancianos jubilados en trabajos y oficios realizados en Arica o en otra parte, que han regresado a Socoroma con el propósito de desarrollar trabajos agrícolas. Ellos están permanentemente en un ir y venir hacia y desde la ciudad.

Cabe agregar aquí que la descendencia de los socoromeños en la ciudad ha conformado grupos deportivos, culturales y sociales de conocida trayectoria. Esta población mantiene una estrecha relación con el pueblo que se manifiesta principalmente en la masiva concurrencia a las principales festividades del pueblo. De hecho, los cargos y responsabilidades para esas celebraciones generalmente son asumidas por parte de esa población. Tal situación fue observada por el investigador durante su trabajo en terreno cuando se celebró la Festividad de San Francisco de Asís, patrono del pueblo en el mes de octubre del 2002.

Aspectos socioculturales

Organizaciones sociales

Las dos principales organizaciones son la Junta de Vecinos y la Comunidad Indígena³⁶ de Socoroma. Ambas son organizaciones funcionales regidas por un directorio compuesto generalmente por un presidente, secretario y un tesorero y un cuerpo de directores. Estas organizaciones realizan reuniones mensuales en la sede social del pueblo.

Actividad económica

Esta población se dedica, como ya lo decía Urzúa (1969), a la agricultura del orégano, del maíz, de la papa, de hortalizas y de algunos frutales (peras, tumbos, etc).

Económicamente, después de unos años de bonanza a causa de la venta del orégano, hoy el pueblo sobrevive de la venta en menor escala de los productos agrícolas. Con la bonanza del orégano, según nuestros entrevistados, la emigración había disminuido e incluso, por el contrario, venían jóvenes de la ciudad a cultivar esta hierba. Hoy su nula demanda en el mercado ha hecho que nuevamente la emigración aumente paulatinamente en la población, especialmente de la gente joven.

Servicios e infraestructura

Socoroma cuenta con una vía de comunicación expedita: la ruta asfaltada de aproximadamente 5 kilómetros que se desvía de la carretera internacional Arica-La Paz que lo comunica con la ciudad de Arica a 125 kms. y con Putre, la capital de la provincia, a 20 Kms. más al norte. El transporte público existente es regular, con dos recorridos semanales (martes y viernes) desde y hacia Arica y Putre.

El pueblo cuenta con energía eléctrica todo el día, con agua potable, con teléfono y radio. El servicio médico se circunscribe a rondas médicas mensuales del servicio municipal de salud desde la capital comunal.

36 *Comunidad Indígena*: En Chile con esta denominación se está refiriendo a una organización de carácter funcional similar a la de una Junta de Vecinos, creada bajo el amparo de la Ley Indígena, por lo tanto, no tiene las características de una comunidad indígena tradicional con una organización propia y con una jurisdicción territorial, como en otros países.

Los casos de emergencia son tratados en la posta médica de Putre o en la ciudad de Arica.

Manifestaciones culturales

Las principales festividades tradicionales que concitan la llegada de muchos socoromeños residentes en Arica son: La festividad de San Francisco de Asís, patrono del pueblo, en octubre; la festividad de las Cruces de mayo; la festividad de Todos los Santos, el 1° de noviembre; la festividad de San Isidro Labrador, con la celebración del Pachallampe, fiesta ritual de la siembra de la papa, también en noviembre.

De estas festividades, tal vez la que destaca por tener más elementos de la cultura nativa, a pesar de ser realizada en honor de San Isidro Labrador es el *pachallampe* que en aymara significa “tierra blanda”, “tierra suelta para sembrar” (Alvarez 1987: 86). En ella destaca la actividad comunitaria, el uso de herramientas tradicionales como la *chonta*, la música y el baile como parte del trabajo que se realiza en la campiña. La fiesta del *pachallampe* se realiza “con el objeto de sembrar papas de una sola vez por varias personas –la comunidad– en un espacio de tierra ya preparado con antelación. La cosecha resultante tendrá por finalidad sufragar los gastos de la fiesta anual del santo que corresponda” (*op. cit.*: 86).

Sin embargo, en las celebraciones tradicionales existe un claro predominio de la población que vive en la ciudad, generando discontinuidad, interferencias e innovaciones con la consiguiente marginación de los más ancianos. Un testimonio de un poblador agrega detalles de esa situación:

¿Pero las fiestas tampoco la hacen la gente de acá, pues... yo vi que vino tanta gente, al final la fiesta bailable, todo, al final la fiesta lo hizo la gente de afuera...?

De afuera, no más pueh. Los de acá no están ni ahí ahora (esposo)... no estamos ni ahí (esposa).

¿Y por qué?. Porque ustedes son los que debieran estar a la cabeza o iniciando todo...

Pero ahora la juventud se mete puh,... y qué vamos a hacer nosotros. Quedamos atrás. Ya estamos viejas también. Nos dejan atrás (esposa)...Llega la juventud y se mete y punto se acabó pueh...ahora qué, la mayordomía era un grupo puh ¿no? de Arica,...(esposa). Antes los mayordomos comenzaban y ahí le seguía la juventud, puh (esposo)...Pero ahora, no la juventud se mete y punto nosotros estamos afuera, antes no puh..La comadre A., H., la M. C., las veteranas todos se ponían a bailar el día lunes el carnaval, pero ahora no. Se llena la juventud, ahora no se puede bailar. Los viejos ya no bailamos..

Pero es que los viejos deberían hacerse y respetar....

Pero se meten ellos, puh (señora)...La juventud ya dejan a un lado y listo (esposo)...La juventud se mete, entonces ya uno queda...mejor hacerse a un lado...Quién va estar metido entre los lolos (señora)... (Entrevista. Don P. Y Sra, 09/10/02)

2. Caquena, pueblo del altiplano

El segundo contexto del diagnóstico sociolingüístico de este trabajo es Caquena. Este es un pueblo del altiplano chileno que se halla en la Comuna de Putre, Provincia de Parinacota, Región de Tarapacá (ver anexo 4).

Caquena, cuya designación según Mamani (1985: 7) proviene del aymara “*qaqiña*” (acción de frotar o moler), es un pueblo que se halla en el extremo este, “a 12 kilómetros del hito Casiri, que señala la frontera con Bolivia” (Urzúa 1969: 115), de la Comuna de Putre, en el extremo norte de Chile (ver anexo N° 4). El pueblo se halla a los pies de los nevados Payachatas, por el lado norte, en el flanco este de un extenso valle de bofedales³⁷ que crece a ambos lados del río Caquena, cuyas aguas nacen en las faldas de estos nevados y corren hacia el norte en pleno altiplano (Ver anexo 2). Este poblado se halla a 207 kilómetros de la ciudad de Arica y a 4600 m.s.m.

Además del pueblo, están las estancias³⁸, dentro de su jurisdicción territorial y poblacional. Algunas de ellas, tomando como referencia al pueblo, se ubican a ambos flancos de los bofedales tanto por el lado norte como por el lado sur, como se detalla a continuación:

37 *Bofedales*: En el norte de Chile se denomina así a formación compactada y extensa de vegas verdes que crecen en zonas húmedas en el altiplano, sobre todo alrededor de ríos, lagunas o vertientes.

38 *Estancia*: En el altiplano chileno se denomina así a la vivienda familiar nuclear que puede estar compuesta por una o más estructuras habitacionales, generalmente de piedra y barro cuando no de adobes, algunas de ellas con techo de paja y otras con techo de calamina con uno o más corrales contiguos. Esta vivienda está ubicada en las cercanías de algún bofedad retirada del pueblo con distancias que van de los 3 a 15 Km. aproximadamente. Puede ser un lugar de residencia permanente o temporal. En el caso de Caquena, la mayoría de la población de Caquena la utiliza como vivienda.

Sureste: (1) Vilque
 Suroeste: (2) Rinconada, (3) Janquchullpani, (4) Iscacollo
 Noreste: (5) Jitinta, (6) Autilla, (7) Huacuchullu, (8) Calvarione, (9) Cacani
 Noroeste: (10) Humapalca, (11) Ancovinto, (12) Ungalliri, (13) San Pablo, (14) Angostura.

Otras estancias se hallan cercanas a la ruta Arica- Visviri, por el lado oeste y son las más alejadas del pueblo. Tomando como referencia la estancia de Chañupalca (15), que se ubica a 11 Km de Caquena y desde donde parte y desvía una de las rutas, desde la carretera principal Arica-Visviri, hacia el poblado, éstas son las siguientes:

Sureste: (16) Niquela, (17) Jupaje
 Suroeste: (18) Lagunillas
 Noreste: (19) Uyuni
 Noroeste: (20) Caicuni, (21) Jaillave, (22) Jucuni, (23) Palca

Caquena era un poblado indígena precolonial, uno de los pueblos del Cacicazgo de Codpa, no afectos a la mita de Azapa de 1750 y 1772 (Hidalgo 1988-1989)³⁹. Cuando se creó la Provincia de Tacna, en 1884, bajo el gobierno chileno es mencionado entre los principales pueblos del altiplano (Wormald 1969). Sin embargo, el sacerdote militar Luis Urzúa, en su obra “Arica Puerta Nueva” (1969), al referirse al origen de Caquena, expresa que “parece ser una aldea de origen no muy lejano, a juzgar por la iglesia en cuyo frontis está grabado el año 1891” (1969: 114).

Uno de los hechos más importantes en la historia local es el ajusticiamiento del coronel boliviano fugitivo Luis Brito, (Urzúa 1969)⁴⁰ o Melitón Porras (Wormald 1963)⁴¹ que cruzó la frontera para refugiarse

39 Para 1750 figura con 56 mujeres y con 70 hombres, es decir con una población de 126 mitayos; para 1772 con 61 hombres y con 42 mujeres es decir con 103 mitayos, lo que habla su importancia poblacional para entonces. (Hidalgo 1988-1989).

40 *Versión de Urzúa* (1969: 114-115): “En el año 1943, Caquena hizo noticia en los periódicos a causa de un golpe revolucionario contra el presidente Gualberto Villarreal, de Bolivia. El coronel Luis Brito, uno de los cabecillas del frustrado intento, se refugió en esta localidad, a donde pudo arribar extenuado y con la esperanza de salvarse, protegido por la hospitalidad chilena. Pronto se presentó un jeep con el coronel Barrero que ultimó al infeliz perseguido o lo obligó a suicidarse según otras versiones. En la casa de reunión de los vecinos, donde ocurrió este penoso drama, se pueden ver todavía los impactos de las armas de fuego” .

41 *Versión de Wormald* (1963: 180): “En noviembre de 1944, fue muerto el coronel boliviano Melitón Porras. Dicho coronel era hombre importante en una

en Caquena. Hasta allí fue alcanzado por una patrulla militar boliviana dirigida por otro coronel de apellido Barrero que lo ultimó a vistas de muchos pueblerinos en el año 1943. En eso coinciden Urzúa y Wormald, hecho que también fue recogido en la versión de un testigo ocular: don Policarpio López, cuya edad actual es de 96 años y que en ese momento era autoridad local designada por el gobierno.

Este hecho histórico marca un hito entre un periodo de relativo olvido y marginación de la zona altiplánica, particularmente de Caquena, por la administración político administrativa de las autoridades chilenas y un nuevo período con una mayor presencia institucional del Estado a través de Carabineros. La irrupción de extranjeros al territorio nacional, además de las protestas oficiales, hizo que el gobierno se preocupara de instalar guarniciones policíacas en varios de los pueblos fronterizos a lo largo de la frontera altiplánica. “De entonces data la instalación de un retén de carabineros en este punto” (Urzúa 1969: 115).

El hecho tiene importancia por la presencia de carabineros en la vigilancia y resguardo de la soberanía chilena en esa zona y también por la influencia ejercida sobre los caqueneños, sobre su cultura y su modo de vida aymaras desde el poder y dirección ejercidos como autoridad pública del orden y, además, como los primeros “profesores” que enseñaron a leer y a escribir en castellano a muchos caqueneños. “Este suceso ha influido en los habitantes de la región para apreciar su calidad de chilenos” (Urzúa 1969: 115). Es muy probable que al suceder frente a los ojos de los propios caqueneños y que sus autoridades locales hayan tomado la iniciativa de comunicarse tan pronto como ocurrió el hecho con las autoridades chilenas centrales dando cuenta de lo acaecido (Entrevista a don Policarpio López, 03/01/03), pudo tener algunos efectos en el reforzamiento de la conciencia identitaria chilena de los aymaras.

Aspectos demográficos

Las referencias más antiguas son del s. XVIII. Una primera es la “Revisita a los Altos de Arica efectuado por el oficial real don Joaquín

fracasada revolución en el país vecino. Huyendo para salvar la vida, entró a territorio chileno y llegó a Caquena. Pero tras él también cruzó el límite un jeep con soldados bolivianos, al mando de un coronel de apellido Barrero. Quienes sin mayores preámbulos, lo arrimaron contra la pared y lo cosieron a tiros” .

de Cárdenas” el 12 de junio de 1750 en donde se informa que en la Quebrada de Caquena había 126 personas (Hidalgo 1978). Hidalgo (1988-1989) recoge de los cronistas antecedentes sobre la Mita de Azapa en donde se alude a la población mitaya de varios pueblos del altiplano, entre ellos a Caquena, que figura con 126 mitayos en 1750 y con 103 mitayos en 1772, entre hombres y mujeres. A esto habría que agregarle la población no sujeta a la mita, niños y ancianos, lo que demuestra un significativo número poblacional existente.

A fines del siglo XIX, en 1884 con la creación de la nueva Provincia de Tacna por el gobierno chileno, Caquena tenía 87 habitantes (Wormald 1969). Es probable que la población disminuyera por la anexión del territorio a un nuevo Estado, luego del tratado post-bélico entre Chile y el Perú en 1883.

La población del pueblo en 1952 alcanzaba a 200 habitantes (Urzúa 1969). Los carabineros y profesores del lugar informan en 1970 que: “Caquena tiene una población de 210 personas, agrupadas en 39 familias. De este total 82 son menores de 16 años (39%), de ellos 38 son preescolares (18%) y 44 escolares (21%)” (Aravena y otros 1971: 26). El dato es importante por cuanto destaca a la población escolar, que contrasta dramáticamente con el número actual de ese segmento, como se verá más adelante.

La población actual es significativamente inferior. Según los datos del último censo nacional⁴² de abril 2002, Caquena tiene una población total de 64 personas: 38 mujeres y 26 hombres. Sin embargo, la población residente total hallada en el pueblo y en las estancias, en octubre y noviembre del 2002, fue de 51.

En el pueblo propiamente tal se encontró 4 personas (7, 8%) adultas, 3 hombres y una mujer. El resto de la población (47 personas, 92,1%) reside permanentemente en las distintas estancias del entorno.

El detalle poblacional por vivienda se compone de la siguiente manera:

- (i) En el pueblo de Caquena viven un matrimonio de ancianos y dos varones solos (4).
- (ii) 10 estancias están habitadas por una habitante cada una(10); 7 sólo por varones solos (Lagunillas, Niquela, Jucuni, Jaillave, Caicuni, Jitinta, Calvarione); 3 por mujeres solas (Humapalca, Cacani y San Pablo).

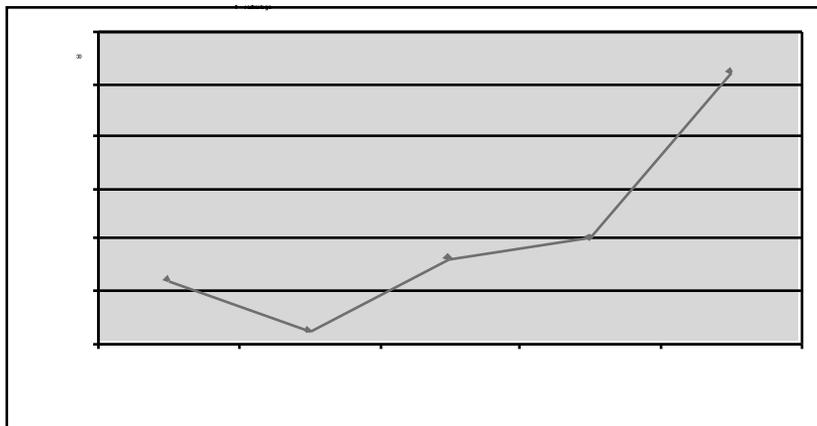
42 Fuente de información INE: comunicación personal . La información entregada es extraoficial y sobre datos no procesados aún.

- (iii) 5 estancias están habitadas por dos personas (10); 3 corresponden a matrimonios (Autilla, Vilque, Rinconada); 1 compuesta por mujeres (entre hermanas, Ungalliri); y 1 compuesta por el padre y su hija, Huacuchullu.
- (iv) 5 estancias están habitadas por 3 personas (15); corresponden a matrimonios con un hijo (Palca, Jupaje, Jancuchullpani, Ancovinto), excepto en uno (Uyuni) al cual se agrega el padre del esposo.
- (v) 3 estancias constituidas por 4 personas (12) por un matrimonio y otro familiar, nietos, hijos, suegra (Chañupalca, Angostura, Iscacollo).

Del total de 51 personas (100%) podemos decir que: 6 (11,7%) corresponden a niños y bebés menores de 5 años; 1 (1,9%) a población infantil y adolescente, entre los 6 a 16 años; 8 (15,6%) a la población joven, entre 17 y 32 años; 10 (19,6%) a la población adulta, entre 36 y 54 años; y 26 (50,9%) a la población adulto mayor, de 55 a 77 años.

Es notoria la ausencia de población infantil y adolescente, entre los 6 a 16 años, 1,9%. Esto se debe a que por razones de estudios algunos jóvenes viven internos en el Liceo Integral de Putre, centro urbano, capital de la provincia y otros lo hacen en Arica. También las 7 personas, entre 17 y 32 años (13,7%), estudia o trabaja en la ciudad de Arica o en otros puntos del país. Entre la población mayor (aproximadamente el 70%), la que predomina es la de los adultos mayores (con el 50,9%). Es decir, la tendencia de la población caqueneña es la de adultos mayores.

El siguiente gráfico ilustra esa tendencia generacional que domina a la población en Caquena:



Esta realidad demográfica entre las generaciones jóvenes y las adultas, estaría indicando cierta discontinuidad cultural, cierta ruptura en la proyección social de la realidad aymara caqueneña.

En la descripción de esta población no se tomó en cuenta a los carabineros, que son personas constantemente trasladadas institucionalmente ni al profesor con dos alumnos ni a la madre de éstos, que labora en la escuela como manipuladora de alimentos, porque ellos sólo están de lunes a viernes durante el periodo lectivo. Los escolares son hijos de personas que no son de Caquena y que tienen su hogar en la ciudad. Es decir, estas últimas personas constituyen una población transitoria en el pueblo, cuya residencia fija es Arica. No hay población escolar residente en Caquena.

Aspectos socioculturales

La actividad económica a la que se dedican los caqueneños es la ganadería de auquénidos y ovinos que actualmente tiene una reducida proyección.

Según Wormald (1963: 180), "el caserío fue un importante mercado de lanas de alpaca, llama y vicuña". Urzúa (1969: 115) amplía esa información cuando dice que "Caquena tuvo auge comercial de 1901 a 1930", ya que allí "se negociaba la lana de alpaco y llamo de Bolivia, en tránsito de exportación por Arica". De esa época quedan en la zona, como testimonio de un auge local, sólidas y grandes infraestructuras de adobes, piedras y barro que se distinguen de la casa habitación común, por su altura y maciza construcción a pesar de hallarse en ruinas. Conocidas por los lugareños como "Tambo Calvarione" y "Tambo Vilque", ambos están ubicados en el flanco este, al norte y al sur respectivamente, del pueblo. Esta bonanza económica es confirmada, además, por uno de los ancianos que vive en el pueblo quien señaló la existencia de los grandes caminos troperos que cruzaban desde el Perú a Bolivia y desde Bolivia a Chile por el sector (C.c. 1). Parte de esos caminos aún se distinguen entre el paisaje de tolas y pajas desde la distancia, sobre todo el que llegaba y salía al "Tambo Calvarione". Sin embargo, "ese comercio disminuyó, con la creación de fábricas en Perú y Bolivia, para el hilado de esta valiosa lana" (Urzúa 1969: 115).

Este mismo anciano expresó haber visto, cuando tenía entre seis a siete años, la última tropa de mulas con sus arrieros entre los años 30 y 40 (C.c.1: 10/11/02). Es decir, el sector tuvo importancia, además, como lugar de descanso y de pertrechos para los arrieros y para las grandes recuas de mulas que se utilizaban en el tráfico de mercaderías, desde y hacia los actuales países fronterizos.

Urzúa, quien visitó la región entre los 50 y 60 del siglo pasado, refiere que a pesar de la ya decaída economía ganadera de entonces, la actividad transaccional se mantuvo:

Si bien han disminuido las transacciones de lana con los pueblos fronterizos de Bolivia, no se han suprimido del todo, porque los pastores del vecino altiplano solicitan en trueque productos chilenos como el maíz del valle de Lluta, trigo mote, harina e higos secos de Codpa (...) También truecan por lana una hierba denominada "coa" que se encuentra en los cerros de Putre y Socoroma. (1969: 116)

Llama la atención de que este sacerdote castrense no aluda dónde se hacía esta transacción o trueque. Es probable que dicha actividad se realizara en la feria fronteriza de Achuta que hoy se realiza cada 15 días, los viernes. Además, por lo que él refiere, en ese tiempo eran los bolivianos los que traían lana para cambiarlos por productos de origen vegetal con los chilenos. Hoy a esa feria, por el contrario, son los aymaras chilenos de Caquena los que llevan lanas y cueros de llama, alpaca y oveja, ya sea para venderlos o trocarlos con productos alimenticios (papas, verduras, naranjas, arroz, harina, etc.) traídos por los aymaras bolivianos.

La realización quincenal de la feria fronteriza de Achuta, efectivamente, mantiene un movimiento de intercambio económico, pero éste es de subsistencia. Los caqueneños venden o transan lanas y cueros en cantidades mínimas, lo suficiente como para adquirir víveres que les permitan complementar su canasta familiar por algunos días. La adquisición de algunos alimentos básicos en la feria les resulta conveniente frente a Arica.

Cabe agregar aquí que las autoridades permiten la realización de esta feria y la adquisición de productos agrícolas, sólo en cantidades pequeñas, lo suficiente para satisfacer las necesidades de alimentación básica de la población, no en grandes cantidades ni para sacarlos fuera de la jurisdicción de Caquena, ya que el ingreso de productos de origen vegetal y animal no procesado del Perú o de Bolivia al resto del país, está totalmente restringido. Su rígido control está a cargo del Servicio Agrícola y Ganadero (SAG) en las aduanas y en los controles de las rutas por carabineros.

La ganadería de auquénidos no constituye una actividad económica rentable que satisfaga las expectativas de sus habitantes. En la visita de reconocimiento y contacto con la población, dos ancianos, Don V. G y don V. P., de 71 y 70 años respectivamente, expresaron que a pesar de que se cría ganado camélido la lana no vale mucho y es apenas vendida a los bolivianos a quinientos pesos chilenos la libra. En Chile no hay compradores y la demanda de carne es esporádica. Además, a ello hay que agregarle que

para poder aprovechar la lana o vender el animal por carne hay que esperar 4 años. Por consiguiente, don V. P. expresa: “Los hijos están acostumbrados a recibir su dinero mensual, en cambio aquí con el ganado pasan treinta días y más quizás y no reciben nada” (C.c. 1, 23/10/02), aludiendo con esto a la emigración de la gente joven de Caquena a los centros urbanos.

Organizaciones sociales

La organización social está conformada por una Junta de Vecinos y una Comunidad Indígena de reciente formación al amparo de la Ley Indígena. Éstas son organizaciones funcionales, encabezadas por un directorio de seis personas elegidas periódicamente.

Servicios e infraestructura

No se cuenta con locomoción pública. Los pocos vehículos que transitan o son de los mismos ganaderos del lugar, de turistas pasajeros o de instituciones fiscales. A Caquena se llega por una ruta no asfaltada de 11 Km. que se desvía de la ruta Arica-Visviri que tampoco es asfaltada y que arranca de la carretera Arica-La Paz.

El pueblo cuenta con energía eléctrica, de las 19.00 a las 22.00 hras., producida por un generador; con agua potable y radio. El servicio médico se circunscribe a rondas médicas mensuales. También, en forma permanente, existe allí un retén de Carabineros que ejerce un control permanente a personas y vehículos que transitan por el lugar. En el pueblo existe una escuela básica con dos alumnos traídos de Arica atendida por un profesor.

Manifestaciones culturales

Las festividades tradicionales importantes son las celebraciones de la Virgen del Carmen, el 16 de julio; la de Santa Rosa de Lima, patrona de Caquena, el 30 de agosto y la de Todos los Santos, el 1° de noviembre. Todas han decaído notoriamente, con excepción de la festividad patronal que se sigue celebrando con gran presencia ciudadana. Otra celebración de carácter tradicional, aún realizada por uno que otro caqueneño en febrero, es el floreo⁴³.

43 *Floreo*: es una celebración ritual del ganado que en el altiplano se realiza en febrero y en la precordillera durante la festividad de San Juan. Allí los animales reciben adornos de lana de color como aretes,

Un espacio sociocultural importante, sobre todo en las relaciones entre aymaras de Chile y de Bolivia, es la feria fronteriza de Achuta tanto por las transacciones comerciales, como también por la interacción social y lingüística que allí se produce donde el aymara está presente en contados diálogos breves con los aymaras del lado boliviano.

3. Contraste de los contextos

El siguiente contraste permitirá observar algunas diferencias y semejanzas que ayudarán a comprender el proceso sociolingüístico de la vigencia del aymara en la Provincia de Parinacota.

Las diferencias

La primera diferencia es la ubicación geográfica. Socoroma está en la precordillera, y Caquena en el altiplano. Ello, además, marca una diferencia climática, paisajística demográfica y sociocultural notoria.

De acuerdo a lo anterior, Socoroma está más cercana a los centros político-administrativos y urbanos; en cambio, Caquena no. Es decir, Socoroma tiene una ubicación espacial central entre las capitales provinciales (Arica, al oeste-sur y Putre al noreste), entre la costa y la cordillera y dentro de la provincia de Parinacota; Caquena, por el contrario, se halla en una zona extrema al noreste de la Comuna de Putre y al este de la Provincia de Parinacota, en una zona fronteriza con Bolivia.

Socoroma está prácticamente sobre la carretera internacional Arica-La Paz, sólo lo separa 5 Km., y tiene contacto más expedito con las capitales urbanas provinciales, transporte público regular durante la semana y frecuencia de visitantes temporales (turistas nacionales y extranjeros). Esto además, facilita la itinerancia de los propios residentes y sus familiares no residentes en el pueblo, hacia y desde Arica. En cambio, Caquena está bastante retirado de las principales vías de acceso, esto es de la carretera internacional Arica-La Paz como de la carretera Arica-Visviri. Su único acceso, que desvía de ésta última, es un camino vehicular de una vía, no asfaltada, con una distancia de 11 Km., por lo que no cuenta con medios de transporte regular hasta el pueblo mismo. Los pobladores, para viajar a Arica o a Putre, deben caminar a pie hasta esa carretera cuando no hay alguna movilidad particular. En consecuencia, la gente que habita allí vive en un relativo aislamiento, que sin embargo no les impide tener contactos periódicos con sus familiares en Arica. Además, la población residente de Caquena tiene permanente

interacción comercial y social (cada 15 días) con la población boliviana en la feria fronteriza de Achuta.

También existen diferencias con respecto a la población residente. Ésta es mayor en Socoroma (aproximadamente 60 personas). Allí existe una población étnica entre los 6 años a los 89 años. En cambio Caquena tiene una población aproximada de 45 personas. Su composición está definida por 5 infantes menores de 5 años y por personas entre los 17 a 77 años. Una diferencia destacable entre la población de Socoroma y Caquena es que en el primero existe una generación más antigua, cuyas edades están entre los 75 y 89 años. Esta población tiene algunas características particulares que merecen mencionarse para entender mejor su actuación lingüística en lo que se describirá después, son:

- (i) Constituyen una generación de avanzada edad que nació en los primeros decenios del siglo XX.
- (ii) Son personas que han visto, en algunos casos, o escuchado directamente de sus padres, en otros, los cambios, producidos por la acción chilinizante en los primeros años de la anexión territorial: cambios de autoridades administrativas, cambio de referentes simbólicos, restricciones y prohibiciones, violencia simbólica y personal, etc.
- (iii) Han presenciado los cambios derivados por la modernización, principalmente con la construcción de las carreteras que dejó atrás un pueblo relativamente aislado de campesinos, de transportes a lomo de mula o burro hasta convertirse en un pueblo con medios de comunicación expedita y transporte vehicular regular.
- (iv) Estos veteranos han visto la emigración de sus hijos y de otros vecinos a los centros urbanos costeros; sus cambios conductuales, sus nuevos valores, sus visitas esporádicas; su presencia avasallante con modos de ser ciudadanos, con modos de hablar castellanizantes, que han tomado las riendas de aquellas viejas celebraciones andinas del pueblo con una serie de innovaciones, por consiguiente, quedando ellos al margen como meros observadores.

Y por último, son ancianos que en su mayoría llevan una existencia solitaria en el pueblo con poco o casi nada de contacto con los familiares, durante el mes. Algunos trabajan aún en sus campos.

Ambos pueblos difieren en la concentración habitacional. Socoroma concentra en un solo espacio a todas las viviendas de sus pobladores, en cambio, Caquena tiene a su población dispersa en las distintas estancias distanciadas desde 1 a 20 Km. aproximadamente entre éstas y el pueblo

y entre ellas mismas en donde se hallan personas que viven solas. Sólo 3 personas residen permanentemente en el pueblo.

La distinta ubicación geográfica determina también las actividades productivas de sus habitantes: en Socoroma son agricultores; en Caquena, ganaderos de auquénidos. Ello también configura algunas expresiones culturales distintas relacionadas con esas actividades como el Pachallampe, siembra festiva y ritual de la papa, y el floreo en Caquena

Socoroma tuvo presencia policial sólo durante los primeros decenios del s. XX, hoy no. En Caquena Carabineros se estableció después de 1940 de modo permanente, ejerciendo hasta hoy un control del tránsito de personas y vehículos.

Aunque ambos pueblos poseen escuelas, la de Socoroma tiene una población escolar, residente; en la de Caquena hay 3 alumnos provenientes de Arica que son traídos y llevados semanalmente desde y hacia la ciudad. Estos alumnos son traídos de Arica, como una estrategia para mantener la escuela abierta, ya que no hay alumnos del lugar según el profesor.

Las similitudes

Ambos pueblos tienen antecedentes históricos que los señalan como antiguos asentamientos poblacionales precolombinos. De hecho sus poblaciones son citadas en empadronamientos y controles demográficos de la colonia durante mediados del siglo XVIII.

Están ligados a rutas de intercambio y tráfico humano y comercial importantes de épocas pasadas, hoy en desuso.

Tuvieron cierta bonanza productiva y económica en sus rubros en décadas pasadas, hoy decaídas totalmente con la consiguiente emigración y despoblamiento; despoblamiento que se deduce, comenzó a finales del siglo XIX.

El grueso de la población está constituido por adultos mayores de 55 años: en Socoroma es el 71,7%, en Caquena es el 67,5%. Prácticamente no existe población adolescente y una mínima población juvenil entre los 18 y 32 años, 3,8% en Socoroma y 10,8%.

A mediados del s. XX alcanzaron a tener un población superior de 4 a 5 veces más de lo que hoy existe: Caquena alcanzó más de 200 personas y Socoroma más de 300 personas.

Mantienen algunas celebraciones tradicionales similares, la festividad de los santos patronos, la festividad de las cruces de mayo, la festividad de todos los santos en cuyos días reciben la afluencia temporal de parientes que viven en la ciudad.

En ambos pueblos la población vive en estrecha relación con sus parientes de la ciudad, por lo que viajan periódicamente a Arica.

En ambos pueblos las organizaciones sociales de carácter funcional son la Junta Vecinal y la Comunidad Indígena.

CAPÍTULO V

Presentación de resultados

1. Los usuarios del aymara en Socoroma y en Caquena

Tanto en Socoroma como en Caquena, los grupos de usuarios presentan más semejanzas que diferencias. En general, una de las afirmaciones más recurrentes que expresan los propios informantes con relación a quiénes utilizan el aymara, es la respuesta generalizada de “los mayores”, “los ancianos”, “las abuelas”, “algunas abuelas”, “los adultos mayores”, hecho que concuerda con los resultados de este estudio.

En primer lugar, los datos de las encuestas respecto a la relación personal con la lengua indígena tomando tres referentes, (la lengua materna, el grado de entendimiento y el grado de competencia en el habla del aymara) permiten reunir a los hablantes en 5 grupos, con determinadas características que serán útiles en referencias posteriores, como se señalan en los cuadros 2 y 3:

De acuerdo a estos cuadros analíticos de ambos pueblos se puede decir que en los grupo A y B se concentra la población que tiene mayores posibilidades para interactuar con el aymara. Este grupo se caracteriza por el predominio de adultos mayores que tienen, en su mayoría, al aymara como L1, en algunos casos junto al castellano. Pueden hablar perfectamente el aymara o en gran parte de un diálogo y entender todo o gran parte de lo dicho en aymara, según lo manifiestan.

El grupo A de Socoroma está compuesto por hablantes de 79 a 89 años; excepcionalmente hay dos personas de 66 años que son de origen boliviano y un varón de 75 años. El grupo B tiene hablantes cuya edad está entre los 65 y 83 años, con la excepción de dos adultos de origen boliviano: un hombre de 33 años y una señora de 44. Estos dos grupos constituyen el 39,7% de los informantes encuestados.

Cuadro N° 2
Grupos de usuarios en Socoroma

Grupo	Lengua materna	Grado de competencia para hablar	Grado de entendimiento	N° de personas	%
A	Aymara = 7 Castellano = 1 Ambas = 2	Perfectamente	Todo	10	18,9
B	Aymara = 5 Castellano = 4 Ambas = 2	Gran parte	Todo y/o gran parte	11	20,8
C	Aymara = 1 Castellano = 11 Ambas = 3	Frases cortas	Todo y/o gran parte	13	24,5
D	Aymara = 1 Castellano = 3	Frases cortas y/o No habla	Muy poco y/o Gran parte	6	11,3
E	Castellano = 13	No habla	Muy poco y/o nada	13	24,5

Cuadro N° 3
Grupos de usuarios en Caquena

Grupo	Lengua materna	Grado de competencia para hablar	Grado de entendimiento	N° de personas	%
A	Aymara = 14 Castellano = 1 Ambas = 3	Perfectamente	Todo	17	48,6
B	Aymara = 5 Castellano = 5 Ambas = 2	Gran parte	Todo, gran parte (muy poco)	12	32,4
C	Aymara=2 Castellano = 5	Frases cortas	Todo; Gran parte	7	19,0

El grupo A y B de Caquena tienen una composición étnica más diversa. En el grupo A se hallan personas entre 24 y 77 años. En el grupo B, personas entre 26 y 69 años. No obstante la presencia de algunos jóvenes en este grupo, es predominante la población de adultos mayores (18 de 29 personas). Ambos grupos conforman el 81% de la población encuestada.

En los grupos C y D coinciden las personas con una capacidad mínima para hablar aymara, pero que pueden entender gran parte o algo del aymara hablado por otros. En estos grupos la lengua materna ya es el castellano, aunque algunos pocos tienen al aymara como L1. En Socoroma en el grupo C predominan adultos mayores que tienen entre 55 y 72 años. Son excepciones dos de origen boliviano que están entre los más

jóvenes de la población: una señora de 25 años y un joven de 32 años. En el grupo D la mayoría tiene entre 19 y 38, excepcionalmente hay un anciano de 78 años. Estos grupos conforman el 37,7% de la población encuestada. En el caso de Caquena, los hablantes se ubican sólo en las primeras tres categorías. Es decir, aunque pueden hablar solo frases cortas, pueden entender todo o gran parte de lo dicho en aymara incluso los pocos más jóvenes. Aquí nuevamente la composición etárea es diversa, las personas que componen el grupo tienen entre 17 a 71 años. Este grupo, en Caquena, constituye el 19% de la población encuestada.

El último grupo E, sólo destacado en Socoroma, concentra personas que no pueden hablar y entienden en un grado mínimo o nada del aymara. Este grupo tiene al castellano como su L1. Está constituido por la mayor parte de la población menor de 30 años y gran parte de adultos entre los 31 y 55 años. Excepcionalmente se hallan aquí dos mujeres mayores, de 58 y 84 años respectivamente. El grupo conforma el 22,6% de los encuestados.

En segundo lugar, los resultados de las repuestas dadas a la pregunta de si se habla o usa el aymara en cada uno de los pueblos apuntan hacia un grupo etéreo: el de los ancianos o adultos mayores. En Socoroma, el 84,9% (45) de hablantes está constituido por las abuelas o la gente mayor y, en el caso de Caquena, por sólo un 48,9%. Aquí no hay otro grupo de usuarios. En suma, los ancianos son la población aymarista de ambos pueblos. En Socoroma hay conciencia de ello. En Caquena los mismos informantes, en general, refieren que toda a población es usuaria dependiendo de ciertas circunstancias.

Una segunda información útil de la encuesta es la relativa a la frecuencia de uso del aymara en el día. Según sus propias respuestas, en todos los grupos de Socoroma con la excepción del grupo E (en donde los 12 componente afirman nunca usar el aymara), la generalidad manifiesta utilizar el aymara esporádicamente. Excepcionalmente en el grupo A hay tres que dicen usarlo en varias ocasiones y una que nunca lo usa. En el grupo C también destacan 4 que nunca usan el aymara. En Caquena, por el contrario, en el grupo A, 9 de 17 personas afirman usar el aymara en varias ocasiones, mientras que los 8 restantes lo usarían esporádicamente. En el grupo B 4 personas que usarían en varias ocasiones al día el aymara en contra de 8 que lo haría esporádicamente; y, finalmente, todos los del grupo C, afirman usarlo esporádicamente. En todo caso predomina el uso ocasional concentrado en las personas mayores.

Los datos anteriores configuran otra tendencia de los usuarios del aymara en ambos pueblos: el de ser hablantes esporádicos u ocasionales. En este punto hay que destacar que, aún cuando en Caquena más

del 80% responde que en caso de hablar, puede hacerlo perfectamente y en gran parte de la conversación, como el de entender todo o gran parte de lo que se habla en aymara, el papel de usuarios del aymara se ve restringido a la ocasionalidad.

En tercer lugar, esa mayor existencia de usuarios ancianos y de los usuarios esporádicos u ocasionales aludidos anteriormente se irá delineando categorialmente a continuación con el soporte analítico complementario de las observaciones y registros de las audiciones etnográficas.

Se categoriza a los usuarios del aymara de Socoroma y Caquena sobre la base de tres criterios centrales, sobre los mencionados en las páginas 91 y 93, en: (i) aymaristas inveterados; (ii) aymaristas esporádicos; (iii) aymaristas pasivos; y, (iv), no aymaristas, y de acuerdo al tipo de aymara hablado en: (i) aymaristas finos o legítimos y, (ii), aymaristas chanca'os, chamusca'os, entrecorta'os o entrevera'os.

Estas categorizaciones están dadas por el tipo de competencia que declaran los interlocutores; es decir, su actuación lingüística determina una calidad percibida. Para estos contextos del estudio con una clara predominancia del castellano, se considera aymarista al usuario del aymara, tanto al que puede utilizarlo en algunos diálogos con alguna frecuencia, como el que lo utiliza sólo para saludar, para decir un chiste o para responder de vez en cuando el saludo de algún interlocutor. Por lo tanto, la distinción entre uno y otro grupo no se debe tanto a un patrón de uso recurrente, prolongado e ideal, sino más bien a grados de recurrencia, a grados de extensión en el discurso en los distintas situaciones particulares dominadas por la lengua castellana.

Aymaristas inveterados

Se ha elegido el término inveterado para categorizar al primer grupo de aymaristas por el sentido de tradicionalidad que conlleva el término. Estos hablantes, en su mayor parte tienen al aymara como su L1 y lo mantienen. Estos aymaristas son los que lo utilizan con mayor frecuencia cotidianamente. Gran parte de ellos responde que, en varias ocasiones al día, utilizan esta lengua indígena y otros que la usan sólo en las relaciones inter pares, conyugales y amicales. Forman parte de los grupos A y B identificados antes.

En Socoroma algunas respuestas de las propias personas ancianas al cuestionario son ilustrativas:

- (a) Según una anciana de 83 años, en Socoroma usan el aymara, "Aquí sólo los temporaños, los otros sólo entienden un poco". (Cuestionario, 10/10/02)

- (b) Otra abuela de 87 años expresa que usan el aymara todas las personas de su edad y que “los menores comprenden los que hablamos”. La misma anciana después explicita que: “conversamos aymara las amigas, los “temporaños”...no se pierde el aymara”. (C.c. 2, 10/10/02)

También, las respuesta de socoromeños más jóvenes apuntan en esa dirección:

- (c) Una señora de 44 años dice que el aymara lo utilizan las abuelas L., V., A., D., P. y Va. (cuestionario, 11/10/02)
- (d) Uno de los varones más jóvenes, de 38 años, manifiesta: “Sí las abuelas lo usan, las personas de edad siempre conversan a veces. Les gusta entre ellos”. (Cuestionario 15/10/02)

Las abuelas que conocen y usan el aymara están claramente identificadas en la sociedad socoromeña, por eso algunos entrevistados las mencionaron con sus nombres.

En Caquena, también, por una parte, son los propios ancianos que aluden a su condición de aymaristas:

- (e) Don J. R. de 74 años dice que “saludamos y bromeamos en aymara siempre, con los vecinos de Caquena”, agregando que cuando conviene hablamos”. (C.c.2, Niquela, 06/11/02)
- (f) Don S. Y: de 77, afirmó que con la gente de edad comparte el aymara, con la gente joven no. (C.c.2, Uyuni, 05/11/02)

Por otra parte, aunque algunos más jóvenes señalan que los aymara hablantes son los ancianos, los adultos mayores que usan el aymara, se incluyen en esta categoría:

- (g) C. Ll., de 42 años señala que: “la gente de la 3ª edad hablan más aymara y yo tengo que hablar aymara”. Agrega que con las abuelitas habla aymara y con los jóvenes, castellano. (C.c. 2, Pueblo, 14/11/02)
- (h) Doña J. de 36 años afirmó: “hablamos aymara cuando queremos entre nosotros, siempre hablamos” (C.c. 2, Palca, 09/11/02)

Por lo mismo, en la observación diaria de las interacciones dialógicas de los socoromeños y caqueneños, se pudo rescatar algunas contadas interacciones en aymara sólo escuchadas principalmente a adultos mayores. En Socoroma:

- (i) Después de la hora de almuerzo dos ancianas se encuentran al costado de la plaza y mantienen un diálogo que alcanzo a oír en aymara. Algo

entiendo que hablan de la cosecha del zapallo y sobre otra persona que habla el aymara. Este diálogo se prolonga por más de 5 minutos. (C.c. 1, 88/10/02)

Un hecho particular que el investigador escuchó fue un improvisado discurso dicho en aymara por un anciano:

- (j) ...sin mediar ninguna petición, pronuncia todo un discurso en aymara sobre la festividad que comienza hoy en el pueblo, la festividad de San Francisco de Asís, patrono del pueblo. El anciano con una sonrisa como bromeando en su alocución discursiva en aymara me entrega información sobre el día y el santo que se celebra. Lo hace como luciendo que hablan bien el aymara, acicateado además por mis intervenciones afirmativas... (C.c.1, 03/10/02)

Lo anterior si bien no se presentó en un diálogo, sino más bien como resultado de la presencia del investigador, lo importantes es que demuestra que algunos ancianos tienen cierta competencia en la lengua indígena en Socoroma. De modo similar en Caquena, el investigador recogió estos casos:

- (k) Doña R. de 72 años conversaba en la cocina en aymara con doña B.I. de 69 que estaba de visita en su casa. Desde la entrada alcancé a oír parte de la interacción, ya que mi llegada las interrumpió. (C.c., Pueblo 25/07/02)

También se escuchó en dos ocasiones discursos dichos en aymara por dos de los más ancianos. Uno fue dicho por:

- (l) Don S. B. que expresó un improvisado discurso en aymara frente a los concurrentes el 1º de noviembre, dedicado al difunto que se recordaba en una de las casas visitadas por los vecinos. Tal actuación no tuvo respuestas en aymara de los demás presentes. (C.C. 2, pueblo 1º/11/02)

Las principales interacciones dialógicas en aymara de estas personas se dan en sus relaciones inter pares ocasionales, de las que destacan, las que ocurren en la plaza en Socoroma y en el hogar en Caquena, como se verá más adelante.

Por otra parte, hay que destacar que estos hablantes usan el aymara en la medida en que el o los interlocutores son capaces de hacerlo y si tienen ocasión de hacerlo:

- (m) Una de las ancianas de 80 años expresa que no tiene preferencia por usar el aymara: "si sale, se contesta" y que ella sigue la conversación sólo si entiende, cuando no corta. (C.c. 2, Socoroma, 09/10/02)

- (n) (ñ) La anciana P. de 87 dice que cuando se encuentran por ahí" hablamos aymara, pero más el castellano; Si me encuentro con la gente, me encuentro con mis amigas hablo no más de castellano, de aymara de todo hablamos". (C.c. 2, Socoroma, 18/10/02)
- (o) Doña A. de 65 años, afirma: "Si alguien me habla de aymara, le contesto de aymara; si castellano, castellano le contesto". (C.c. 2, Caquena, Vilque, 31/10/02)
- (p) También don S. Ll., de 70 años, afirmó que si le hablan aymara contesta si no, no. (C.c. 2, Caquena, pueblo, 31/10/02)

Además, no todos los ancianos tienen una buena disposición para el aymara, incluso hubo abuelas, ya fallecidas, que rechazaron hablarlo. Dos ejemplos, uno de Socoroma y otro de Caquena, de predisposición negativa hacia la lengua indígena son los siguientes:

- (q) La abuela R de 84 dice que dice que aprendió algo del aymara hablando con los "paisanos" (en la pronunciación de estas palabras hay un gesto y tono de despección), Afirma que sus padres hablaban sólo castellano, que ella nunca ha hablado aymara. Exclama "¡Qué tengo que estar aprendiendo!". (C.c.2, 16/10/02)
- (r) Doña B. I. de 69 años al preguntarse sobre el uso del aymara, con un gesto de manifiesto rechazo respondió: "¡Cómo voy a estar hablando tonteras!". (C.c. 2, Ungalliri, 30/10/02)

Con estos últimos casos se quiere aclarar que no todos los ancianos están dentro de la categoría de inveterados, ya que hay quienes no aprendieron o rechazan el aymara.

Hasta aquí algunas similitudes entre los aymaristas inveterados hallados en Socoroma y en Caquena. Las diferencias entre ambas comunidades están determinadas por las características demográficas y geográficas en donde viven. En Socoroma por el hecho de ser un pueblo que tiene las residencias concentradas en un solo espacio, los principales aymaristas inveterados, que ejercen el rol de hablantes de la lengua indígena en el círculo de ancianos, se distingue por la predominancia de las mujeres de generaciones más antiguas que practican el aymara ocasionalmente en sus visitas y en sus reuniones vespertinas casi diarias en la plaza. En cambio, en Caquena por la dispersión de las residencias, su cercanía a la Comuna de Gral. Lagos y a la frontera con Bolivia, ofrece algunas subgrupos de inveterados, además de incluir a adultos y a unos pocos jóvenes. Allí se distinguen: aymaristas acompañados, solitarios y allegados, que se detallan a continuación:

Los aymaristas acompañados

Aquí se halla un grupo compuesto por adultos y adultos mayores que viven en pareja. Con excepción de dos personas, todas son parejas conyugales. Esta realidad, la existencia de matrimonios, configura un contexto comunicativo mínimo para el mantenimiento y práctica del aymara en un grado más que ocasional, ya que las personas tienen un interlocutor con quien interactuar cotidianamente (Ver cuadro en Anexo 5).

En este grupo de aymaristas de 15 personas, 11 tienen como L1 al aymara; 2 al aymara y al castellano; y 2 al castellano. Además en el grupo se destaca que la mayoría de las parejas tiene según sus respuestas, sino a los dos a un integrante que entiende y habla perfectamente el aymara y lo usa en varias ocasiones durante el día. Ello configura a un grupo que usaría con mayor frecuencia el aymara entre los caqueneños porque tienen a un interlocutor que está prácticamente en las mismas condiciones de entenderlo y hablarlo:

- (a) La señora Ma. de 60 años oriunda de la Comuna de Gral. Lagos, pero que siempre ha vivido en Caquena, aunque ahora pasa parte del tiempo en Putre, vive con el esposo. No entiende bien el castellano, le cuesta hablar. Usa más el aymara con su esposo. Dice que sale con una hija, que le sirve de traductora. (C.c. 2, Rinconada 31/10/02)
- (b) Don Mo. de 70 años convive con la señora S. y su hijo de 13 años. No participa en las organizaciones sociales de Caquena. Es evangélico. Afirma que casi no se encuentra con la gente, que sólo pasa con el ganado, no más y que no viaja mucho. Afirma que "Puro aymara casi entendimos nosotros" y que no puede hablar mucho el castellano. (C.c.2, Jupaje, 06/11/02)

Dos casos de observación directa de otros matrimonios durante la estadía en terreno, reafirman lo descrito:

- (c) Durante mi estadía en estas noches doña R. en varias ocasiones utilizó brevemente el aymara con su marido. Aunque éstas eran breves preguntas y respuestas. Probablemente mi presencia influyó para que no dialoguen completamente. (C.c., Caquena, 24 a 26/07/02)
- (d) Uno de los aspectos que más afirmó Don C. con doña I., es que ellos usan el aymara en forma reservada dentro de la casa. Eso es lo que hicieron cuando yo estaba de visita. Hablaron en aymara durante la noche sobre de dónde provengo, de una hermana mía a la que la señora conocía y con la que se había encontrado durante un viaje y de otros asuntos. En la mañana siguiente hablaron en aymara de los viajes que debía hacer don C. a Parinacota y de otros temas que no alcance a entender. (C.c. 1, Angostura, 30/10/02)

Es decir, la lengua aymara en Caquena tiene hoy su fuerte de sostén a gran parte de este grupo, en donde su uso intrafamiliar persiste favorecido por las condiciones de aislamiento y por la convivencia con un interlocutor similar en su conocimiento y manejo. El grupo está conformado principalmente por adultos mayores y algunos adultos.

Los aymaristas solitarios

Aquí se destacan a 5 hablantes hombres y a 1 mujer que viven totalmente solos en las estancias más retiradas del poblado. Son hablantes que prácticamente no participan en las organizaciones sociales de Caquena y rara vez acuden al pueblo, excepto doña M.P. Las respuestas a las encuestas y a las entrevistas reflejan que tienen, generalmente, como únicas oportunidades dialógicas, los encuentros intervecinales, oportunidades en las que se relacionarían utilizando más el aymara que el castellano. Algunas características personales, sobre su conocimiento y la frecuencia del uso del aymara según las encuestas se puede apreciar en el cuadro N° 5 (ver anexo 6).

Los rasgos sobresalientes de los hombres de este grupo, también son el predominio del aymara como L1, entienden todo, pueden hablar o responder perfectamente cuando les hablan en esta lengua y lo usan en varias ocasiones en el día. Obviamente, la frecuencia del uso del aymara hay que entenderla en el contexto de aislamiento geográfico en que viven, ya que pueden tener días completos sin interactuar con otra persona; hecho que fue comprobado por el investigador en las visitas hechas a cada una de sus alejadas estancias:

- (a) C. A. de 57 años, vive solo en una estancia fronteriza con la Comuna de Gral. Lagos. No baja mucho a Arica, hace dos años que no lo hace, tampoco va al pueblo con regularidad, principalmente va sólo a dar cuenta del ganado. El encuestado siempre ha trabajado en ganadería. Afirma que todos ahí en ese sector "somos puro aymaras". "Aquí entre nosotros puro aymara no más". (C.c. 2, Jucuni, 07/11/02)
- (b) C. H de 66, nació en Colpita, pueblo de la Comuna de Gral. Lagos. Vive en una estancia fronteriza con esa Comuna. Ha vivido unos 20 años en Arica. Hoy vive solo. El encuestado no participa de las organizaciones sociales de Caquena. Es más aymarista que castellano hablante, ya que "de aymara así mismo nacimos de mamá". Dice que comparte más con su vecino de Jucuni y que generalmente lo hace en aymara. (C.c. 2, Jaillave 07/11/02)

Estos hablantes por la cercanía de sus estancias, separadas sólo por el ancho de un extenso bofedal en la misma quebrada, tienen encuen-

tros regulares donde utilizan más el aymara, según testimonio de ellos mismos (C.c. 1, 07/11/02).

Tal vez los más solitarios de estos aymaristas son el anciano de la estancia Niquela y don G. G de la estancia Lagunillas, aún cuando ellos no tienen vecinos tan cercanos para compartir, sus afirmaciones apuntan a que son usuarios frecuentes del aymara:

- (c) Don J.R., anciano de 68 años, nació en Bolivia y se vino a Chile a los 31 años. Es trilingüe, ya que según sus afirmaciones, además, de hablar el castellano y el aymara, también sabe el quechua. Afirma que: “saludamos y bromeamos en aymara siempre, con los vecinos de Caquena”, aclarando que “cuando conviene hablamos”. Es al parecer uno de los pocos que tiene la iniciativa de iniciar una conversación en aymara: “Yo sé meter aymara y todos me siguen a mí”. (C.c. 2, Niquela, 06711/02)
- (d) Don G. G., dice que entiende y habla bien el aymara. Es tal vez uno de los que viven en forma más aislada por el lado suroeste de Caquena. En parte apreció su uso del aymara, con cierta extensión, al final de mi visita. Antes de iniciar mi viaje a Chañupalca me invitó a una *Cha'llaña*. Ahí hizo rogativas para que nos vaya bien en nuestros trabajos y propósitos, todo en aymara. (C.c.2, Lagunillas, 05/11/02)

La anciana M. P. tiene más oportunidades de interactuar con los vecinos en las reuniones sociales en el pueblo y también en la feria. Su presencia en estos espacios fue comprobada por el investigador durante la observación en terreno. Y aunque ella dijo que usaba ocasionalmente el aymara, su aislamiento, su manera de hablar un castellano muy influido por el aymara denotan que usa probablemente más esta lengua:

- (e) M.P. de 73 años vive sola en su estancia. Afirmó que más bien tiene problemas para entender el castellano y que con los mayores de Caquena habla aymara. (C.c. 2, Cacani, 29/10/02)

En estos casos, el aislamiento geográfico si bien puede ser un factor que impide las relaciones dialógicas y por lo tanto la práctica de la lengua aymara, por el contrario, mantiene a estas personas con el potencial y con sus relaciones en aymara alejadas de la presión social de la colectividad en donde predomina el uso del castellano. El aislamiento geográfico, en estos casos, sería más bien un factor que contribuiría al mantenimiento de hablantes en la lengua indígena.

Aymaristas allegados

Con la denominación de aymaristas allegados se hace referencia a todos aquellos hablantes que no son oriundos de Caquena, o no forman

parte de las familias que se consideran a sí mismas como las más antiguas y de reconocidos apellidos en la región.

En este grupo destacan, en primer lugar, las personas procedentes de la Comuna de General Lagos, principalmente mujeres. En segundo lugar, se hallan las personas provenientes de Bolivia, mayoritariamente mujeres que se han casado con algunos caqueneños. Y en tercer lugar, un grupo de personas que ha nacido en otro lugar dentro de la Comuna de Putre. En este último grupo llama la atención el hecho de que, a pesar de ser personas oriundas de pueblos de la precordillera, también afirman tener bastante conocimiento de la lengua aymara. Para un mejor detalle de sus características, ver cuadro N° 6 (anexo 7).

En este grupo no están todos los que provienen de Bolivia, de la Comuna de Gral. Lagos o de otro pueblo cercano a Caquena. Aquí destacan personas con algunos rasgos comunes que presentan las dos subcategorías anteriores; es decir, que afirman tener la lengua aymara como L1, entienden todo, pueden hablar o responder perfectamente y hacerlo en varias ocasiones al día. Especial atención merecen los bolivianos y los de la Comuna de Gral. Lagos, en su mayor parte mujeres que han contraído matrimonio con caqueneños. Algunos de ellos se han mencionado en el grupo de los acompañados y otros en el grupo de los solitarios. Forman parte de la población que manejaría con más propiedad el aymara y que lo utilizaría con mayor frecuencia:

- (a) I. de 54 años, es oriunda de Gral. Lagos. Nació en Nasahuento. Vive en una estancia limítrofe con la Comuna de Gral. Lagos. Es evangélica. Dice que no participa en las organizaciones de Caquena, sino de Chujlluta, que corresponde a la jurisdicción de Gral. Lagos. Usa más el aymara con sus contemporáneos. (C.c. 2, Angostura, 30/10/02)

Tres casos similares al de doña I. son los de: Doña H., 47 años, nacida en Nasahuento (C.c., Uyuni 05/11/02); Doña S., 51 años, nacida en Chislluma (C.c., Jupaje, 06/11/02); doña D., de 31 años, nacida en Colpita (C.c. 2, Jancuchullpani, 12/11/02). Las tres nacieron en pueblos de la Comuna de Gral. Lagos y afirman ser aymaristas más regulares que los de otros grupos. La mayoría de ellas, salvo doña I, hablaba un castellano poco entendible. Estas mujeres viven con sus maridos, quienes afirmaron usar el aymara en forma asidua. Aquí cabe postular su acercamiento más a la condición de monolingües en aymara que de bilingües.

En el grupo de allegados de la Comuna de Gral. Lagos, ya se destacó a dos varones, en los aymaristas solitarios. Aquí cabe agregar a uno de los hablantes más jóvenes (24 años) como aymarista inveterado, por las características que se detallan en el cuadro anterior. Vive en un gru-

po familiar de 4 personas; una de ellas es su suegra también proveniente de la Comuna de Gral. Lagos. Aunque entre ellos no se pudo observar interacciones dialógicas en aymara, por las características de ambos, su procedencia, su conocimiento y frecuencia en el uso del aymara, se infiere que interactuarían con bastante regularidad en aymara en el ámbito familiar entre ellos o con la visita de algún vecino aymarista.

La juventud de este último hablante y su condición de aymarista invertido junto a las mujeres antes descritas estaría indicando una posible existencia de una mayor vitalidad del aymara en la Comuna de Gral. Lagos.

En el grupo de las personas de origen boliviano, se destacan 3 ancianos, un hombre y dos mujeres:

- (b) Ya se destacó la afirmación de doña M.P, que también vive sola en su estancia, quien afirmó que “tiene problemas para entender el castellano” y con los mayores de Caquena habla más en aymara. (C.c.2, Cacani, 29/10/02)
- (c) Doña R. anciana que vive en el pueblo, ha demostrado en estos días que maneja el aymara. A ella se le escuchó interactuando en aymara con doña V. que estaba de visita dentro de la cocina antes de hacer el Rosario por las vísperas de San Santiago, y en esa misma noche en la iglesia con el marido. Fueron diálogos breves. (C.c. Pueblo, 24/07)
- (d) Doña H. también manejaría el aymara con bastante propiedad. Durante la visita a su estancia comentó con doña M, P y doña R., dos ancianas que están relativamente cerca de su estancia, “hablamos aymara de tejer, de hilar”. Agrega además que “cuando ellos me hablan aymara, hablo, cuando no, no”. (C.c. 2, Autilla, 29/10702)

En este último caso la informante alude a las dos ancianas anteriores, que confirman el uso del aymara entre ellas en sus relaciones personales ya sea cuando se visitan en sus domicilios o cuando se encuentran en el pastoreo del ganado. Por otra parte de las afirmaciones de la última hablante se deduce su condición de bilingüe, que le permitiría acomodarse al habla de los caqueneños, característica que también tendrían las otras personas de origen boliviano.

Con estos dos grupos de hablantes se concluye que la traslación de personas de Gral. Lagos y de Bolivia al sector de Caquena constituiría un factor importante en el mantenimiento de la lengua aymara, ya que estaría reforzando el uso de la lengua indígena en ciertos espacios reservados, sobre todo familiares y de intimidad. Sin embargo, cabe agregar aquí cierta relación diferenciadora que existe entre los caqueneños, con ciertos matices de discriminación negativa. Por una parte, su condición de allegados que connota la idea de afuerino, extranjero con la que son tachados por los que se consideran caqueneños netos, son dichas con un tono despectivo,

con cierta referencia a personas con privilegios y derechos secundarios. Este hecho estaría jugando un papel opuesto conducente al abandono del aymara y su sustitución por el castellano.

De lo anterior se puede concluir que los aymaristas inveterados, si bien mantienen relaciones funcionales interconyugales o intervecinales con cierta frecuencia, más que ocasional, no lo hacen ni siempre ni en forma permanente. Ellos, por una parte, cada cierto tiempo tienen la visita de sus hijos o de otros familiares, la mayoría proveniente de Arica y, por otra parte, ellos mismos viajan regularmente a la ciudad. Este contacto con sus parientes, hijos nietos principalmente, los tiene en un permanente contacto con la lengua dominante, con sus contextos castellanizantes y con la presión lingüística de sus parientes más castellano-hablantes que aymara-hablantes.

Aymaristas esporádicos

Por aymaristas esporádicos nos referimos a todas las personas que tienen al aymara como una lengua muy ocasional y excepcional en sus interacciones dialógicas. Son los hablantes que utilizan el aymara en algunos actos lingüísticos al interior de un diálogo en castellano, para responder a los aymaristas inveterados o para saludar y decir algún chiste o broma, según lo manifiestan sus propios comentarios. Este grupo de aymaristas constituye el grueso de la población encuestada que tendría al aymara como una lengua potencial más entendida que ejecutada. Los aymaristas esporádicos formarían parte de los grupo B, C y parte del D. Además la mayor parte de ellos tendrían al castellano como L1. Aquí se encuentran desde adultos mayores a jóvenes.

Algunos adultos mayores usan más o exclusivamente el castellano en donde el aymara es casual, excepcional, porque o no tienen receptores cercanos en aymara o porque la mayoría habla más el castellano:

- (a) Una mujer de 69 años expresa que “el aymara lo usa como una broma, sale como un “chiripazo” (repentinamente). Dice que las abuelitas le conversan en aymara, ella les entiende, pero les contesta en castellano. (C.c.2, Socoroma, 10/10/02)
- (b) Don V. G. P., de 71 años vive sólo con una hija mayor. Expresa que antes hablaba aymara, ahora no. Dice: “Los otros me hablan castellano, yo contesto en castellano no más”. (C.c. 2, Caquena, Huacuchullo 13/11/02)

Los adultos o personas más jóvenes, que pueden manejar la lengua indígena, la utilizan principalmente cuando interactúan con los abuelos y abuelas:

- (c) R. joven de 38 años expresa que a veces usa el aymara, cuando se encuentra con los abuelos. (C.c.2, Socoroma, 15/10/02)
- (d) Cipriano 42, aunque él tiene su estancia y casa apartes, convive y comparte mucho con sus padres que viven en el pueblo. Es soltero. El se considera bilingüe. Afirma que sus hermanos entienden, pero no hablan. Expresa que “la gente de la 3ª edad hablan más aymara y yo tengo que hablar en aymara” y agrega, que “con las abuelitas habla en aymara con los jóvenes en castellano” (C.c. 2, Caquena, pueblo, 14/11/02)

Uno de los adultos mayores, que ya no vive en Caquena desde hace 6 años, explicita que se ha olvidado el aymara:

- (e) *¿Ud. aprendió el aymara o el castellano primero?*
Aymara claro que sí. Aymara sabemos...
¿Primero el aymara. La primera lengua que aprendió Ud. fue el aymara?
...todos hablábamos aymara, pero me he olvida'o el aymara.
¿Ud. habla en forma fluida, continuada el aymara?
Todo se me ha olvida'o ya, tantos años. (Entrevista, P. L., 03/01/03)

Haciendo una proyección hipotética derivada de este último caso se puede deducir que él se ha olvidado por el reducido uso del aymara en este pueblo, que no ha facilitado su práctica o que por una decisión personal este informante dejó de usar el aymara para dar lugar al uso exclusivo del castellano, sobre todo cuando él fue autoridad designada del Estado, promotor de la escuela en el pueblo y propiciador del uso del castellano. Este es un caso paradigmático que ilustra la pérdida idiomática de los más ancianos de Caquena y de Socoroma, que se van a vivir con sus hijos a la ciudad para no seguir solos o por problemas de salud, porque no tienen interlocutores ni espacio para hacerlo.

Aymaristas pasivos

Por aymaristas pasivos nos referimos a las personas que sólo entienden el aymara. Se trata tanto de adultos mayores como de jóvenes que residen en la zona. Aquí se hallan personas del grupo D y los mayores de 30 años del grupo E, según los resultados de las encuestas. Ejemplifican esta condición las siguientes afirmaciones:

- (a) Don F. P. de 68 años, presidente de la Junta vecinal, afirma que él sólo entiende, no conversa en aymara. Afirma que “todo se está perdiendo”. (C.c.2, Socoroma, 15/10/02)
- (b) También otro hombre de 64 años afirma que nunca se ha atrevido a hablar aymara dejando entrever que entiende el aymara, pero que utiliza sólo el castellano. (C.c. Socoroma, 09/10/02)

- (c) El primer hombre entrevistado de 63 años, afirma que nunca habló aymara, sólo comprende. (C.c. 2, Socoroma, 08/10/02)
- (d) Doña M. de 39 años, que según algunos vecinos, ha tenido expresiones de franco rechazo al aymara. Afirma que ya su mamá sólo entiende el aymara y no lo habla. Ella por consiguiente, tampoco habla el aymara y sólo lo entendería en un nivel mínimo. (C.c.2, Socoroma, 15/10/02)

En alguna medida las expresiones de los casos (b) y (c) denotan cierta actitud contraria al aymara, cuando dicen que nunca han hablado esa lengua. Ello estaría indicando que la pasividad no sólo es porque no entienden, sino, además, porque no desean que se les identifique como aymaristas.

En Caquena, como ya se ha planteado, no hay personas con características del grupo D y E sobre todo con relación a no hablar ni entender nada del aymara o en algún grado mínimo. De la población residente podrían ser pasivos los más jóvenes del grupo C, pero éstos están cerca de sus padres que son parte del grupo B y A con bastante competencia en el aymara, de lo que se deduce que tendrían más oportunidades de actuar lingüísticamente en aymara. Además las visitas de otros caqueneños hablantes los pone en mayores posibilidades para ser en alguna ocasión hablantes activos si es que tienen actitudes positivas hacia el aymara.

No aymaristas

En la categoría de no aymaristas se destaca a las personas que dicen no hablar ni entender el aymara. En Socoroma son no aymaristas gran parte del grupo E. En esta categoría se incluye a la población infantil, presente sólo en Socoroma y parte de la población juvenil que vive en los centros urbanos, principalmente en Arica.

Llama la atención en Socoroma que la población infantil, no más de 6 niños entre 6 y 11 años, aún cuando algunos comparten o viven en la misma casa con abuelos aymaristas inveterados, no han recibido el aymara, sino que dicen haber aprendido sólo el significado de algunas palabras en el colegio, pero no lo suficiente para entender a los que hablan ocasionalmente. Tal aprendizaje se limitaría a lo más a la fórmula básica del saludo y los números, entre otros; es decir, a la adquisición de cierto vocabulario básico (C.c.2; A, M, N y P, niños de 6 a 11 años; 11-13/10/02)

En Caquena no hay población infantil, unos pocos niños hijos de caqueneños residentes viven en el internado del Liceo de Putre durante el año y sólo retornan en los meses estivales de vacaciones. Otros viven y estudian en Arica como la mayor parte de la población juvenil.

En esta descripción se alude al segmento juvenil de ambos pueblos junto con las personas adultas que son parte de la descendencia emigrada a

la ciudad. Ellos ejercen influencia sobre sus progenitores con la presión del castellano, con sus costumbres, con sus valores ciudadanos e inciden en la continuidad generacional de la lengua y de otros referentes culturales aymaras. Los contactos, además de las visitas de los hijos a los padres y de los padres a los hijos en la ciudad, se dan principalmente con ocasión de las celebraciones tradicionales de cada pueblo y de cada familia. Este aspecto constituiría uno de los factores más sobresalientes en el desplazamiento del aymara por el castellano en esta región. En esta categoría encontramos desde pocas personas que entienden el aymara hasta los que lo rechazan, según las respuestas dadas por sus propios padres.

En Socoroma se destacan algunas respuestas que aluden a que los hijos no han tenido contacto con el aymara:

- (a) Otra anciana de 79 años dice que no entienden y que nadie les habla en aymara. (cuestionario, 13/10/02)
- (b) Del mismo modo, otro anciano de 68 años afirma que los hijos no conocieron el aymara. (Cuestionario, 15/10/02)

En Caquena, algunas respuestas apuntan a que son generalmente los hijos mayores, ausentes del pueblo, los que conocen el aymara:

- (c) Doña I. expresa que los hijos aceptan el aymara y que incluso “el mayor habla”. (Cuestionario, Angostura 30/10/02)
- (d) Don J. R. dice que al aymara “lo aceptan. Sólo entienden, pero no hablan. Los mayores saben”. (Cuestionario, Niquela, 06/11/02)

En ambos pueblos aparecen respuestas de casos en que los hijos no saben aymara, pero que lo aceptan y quieren aprender.

- (e) Un anciano de 64 años dice que los hijos lo aceptan, pero no lo entienden ni han presentado actitud de rechazo. (Cuestionario, Socoroma, 09/10/02)
- (f) Doña J. G., de 65 años, dice que los hijos sí lo aceptan e incluso “de repente quieren saber”. (Cuestionario, Socoroma, 12/10/02)
- (g) Don Mo. dijo: “aceptan no más, algunos preguntan cómo se dice en aymara” (Cuestionario, Caquena, Jupaje, 06/11/02).
- (h) Doña H. Dice que sus hijos lo aceptan, les gusta, quieren aprender. (Cuestionario, Caquena, Autilla, 29/10/02)

Los aymaristas finos o legítimos

La denominación aymarista fino y la de aymarista legítimo son denominaciones de los propios pobladores de Socoroma y Caquena

respectivamente. Con ellas se están refiriendo al hablante que usa en forma fluida y continuada el aymara, con una mínima alternancia o mezcla con el castellano, en un aymara correcto o verdadero. Esto se comprende mejor por contraste con los aymaristas chamusca'os, chanca'os entrevera'os o entrecorta'os.

En este grupo se encuentran: (i) Los ancianos ya fallecidos o emigrados; (ii) Las ancianas nacidas entre el 2º y 3º decenio del siglo pasado; y, (iii) Los hablantes bolivianos.

Los ancianos ya fallecidos o emigrados

A menudo los informantes aluden, tanto en Socoroma como en Caquena, que antes todos eran aymaristas. Con esa referencia aluden al pasado reciente de abuelos y abuelas que han fallecido en los últimos años:

- (a) Don F. F. de 82 años rememora que “en esa época, yo me acuerdo, la I, por ejemplo la D., todas ésas, las anteriores que han muerto, todos estaban jóvenes, por ejemplo, tenían 17, 18 años, entonces eran aymaristas finos. (Entrevista F. F., Socoroma)
- (b) S. P. que nació y vivió en Angostura, estancia limítrofe con la Comuna de Gral. Lagos y que hasta los 12 a 15 años sólo hablaba aymara. Afirma que se crió con la abuela que era totalmente aymara legítimo. (C.c.2, Caquena, Angostura, 30/10/02)

Como se aprecia, aymaristas finos o legítimos ya no quedan. Sólo en Socoroma un grupo de ancianas de entre 75 a 89 años es identificado como tal. En Caquena, como ya se dijo, la población de esa generación, cuyas edades fluctúan entre los 75 y 89 años ya no vive en la localidad, excepto 1 anciana de 77 y 3 o 4 ancianos que viven en Arica, como Don P.L. de 96 años, quién en entrevista en su domicilio afirmó que ya no se acuerda del aymara, pero que antes sabía y todos hablaban aymara, hasta sus autoridades locales (Entrevista, 03/01/03). Por eso, en Caquena, aluden a los bolivianos como los aymaristas legítimos.

Las ancianas nacidas en los primeros decenios del siglo pasado

En Socoroma de los antiguos aymaristas finos sólo quedarían las abuelas que nacieron entre 1910 y 1920, señaladas por los propios socoromeños como las usuarias más asiduas del aymara. Ello es tan sabido por todos, que incluso las nombran, como se dijo anteriormente:

- (a) Don P. C. de 68 años, sostiene que “la comadre A, Doña V., doña D., doña I y doña V, son aymaristas finos”. (C.c.2, 16/10/02)
- (b) También don A. M. de 79 años afirma que doña A. es aymarista fino. (C.c.2, 16/10/02)

Este grupo es de más menos 10 hablantes y constituirían un último peldaño de una larga tradición lingüística aymara en Socoroma.

Hablantes bolivianos

En Caquena la cualidad de aymara legítimo sería sólo atributo de hablantes bolivianos. Esta referencia fue escuchada por el investigador por primera vez en su visita de reconocimiento a la estancia Jancuchullpani, suroeste del pueblo, en una conversación con uno de los ancianos al que se le escuchó en diversas oportunidades utilizar el aymara:

- (a) En esa ocasión, el Sr. F.G., adulto mayor de aproximadamente 70 años, expresó que el aymara legítimo era hablado por los bolivianos. (C.c. 1, 24/10/02).

Otro abuelo don V. P., anciano de más de 70 años, confirma esta versión cuando manifiesta enfáticamente de que en Caquena ni siquiera los abuelos que hoy viven allí, serían aymaristas legítimos:

- (b) *¿Cómo le llaman Uds. A los que hablan bien el aymara?*

Aymaristas.

¿Pero le dicen legítimo, fino, cómo le dicen?

No, nosotros no hablamos, por más que hablamos aymara, no hablamos legítimo, no como los bolivianos. Los bolivianos hablan legítimamente bien, bien. (Entrevista, V. P., 28/12/02)

Los aymaristas chamusca’os, chanca’os, entrevera’os o entrecorta’os

En Socoroma aluden a los aymaristas chamusca’os o chanca’os y en Caquena se refieren a los mismos, pero con los términos entrevera’os o entrecorta’os como a las personas que usan el aymara alternándolo o mezclándolo con el castellano o bien con una pronunciación que no consideran correcta por su influencia castellana.

En Socoroma, los chamusca’os o chanca’os serían parte de los adultos mayores, que usan en algún grado la lengua aymara y que están señalando la característica del aymara hablado en ese pueblo:

- (a) Una de las primeras mujeres encuestadas de 80 años afirmó que ahí en Socoroma no hablan bien, “hablan chanca’o no más”. (C.c.2, 09/10/02)

Su ejecución ha perdido seriedad, es decir, importancia y respeto. Por el contrario, es motivo de risas y es visto con matices de comicidad según el testimonio siguiente:

- (b) Otra señora de 69 años, expresó que los vecinos que vienen a visitar “hablan aymara en la casa como chiste, porque hablan aymara “Chanca’o””. (C.c. 2, 10/10/02)
Por otra parte, el autoperibirse como un hablante poco competente en el aymara considerado correcto por los lugareños, es motivo de limitación en el uso:
- (c) Otro varón de 69 años expresa que no utiliza el aymara con sus pares, porque cree que habla un aymara “chanca’o” o “chamusca’o”. (C.c.2, 12/10/02)

En Caquena, todos los usuarios, adultos mayores y adultos se consideran aymaristas “entrevera’os” o “entrecorta’os”.

- (d) Favio, de 47 años dijo: “Hablamos entrevera’o el aymara”, es decir, “hablamos un poco castellano y un poco aymara”. (Cuestionario, Palca, 09/11/02)
- (e) Doña F. de 63 que vive sólo con su esposo. Manifestó que siempre conversan con el aymara “entrevera’o”. (C.c. 2, Ancovinto 12/11/02)
- (f) “¿Y con los hermanos bolivianos, cuando van a la feria, no hablas aymara completo?
Si hablo también, allá en la feria, porque en la feria llegan los bolivianos, aymara hablan más los ancianos, las juventudes ya no pueh, ya no, puro castellano también, pero los ancianos estamos acostumbrados en aymara, conversamos en aymara.
¿Pero no es aymara completo?
No, puh, aymara completo, bonito dice. Nosotros aymara ahí ...*kamisaki* dicen, *waliki*, así no más decimos nosotros en aymara. Pero aymara legítimo dice que suena de otra forma...”. (Entrevista, P. I., 29/12/02)

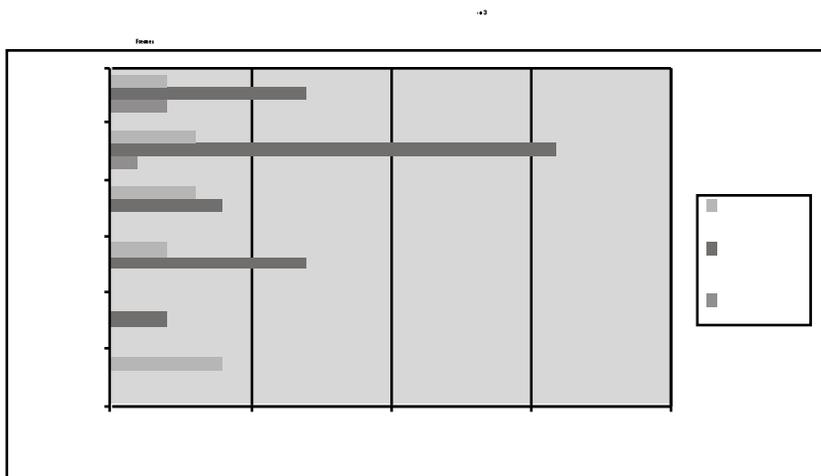
2. Los usos de la lengua aymara en Socoroma y en Caquena

La tendencia general del uso del aymara en ambos pueblos se caracteriza por ser ocasional y breve. Es ocasional porque no existen

usos continuados y frecuentes; es breve, porque cuando se usa el aymara, éste aparece en actos aislados dentro de un discurso dominado por el castellano. Dentro de este marco de la ocasionalidad y la brevedad se hallan diferencias determinadas por los actores lingüísticos que con más frecuencia o con menos frecuencia usan el aymara dependiendo de los espacios y de los interlocutores en cada contexto particular. Por consiguiente, con esas características se pueden distinguir usos esporádicos y usos reservados.

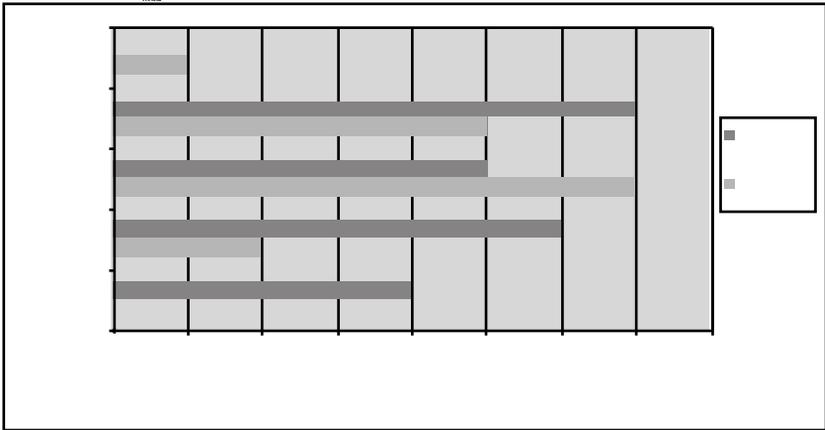
Los usos esporádicos

Estos usos marcan la tendencia dominante en ambos pueblos. Estos usos son los generalizados en la mayoría de la población, pero de menor frecuencia. Se manifiestan, en actos breves y repentinos, enmarcados en diálogos en castellano. Según la frecuencia de uso del aymara en Socoroma esta tendencia se presenta en los distintos grupos etáreos, excepto en la última generación. Luego sigue la tendencia de cierta parte de la población que nunca usa el aymara y sólo algunas personas (3), de las dos generaciones más antiguas, afirman utilizarla en varias ocasiones al día, como se puede apreciar en el gráfico siguiente:



En Caquena la frecuencia de uso del aymara, a diferencia de Socoroma, está marcada por la tendencia esporádica u ocasional en to-

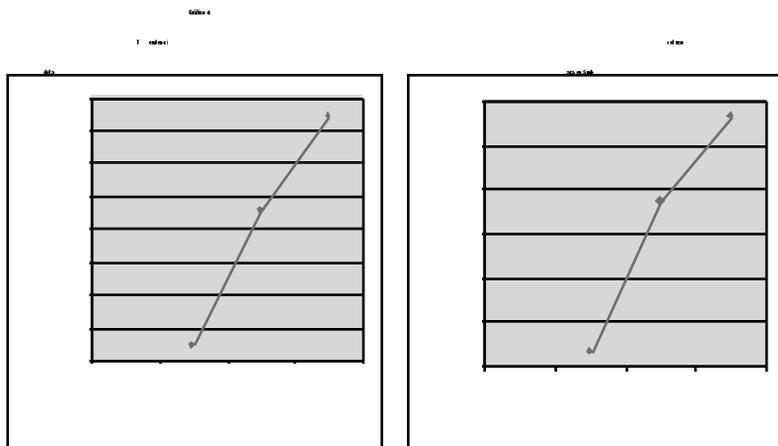
dos los grupos étnicos; es decir, todos los grupos pueden, en alguna ocasión, utilizar el aymara como se puede apreciar en el siguiente gráfico:



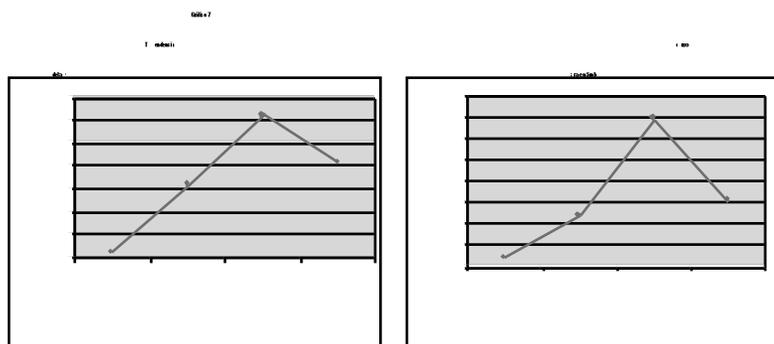
Esta tendencia de que toda la población residente en Caquena, incluso los más jóvenes, usen el aymara esporádica u ocasionalmente y que el grupo de 47 a 61 años responda que en varias ocasiones usa el aymara implica algunas diferencias que se verá más adelante.

En segundo lugar, los resultados estadísticos de la frecuencia del uso en ámbitos familiares (con los parientes y personas más cercanos: padres, esposo/a, hijos, nietos, yerno/a, vecino/a) (Gráfico 4) y en ámbitos públicos en Socoroma (en la comunidad, en la plaza, en las festividades y en los trabajos comunitarios) (Gráfico 5) señalan la tendencia dominante de nunca usar el aymara seguido por el uso esporádico.

Es decir, de acuerdo a estos datos cuantitativos y balanceando los datos del gráfico 2 con los datos de los gráficos 3 y 4, en Socoroma la tendencia se inclina definitivamente por el uso ocasional, esporádico, cuando no por el no uso del aymara.



En Caquena, la frecuencia del uso en ámbitos familiares (Gráfico 7) y en ámbitos públicos (festividades principales, floreo del ganado, en el pueblo, en los trabajos comunitarios, en la feria) (gráfico 8) arroja un valor cuantitativo bastante mayor del “a veces”, reafirmando la tendencia de la ocasionalidad del uso de la lengua indígena. Esta tendencia, a diferencia de Socoroma, se impone sobre la de nunca usarlo. Además, aquí destacan hablantes que usarían siempre el aymara dentro del hogar y en situaciones públicas:



Por consiguiente, el uso del aymara en Caquena tiende a ser ocasional en la mayoría, sino en toda población. Sólo un grupo minoritario lo usaría con mayor frecuencia. Las respuestas del uso del aymara en muchas ocasiones sólo estarían indicando un grado mayor de usos, cercanos

al uso permanente de las respuestas dadas por el “siempre”. Sin embargo, ese uso permanente que connota el “siempre” indicaría sólo una mayor frecuencia, no un uso total o predominante sobre el castellano.

En tercer lugar, esta tendencia que señalan los datos cuantitativos de la encuesta se corrobora con algunos testimonios y observaciones de algunos aymaristas inveterados como de los aymaristas esporádicos que apuntan a esa realidad ocasional, repentina o casual de la presencia del aymara en las interacciones dialógicas dominadas por el castellano:

- (a) La anciana, B.V., de 80 años dice que no toma la iniciativa de hablar aymara: si le hablan sí, sino no, “de repente se pregunta, se contesta y hasta ahí no más” Aclarando más esta afirmación dice: “la gente ha dejado de hablar, de repente salen hablando. Se terminó, no está como antes” e insiste que ella sigue la conversación sólo si entiende, cuando no corta. (C.c.2, Socoroma, 09/10/02)
- (b) Don A. M. de 79 años uno de los pocos varones aymaristas inveterados dice “de vez en cuando hablamos aymara...cuando me hablan aymara respondo en aymara”. (C.c.2, Socoroma, 16/10/02)
- (c) Doña A, de 65 años, expresa: “Si alguien me habla de aymara, le contesto de aymara; si castellano, castellano le contesto”; “Cuando se le ocurre hablar aymara a alguien, hablamos también”. (C.c. 2, Caquena, Vilque, 31/10/02)
- (d) Don S. Ll., de 70 años, uno de los tres ancianos que viven en el pueblo dice que si hablan aymara contesta si no, no. (C.c. 2, Caquena, pueblo, 31/10/02)

Y aún cuando los aymaristas inveterados son los usuarios que mantienen un círculo de interlocutores en donde se daría una mayor presencia de la lengua indígena los datos, principalmente respuestas y afirmaciones de los propios informantes, señalan que la utilización está supeditada a los encuentros con los inter pares, a la iniciativa de uno de ellos por usarla, a la no presencia de jóvenes o extraños en la red social que frecuentan, a la capacidad del interlocutor para responder y continuar el diálogo en aymara que no siempre es factible, en un entorno social de clara dominancia por el castellano, lo que le da el carácter de ocasional. Si esto ocurre con los aymaristas inveterados es obvio entonces que con los esporádicos el uso del aymara es mucho más repentino y ocasional, ya que muchos de ellos sólo lo usan con los ancianos. Cabe destacar que esto se daría principalmente en Caquena.

Estos usos se manifiestan comúnmente en saludos:

- (e) R. de 38 años, dice que los vecinos usan el aymara para saludar, para nombrar algunas cosas. (C.c.2, Socoroma, 15/10/02)

- (f) *¿En qué situaciones diría que aparece más el aymara?*
En fiestas así de encuentro puh, por ejemplo cuando yo voy a una fiesta, lo único que sé decir es “*kamisaraki*” y que el otro me va a contestar “*waliki*”. Saludos más que nada. En ese tipo de situaciones. (Entrevista, A.V., Socoroma, 13/11/02)
- (g) F. I. de 63 que vive con su esposo. dice que en la feria el aymara aparece más “como saludo y broma, depende de la persona”. (C. c. 2, Caquena, Ancovinto, 12/11/02)
- (h) J.R., de 68 años, afirma que: “saludamos y bromeamos en aymara siempre, con los vecinos de Caquena”. (C. C. “, Caquena, Niquela, 06/11/02)

En chistes o bromas breves, como lo manifiestan los dos últimos casos, principalmente en los encuentros de inter pares y en los trabajos comunitarios.

- (i) R. de 38 años afirma que entre las abuelas sale el aymara, “se hacen bromas”. A veces usa el aymara, cuando se encuentra con los abuelos. (C.c. 2, Socoroma, 15/10/02)
- (j) Don M. Q., de 55 años, dice que rara vez usa el aymara, sólo cuando le hablan. Sólo en algunas ocasiones usa el aymara con los vecinos, salen algunas palabras. Se utiliza más el aymara para hacer bromas, a veces, depende el aymara; algunos cuentan en aymara de su pasado. (C.c.2, Socoroma, 15/10/02)
- (k) Me acerqué al grupo de hombres que estaban arreglando las casetas sanitarias, un poco retiradas del caserío en dirección al cementerio, allí entre don F. T., dirigente y los otros hombres, intercambiaron unas frases en aymara, que causó mucha hilaridad y carcajadas, no entendí lo que dijeron en aymara. Esto fue muy breve, luego continuaron hablando en castellano de los arreglos que debían hacer en las casetas. (C.c.1, Caquena, pueblo, 25/07/02)
- (l) *¿Usan el aymara en público?*
Menos en público, claro cuando nos encontramos, así en una “*faina*”, nos juntamos, entonces ahí sí empezamos a entrar en bromas en aymara, sólo para sentir un poco relaja’u otro vecino dice otra cosa, el otro le dice otra cosa en aymara entonces ya a la final nos causa una risa... todos nos reímos...ve?...Una cosa así. (Entrevista, F. T., Caquena, 27/12/02)

En Socoroma, el aymara no sólo sirve para bromear con los propios vecinos, también con los turistas.

- (m) Doña J. H., de 75 años afirmó que el aymara lo usa “para travesarse, para burlarse de los turistas”. (C.c.2, 18/10/02)

Aquí también se pueden agregar el uso ritual con expresiones o fórmulas expresivas breves

- (n) Doña F. V.; de 70 años, afirma que en algunas ocasiones y parte de los ritos se usa el aymara. (C.c.2, Socoroma, 12/10/02)

Otro uso común del aymara es para manifestar expresiones llamadas “garabatos”⁴⁴. Todos estos usos son repentinos y excepcionales dentro de una conversación en castellano que pueden ser expresados por los aymaristas inveterados como por los aymaristas esporádicos. Este uso es común y generalizado, ya que es el que más se escucha y que los propios informantes afirman en estos contextos

Esta situación está demostrando, en términos generales de la población, la existencia de un aymara residual, como algunos de los propios pobladores lo afirman:

- (o) Don P. C., de 68 años, dijo que se usa el aymara muy poco, que a veces sale algunas palabras (C.c.2, 16/10/02)

En Caquena, el uso ocasional del aymara en la feria fronteriza de Achuta merece una atención detallada por la particularidad de ser un espacio de encuentro quincenal con los aymaras bolivianos.

La feria es un espacio en donde se establecen y se renuevan redes sociales no sólo entre los caqueneños y los comerciantes bolivianos, sino también entre los propios caqueneños, que por las distancias de sus residencias en las diversas estancias no se pueden ver durante los demás días. Estas relaciones son reforzadas en ocasiones con hechos que permiten aumentar las interacciones dialógicas como la posibilidad de almorzar (C.c.1 27/07/02 y 09/11/02), o una reunión festiva de un grupo de personas compartiendo cerveza en forma amena, afectiva y amigable (C.c.1, 26/10/02).

Antiguamente, el aymara tenía más presencia en esas interacciones, según el testimonio de Don L. C. de 64 años, quien afirmó: “Antes en la feria, de aymara no más conversábamos” (Ancovinto, 12/11/02). Actualmente, las interacciones dialógicas están dominadas por el castellano. El uso ocasional del aymara aparece en los primeros momentos de los encuentros y saludos, durante la transacción y en los distintos coloquios grupales que se forman, sobre todo por individuos que tienen la iniciativa de usar el aymara:

- (p) Excepcionalmente observé y escuché a don F. G. dialogar en aymara con una pareja de comerciantes bolivianos, la primera que llegaba en

44 Garabatos: En Chile, se refieren a las palabras más ofensivas de carácter “coprolático” o “sexolático”.

esa ocasión. Allí, después que los comerciantes estacionaron la camioneta, al momento lo invité a servirnos una cervecina. Al comprar la cervecina, saludé a la señora boliviana con un *Kamisaraki kullaqita*, y al varón con *unkamisaraki jilata*. Ambos me respondieron en aymara y eso fue motivo para que este caballero entablara todo un diálogo en aymara con esas personas. Luego continuó la conversación en aymara, mientras le ayudaba a descargar. El diálogo en aymara que ocurrió en esa situación fue breve, ya que el mismo anciano posteriormente continuó en castellano. (C.c.1, 26710/02)

El aymara se presenta cuando algunos ancianos lo utilizan para dialogar con los bolivianos. La gente joven sólo utilizaría el castellano:

- (q) Sí hablo también, allá en la feria, porque en la feria llegan los bolivianos, aymara hablan más los ancianos, las juventudes ya no pueh, ya no, puro castellano también, pero los ancianos estamos acostumbrados en aymara, conversamos en aymara. (Entrevista, P. I., 29/12/02)

No obstante, otros testimonios, afirman que el aymara no es utilizado (Entrevista, G.G., 28/12/02; C.c.2; afirmación de E.G., Huacuchullo, 19/10/02), Y no sería utilizada por vergüenza o porque ya la gente está acostumbrada al castellano (Entrevista, V. P., 28/12/02) lo que refuerza la idea de que el aymara tiene una mínima aparición.

En todo caso, se puede postular que el marcado desuso no sería tanto por vergüenza dado el contexto andino de la feria, sino por la fuerza de la costumbre, que no sería otra cosa que la dominancia arraigada del castellano en la zona. Cabe tomar en cuenta aquí el contexto fronterizo del lugar, donde ciertos referentes adquieren relevancia como elementos identitarios del país al que se pertenece frente al otro.

Otro aspecto importante que se observa en el uso ocasional del aymara en la feria por los caqueneños está relacionado con el interlocutor. Esto es, que el uso del aymara depende de si el interlocutor inicia, responde o inquiera en esta lengua; de si es conocido o de confianza. En alguna medida se puede afirmar que también depende de la red social en la que participa el emisor en los distintos coloquios grupales que allí se dan.

En las redes sociales de la feria, los interlocutores bolivianos usan preferentemente el castellano, por lo tanto, los aymaros chilenos no tienen necesidad de acudir al aymara:

- (r) Don B. Y de 52 años dice que en la feria usan el castellano no más porque los bolivianos que llegan, llegan hablando castellano. (C. c. 2, Uyuni, 05/11/02)

- (s) También Don B. I. de 57 años afirma que en la feria los bolivianos vienen hablando castellano por eso que ellos usan el castellano no más. (C. c. 2, Caicuni, 08/11/02)

Incluso cuando algún hablante chileno inicia una conversación en aymara, el interlocutor boliviano no responde en esa lengua, sino en la lengua dominante:

- (t) En la conversación con el esposo sobre por qué los hermanos bolivianos no usaban el aymara en la feria, también intervino la abuela diciendo que cuando uno le habla en aymara, ellos responden en castellano, “ya no hablan”, dice. (C.c.1, 27/10/12)

Esta respuesta divergente se debe aparentemente por el contexto fronterizo. Los aymaras bolivianos identifican a la lengua castellana como propia de los chilenos y de que en Chile no se habla el aymara. Otra posible explicación de que no se escuche con frecuencia el uso del aymara por los bolivianos que asisten a esta feria la da don S. Ll, anciano de 70 años que vive en el pueblo:

- (u) Durante la tarde, mientras esperaba la cena, le comenté a don S. que me sorprendía el hecho de que no se usaran el aymara en la feria los chilenos, sobre todo los mayores que asistieron en esa ocasión, que incluso los hermanos bolivianos no usaran el aymara. Don S. me dice que las personas que no venden, éstas hablan aymara, los comerciantes no hablan aymara. Aquellas personas que no tienen comercio, que vienen así a comprar no más, esas son las que hablan aymara. También dijo que los chilenos ya no usan el aymara. (C.c.1, 26/10/02)

Un uso excepcional del aymara en forma de discursos improvisado fue expresado por dos de las personas más ancianas residentes:

- (v) Es el día de despacho de las almas...el anciano, don S.B. me saluda muy atentamente, se levanta de su asiento e invita a los presentes a una oración por ese día. Mirándome constantemente, dice que va a decir algunas palabras, pero en aymara. Y así lo hace, habla en aymara continuado por algunos 5 minutos. (C.c. 1, Caquena, 02/11/02)

Del mismo modo, en el almuerzo realizado después del minitaller “El futuro del aymara, nuestra decisión” con gran parte de los caqueneños, el 21 de marzo en la sede social del pueblo, este mismo anciano volvió a pronunciar un discurso de agradecimiento y de su deseo de que el aymara se use más. También en esa ocasión don S.B. expresó

su discurso en aymara. Ambos hablaron en aymara continuado por unos 3 a 4 minutos, con ciertos préstamos del castellano (C.c.1 Caquena 21/03/03), lo que habla por una parte de que estos ancianos efectivamente son competentes en el aymara local y que el uso está restringido a esas situaciones ocasionales en donde pueden tener receptores o personas que se interesen en escucharlos.

Finalmente, cabe recordar que en Caquena prácticamente toda la población estudiada potencialmente podría utilizar el aymara a diferencia de la de Socoroma. Aquí sólo una parte de ella puede hacerlo. Sin embargo, esto estaría condicionado a la iniciativa de terceros para comenzar a usarlo. Es decir, la mayoría usa el aymara cuando otros inician el diálogo en esa lengua (C.c.2, afirmación de E. G, Huacuchullo, 19/10/02) o “cuando conviene” (C.c.2, afirmación de J. R., Niquela, 06/11/02)

El uso de la lengua aymara, en algunos casos, lo tienen reservado para los interlocutores que no entienden bien el castellano y, por eso, se ven obligados a hacerlo:

- (w) La Señora M. Y., de 58 años, que vive sola en la estancia, usa el aymara sólo con los que no entienden el castellano. (C.c.2, San pablo, 13/11/02)
- (x) Doña B. I. de 69 años que vive con una hermana, dos años menor que ella, manifiesta cierto rechazo al aymara, afirma que sólo usa el aymara con los bolivianos que tienen problemas para entenderle en el castellano. (C.c. 1, Ungalliri, 30/10/02)

También el aymara estaría subordinado a la voluntad de querer usarlo:

- (y) Doña A. de 65 años afirma que el aymara: “Sí, se usa, cuando quieren hablar, hablan también algunas cuantas palabras”. (Cuestionario, Vilque, 31/10/02)

Estos antecedentes muestran que el uso del aymara en la mayoría ocurre por convergencia a otros interlocutores que tienen la iniciativa de usar esa lengua. Es decir se acomodan a la preferencia o necesidad lingüística del interlocutor. Éste puede usar el aymara o el castellano.

Hasta aquí se puede decir que el uso del aymara, además de ser mayoritariamente ocasional, es también predominantemente un uso convergente a la preferencia de unos pocos hablantes aymaristas.

Los usos reservados

En ambos pueblos también se halla lo que se ha denominado en este estudio el uso reservado del aymara, circunscrito a los aymaristas

inveterados. Este uso es minoritario, de mayor frecuencia ocasional con preferencias y convergencias en el ámbito familiar. En Socoroma una anciana dijo: “Esas *taikitas*⁴⁵ usan” en respuesta a la pregunta de si en ese pueblo se usa el aymara. La expresión, más allá de indicarnos concretamente el segmento poblacional que usa la lengua, está señalando el carácter limitado del alcance de los usos de la lengua indígena.

Las situaciones particulares de uso del aymara por los aymaristas inveterados de Socoroma conforman un ámbito familiar extendido; es decir, las relaciones personales y dialógicas tienen un nivel de familiaridad, de intimidad en el grupo derivadas principalmente por la existencia solitaria que lleva la mayoría de ellos en el pueblo. Estos encuentros pueden ser en la casa, en el campo, en la plaza y calles del pueblo. Como el pueblo de Socoroma es pequeño y el grupo de aymaristas también lo es, las relaciones de confianza y reserva se mantienen. Esta familiaridad del grupo determina un uso de carácter reservado de la lengua indígena, restringido al grupo de inter pares:

- (a) La Abuela V.S. de 83 años afirma que a veces con sus contemporáneos habla aymara, cuando se encuentran, “se conversa en aymara”. (C.c.2, 10/10/02)
- (b) Doña P. de 87 años afirma que “si me encuentro con la gente, me encuentro con mis amigas hablo no más de castellano, de aymara de todos hablamos”. (C.c.2, 11/10/02)
- (c) Entre nosotros conversamos de aymara, con las amigas, con los temporaños míos mayores que yo hay pueh: la D., la S., la A., la I., la Dg., la O., la E., todas esa hablan de aymara pueh, puro aymara, eran aymara legítimo. Ahora como acá viven aprendieron hablar poco a poco el castellano. (Entrevista, V.S., 14/10/02)

El uso restringido y excluyente del aymara que hacen las abuelas también es percibido por los más jóvenes:

- (d) Doña A de 25 años dice que cuando las abuelas están solas hablan aymara, pero cuando uno se acerca cambian al castellano. (C.c.2, 13/10/02)
- (e) Yo pienso que más cuando se comunican en...cuando están sentaditas en la plaza, cuando están compartiendo entre ellas mismas, cuando se sientan en la plaza. Yo he escuchado que ahí se usa el aymara...pero llegas tú, llega uno ya cambian... (Entrevista A.V., 13/11/02)

45 Taika: del aymara *tayka*, abuela, mujer de avanzada edad.

Este uso, al parecer, se da con más frecuencia en la plaza. Las ancianas generalmente se reúnen allí todos los días durante las tardes en uno de los poyos de piedra de la esquina noreste de la plaza. Allí se reúnen las que ya no trabajan en la campiña y ocasionalmente se agregan otras que trabajan durante las horas o tardes de descanso. Algunos hechos observados y vecinos más jóvenes confirman esa situación:

- (f) Las abuelitas [hablan aymara] en la plaza, ¿No lo ha escuchado? Conversan entre ellas. Sorditas son, pero se desquitan ahí, claro... Pero nosotros que conversemos con ellos así... a lo lejos. ...los que lo dominan bien, las abuelitas conversan... (Entrevista, 08/10/02)
- (g) La Abuela A. de 89 años, conversa en parte usando el aymara con dos ancianas contemporáneas durante la tarde en la plaza, allí hablan del término del mes, del clima, sobre una repartición de adobes y de otros temas que no alcanzo a entender. El uso del aymara fue breve, ya que gran en gran parte del resto del diálogo hasta el término de la tarde, el uso del castellano fue dominante. (C.c.1, 09/10/02)

En otra ocasión el investigador, pudo escuchar una interacción relativamente extensa y dinámica en aymara entre dos ancianas

- (h) Hoy la abuela A. de 89 se encontró con la abuela E. en un costado de la plaza. El encuentro denotó familiaridad y confianza, no sólo porque ambas se saludaron en tono festivo, sino porque durante el diálogo conversaban tomándose de las manos. El diálogo ocurrió prácticamente todo en aymara. Allí hasta donde pude entender hablaron de la cosecha del zapallo, del trabajo en la quebrada de Aroma, de ciertas personas que no hablaban aymara, etc. El diálogo duró aproximadamente 10 minutos. (C.c. 1, 07/10/02)

La familiaridad demostrada en la conversación en aymara y la alusión a personas que no hablaban el aymara mostró cierta complicidad entre ellas, aspecto que demuestra además el carácter reservado de este uso.

Estos usos en Caquena difieren de los de Socoroma, porque se manifiestan en un grupo más heterogéneo en edad y porque están condicionados a los interlocutores y a las situaciones dialógicas. Es decir, no se restringen sólo a las interacciones del grupo más antiguo ni al dominio familiar.

La demografía intrafamiliar en los distintos hogares del pueblo y de las estancias de Caquena se caracteriza por el reducido número de integrantes, compuestos mayoritariamente por adultos mayores, esto es, casas habitadas por un integrante, otras por parejas y excepcionalmente grupos de tres. En ellas destaca la ausencia del segmento juvenil e in-

fantil de la población. Por consiguiente, estos antecedentes incidirían en las características del uso del aymara en las relaciones familiares.

Por una parte, de las respuestas dadas a la pregunta de sobre si se usa el aymara en el hogar, 19 (51,3 %) personas contestaron que lo usan y 9 (24,3%) a veces. Es decir, 28 personas (75,6%) usan el aymara en el hogar.

Por otra parte, la observación en terreno indica que el aymara tiene mayor uso en el ámbito familiar en el hogar de los aymaristas acompañados en donde destacan las mujeres provenientes de la Comuna de Gral. Lagos y de Bolivia

- (i) Durante mi alojamiento en la estancia Angostura, limitante con la Comuna de Gral. Lagos, escucho a Don C. P y a doña I. (nacida en Nasahuento, pueblo de la Comuna de Gral. Lagos) que dialogan en Aymara antes del descanso en esa noche sobre mi visita, sobre mi parecido con una hermana que la señora conocía, sobre un viaje reciente del esposo a Parinacota y de otros temas que no alcanzo a comprender. También a la mañana siguiente, antes de encender el fogón le escuché un diálogo en aymara. Ambos habían manifestado su preferencia de usar el aymara en ciertas ocasiones con vecinos de la Comuna de Gral. Lagos, porque con ellos se podía conversar en esa lengua. (C.c. 1, Angostura 29 y 30/11/02)
- (j) Don M. A, anciano de 70 años, cuya señora, Doña S. nació en Chislluma, Comuna de Gral. Lagos, también dice tener algunas dificultades para hablar bien el castellano, afirma: “Sí, nosotros aquí hablamos más aymara”, señalando a su pareja. (C.c. 2, Jupaje 06/11/02)

La pareja de ancianos del pueblo también son personas que pueden manejar el aymara en el ambiente hogareño:

- (k) Durante, la noche después de regresar de la feria, durante la tarde en la cocina-comedor, tanto don S. Como doña R. interactuaron dialógicamente en aymara con un joven boliviano. Hasta donde pude interpretar, hablaron sobre la compraventa de cierto artículo en Bolivia y de algunas relaciones familiares. (C.c. Caquena, 27/07/02)

Las siguientes respuestas reafirman el caso de que el aymara pervive más en las casas donde viven adultos mayores solitarios:

- (l) Don C. Ll de 42 años afirma que el aymara si se usa, pero en las casa de los abuelos: “Sí, en la casa de los de la 3° edad”. (Cuestionario, Pueblo, 14/11/02)
- (m) Don C.A., de 57 años, que vive solo en una de las estancias más alejadas del poblado, dijo que conversa con su vecino más cercano no más (estancia Jaillave) y nadie más y lo hace en aymara. (C.c.2, 07/10/02)

El uso del aymara reservado a los ámbitos familiares de los matrimonios y de los abuelos solitarios en gran parte depende de los interlocutores. Las afirmaciones de los entrevistados aluden a un uso preferencial cuando el interlocutor es un familiar, un vecino o una persona conocida o de confianza competente en el habla aymara:

- (n) La señora I de 54 años afirma que sí se usa el aymara en el hogar, pero “con los de la misma edad sí, con los contemporáneos y de más edad. La juventud no lo habla”. (Cuestionario, Angostura, 30/10/02)
- (o) También doña M. P. de 73 años que tiene oportunidad de hablar aymara con su vecino don V.P., de edad similar. Afirma “con los mayores de Caquena habla aymara”. (C. C. 2, Cacani, 29/10/02)

En parte, la ocurrencia del aymara en muchos hogares, sobre todo de las estancias, está supeditada a la visita de un familiar o de un vecino aymarista, como dicen los siguientes testimonios:

- (p) H. P., de 44 años, también afirma la ocurrencia dialógica del aymara en la casa: “Sí, a veces cuando llega un familiar “que le pega al aymara”. (Cuestionario, Autilla, 29/10/02)
- (q) Doña L. P., de 57 años, Afirma que el aymara se usa en la casa, “con las visitas”. Luego aclara: “Si es de aquí, hablamos aymara”. (Cuestionario, Chañupalca)

No obstante, que el uso del aymara se dé con mayor frecuencia en estos hogares, tomando en cuenta el aislamiento en que están la mayoría de las estancias y que sus habitantes mantienen una permanente relación con los familiares de Arica con la presión de la lengua dominante, reafirma la ocasionalidad y dependencia del uso del aymara a la visita de interlocutores aymaristas

De acuerdo a lo revisado se puede afirmar que en Caquena existiría una red de relaciones, de inter pares, interconyugales e intervecinales, entre personas contemporáneas y de confianza, no sólo entre los más cercanos, sino también con vecinos de estancias alejadas y familiares de visita, en donde se daría un uso preferencial del aymara.

Estas redes se amplían en las relaciones de inter pares en la feria fronteriza en donde también se utiliza el aymara cuando se está en un círculo de confianza con personas conocidas, cuando hay una relación más estrecha y reservada en “una convivencia o algo así” o cuando es “una conversación más personal”. (Entrevista C. Ll., Dirigente, 28/12/02)

El uso del aymara ceremonial en Caquena estaría reducido a unas pocas familias que mantienen las costumbres tradicionales. Aunque éstas “se están perdiendo... porque ya no quieren recibir [el cargo de] alférez”

(Entrevista, V. P., 28/12/02) y porque la gran mayoría profesa o estaría encaminándose hacia el evangelismo, don S. L., de 70 años, expresa que “siempre la gente habla aymara, en hacer ceremonias”. (c.c. 2, 31/10/02). Esta afirmación contradictoria con la anterior, lo es tal vez producto de que este anciano y su grupo familiar son católicos.

La ceremonia más aludida en este pueblo es el floreo que sería uno de los espacios de uso del aymara con alguna frecuencia por los más mayores:

- (r) Don J. R., anciano de 68 años, afirma que todas las ceremonias del floreo se hacen en aymara. (C.c.2, Niquela, 06/11/02)
- (s) También en las ceremonias, en el floreo del gana’o, en todas las ceremonias, en las rogativas que se hacen, se hacen en aymara, es que se dice también que la tierra recibe más en aymara que en castellano, ¿no cierto?. Entonces se usa más el aymara en esos casos y en las personas de edad, entre ellos cuando se encuentran en el floreo, en el campo ...y es en aymara. (Entrevista C. L., Dirigente, 28/12/02)

El hecho de que sólo algunas pocas personas de algunas familias participen en las ceremonias como el floreo, hacen que estos espacios sean más reservados a círculos de parientes más cercanos o de vecinos que mantienen las costumbres, entre ellas, la de usar el aymara.

3. La funcionalidad de la lengua aymara en Socoroma y en Caquena

La lengua aymara como todas las lenguas cumple funciones comunicativas y funciones simbólicas. De acuerdo a esa distinción se describirán, en primer lugar, la funcionalidad comunicativa y, en segundo lugar, la funcionalidad simbólica del aymara utilizado en Socoroma y en Caquena. La funcionalidad comunicativa del aymara se manifiesta por ciertas diferencias generacionales derivadas de realidades sociohistóricas particulares que les ha tocado vivir a los diversos habitantes actuales de estos pueblos. Ello ha derivado en un heterogénea actuación lingüística con la lengua indígena. En general, en ambos pueblos, los usuarios más antiguos manifiestan una mayor utilidad comunicativa, en tanto que los usuarios posteriores manifiestan prescindencia de la utilidad comunicativa. En estos últimos tienen más relevancia las funciones simbólicas o sociales en tanto connota participación o diferenciación en la sociedad aymara o en la sociedad dominante.

Las funciones comunicativas

Las funciones comunicativas en ambos pueblos se presentan con bastante similitud, destacándose las funciones referenciales en los usos reservados y las funciones apelativas y fáticas en los usos corrientes o generalizados. Es lo que se describirá a continuación, destacándose algunos matices de diferencia de acuerdo al contexto precordillerano o altiplánico.

La función referencial

La función referencial se presenta cuando los aymaristas inveterados utilizan el aymara en sus redes sociales inter pares.

En Socoroma es el grupo de ancianas en su ámbito familiar extendido las que usan el aymara con funciones referenciales además de otras, porque en sus encuentros y reuniones en la plaza o en encuentros domiciliarios lo utilizan para conversar sobre diversos temas:

- (a) Después de la hora de almuerzo dos ancianas se encuentran al costado de la plaza y mantienen un diálogo que alcanzo a oír en aymara. Algo entiendo que hablan de cosecha del zapallo y sobre otra persona que habla el aymara. Este diálogo se prolonga por más de 5 minutos. (C.c. 1, 88/10/02)
- (b) Doña M., de 64 años expresa que a veces tiene que hablar con las abuelas, ahí utiliza el aymara, “a veces hay ocasión de hablar y se contesta en aymara”. (C.c. Etapa exploratoria, 13/07/02)
- (c) Don F., de 72 años, dice que en Socoroma se habla el aymara. “Lo usa la gente antigua, entre ellos se comunican”. (C.c. 2, 13/10/02)

El uso del aymara con funciones referenciales; es decir, para intercambiar información sobre diversos asuntos de su contexto, circunscrita al círculo de los ancianos inveterados en Socoroma, reafirma la función social integradora de la lengua, sólo en relación con la red de inter pares con experiencias sociohistóricas comunes. Éstas a su vez marcan la diferencia con las demás personas.

En Caquena también la función referencial se manifestaría en el uso intrafamiliar de los aymaristas inveterados. Los matrimonios usarían el aymara con esta función facilitada por las similares competencias sobre esa lengua de ambos cónyuges. El uso de la lengua indígena con esa función se limitaría al dominio familiar:

- (d) Don B. De 57 años expresó que hay vecinos en Caquena que saben hablar aymara, pero no lo hacen públicamente. (C.c., 2, Caicuni, 08/11/02)

Del mismo modo, los aymaristas solitarios utilizarían el aymara predominantemente con funciones referenciales en los encuentros o visitas a sus vecinos aymaristas, que generalmente lo hacen para informarse sobre reuniones, sobre el ganado, etc:

- (e) Don C. H., de 66 años afirma que “en la casa, adentro aymara; afuera no”. (C.c., 2, Jaillave, 07/11/02)

La presencia de la función referencial del uso del aymara en los dominios intrafamiliares, de carácter reservado, en Caquena también implica una función integradora reafirmativa de las relaciones conyugales y de las relaciones intervecinales, entre personas aymaristas.

Esta función también se presentaría en el uso del aymara por los aymaristas más jóvenes sobretodo cuando deben interactuar con estos abuelos o cuando éstos se dirigen a ellos en aymara:

- (f) La Sra. A., de 25 años, oriunda de Bolivia y casada con un socoromeño, afirma que usa el aymara sólo cuando las abuelas se dirigen a ella en esa lengua. (C.c.2, Socoroma, 2513/10/02)
- (g) C. Ll. De 42 años dice que usa el aymara cuando debe hablar con las abuelas. (C.c.2, Caquena, pueblo, 26/07/02)
- (h) Don F. T. afirma que usa el aymara cuando le toca hablar con las abuelas, cuando no entienden el castellano. (C.c.2, Caquena, Palca, 09/11/02)

El uso del aymara con la función referencial en estos grupos estaría acompañado de otras funciones comunicativas. Aquí se ha enfatizado en la función referencial del aymara porque éste se ha presentado en algunos diálogos breves observados cuando hablan sobre la familia, sobre el ganado sobre la chacra, etc., este uso no está exento de funciones emotivas, fáticas o apelativas.

Este aspecto funcional del aymara circunscrito a los ámbitos familiares permite inferir la existencia de un nivel de diglosia estrática o sectorial que afecta sólo a estos hablantes, ya que son ellos los que usarían con mayor frecuencia el aymara con funciones comunicativas intrafamiliares y el castellano sólo con las funciones comunicativas extrafamiliares.

Las funciones comunicativas corrientes

Según las respuestas y algunas audiciones recogidas en terreno las funciones que más resaltan en el uso del aymara en general por todos

los aymaristas en Socoroma, son las de carácter apelativo y fático. Es particularmente ostensible en los aymaristas esporádicos.

A) *Función apelativa lúdica*

Una de las funciones que más destacan en el uso del aymara es la apelativa lúdica o festiva, sobre todo en los espacios comunitarios públicos (encuentros en el pueblo, en la plaza, en la feria, en los trabajos comunitarios, después de las reuniones, etc). Así lo demuestran no sólo las personas más jóvenes, que tendrían un conocimiento residual del aymara, sino incluso personas de bastante edad, que tendrían un conocimiento más amplio que los anteriores:

- (a) *Ahí tu dices, pero cuando sale el aymara específicamente para qué, para hacer preguntas, para tirar bromas...?*

Eso para tirar bromas, para tirar bromas sobre todo, en cualquier cosa siempre van a tirar para bromas, porque sabe que más o menos cada uno le pega al aymara y habla, entonces para tirar bromas, para chistes, para hacer travesuras, siempre sale o para hablar una cosa así, cualquier cosa, hablan. (Socoroma, O., en entrevista grupal, 17/10/02)

- (b) Doña J. de 36 años, afirma que usa el aymara para preguntar, saludar y para bromear. (09/11/02, Caquena, Palca, 36)

En Socoroma, el uso del aymara para expresar actos festivos de carácter cómico o burlesco, no sólo es dirigido a los propios vecinos, sino también a los extranjeros:

- (c) Doña J. H., anciana de 75 años sostiene que usa el aymara “para travesarse, para burlarse de los turistas”. (C.c.2, 18/10/02)

- (d) Doña T.G., de 69 años expresa que el aymara lo usa como broma, sale “como un chiripazo” (repentinamente). (C.c.2, 10/10/02)

Existe, al parecer, una connotación cómica o burlesca asignada a cualquier expresión del aymara. En otras palabras la sola expresión en aymara de algo mueve o causa un sentido festivo, alejado de todo marco de seriedad.

- (e) Don H. G., de 73 años expresa que no le gusta que le saluden en aymara, porque siempre considera que éstos son dichos en broma. (C.c.2, Socoroma, 11/10/02)

- (f) Don F.F., de 83 años, dice que lo “agarran para el “payaseo”, cuando les habla en aymara. Afirma también que usa el aymara para bromas no para tema serios. (C.c.2, Socoroma, 17/10/02)

- (g) Don F. T. de 47 años, también reafirma ese aspecto. Dice que “a veces se usa el aymara para hacer bromas”. (C.c. 2, Caquena, Palca, 09/11/02)
- (h) De la misma manera A.C. de 32 años, sostiene que a veces habla aymara “en bromas y en chistes”. (C.c. 2, Caquena, Jancuchullpani, 12/11/02)

En Caquena, además, mencionan otra característica, y que al parecer es clave para entender por qué usan más el aymara con una finalidad festiva, lo expresa el ya citado F. T:

- (i) “Usamos el aymara cuando uno hace su chiste, “motoseando”. (C.c.2, Palca, 09/11/02)

La motosidad en la pronunciación del aymara por algunos sería otro rasgo que aumentaría el carácter festivo. De otras afirmaciones de esta persona, que es uno de los dirigentes principales, se infiere que decir una broma o un chiste es doblemente gracioso si es hecho en aymara. De ahí su carácter apelativo. De esto se infiere, en parte, que el uso del aymara sea tan esporádico o excepcional: su pronunciación en público concita la atención de los demás y por ello se prestaría adecuadamente a la funcionalidad festiva o lúdica.

La función lúdica del uso del aymara no queda restringida al que emite el chiste o el acto festivo, sino que desencadena las reacciones de otros que pueden continuar con el tema festivo en la misma lengua indígena (Entrevista C. Ll., dirigente, 28/12/02).

Se puede concluir que el uso del aymara con funciones apelativas lúdicas por el hecho de aparecer en interacciones grupales tiene una función integradora, no sólo entre los que hablan y entienden el aymara, sino también entre los que no hablan ni entienden, al hacerlos partícipes del momento festivo o chancero que se genera después de la emisión de un chiste o una broma burlesca. Por otra parte, también cumple una función diferenciadora al centralizar la atención en el emisor del chiste o broma en aymara que se distinguiría por tener un conocimiento del aymara, cuya pronunciación puede ser “motosa” para los oyentes. El hablante se convierte en motor activo, gracias al aymara, de un buen momento, por consiguiente, le puede permitir tener cierta posición dentro del grupo.

B) *Función apelativa ritual*

La lengua también tendría funciones apelativas en los rituales y ceremonias como el floreo del cual se han recogido referencias durante el trabajo en terreno, ya citados en la descripción de los usos. Por la

naturaleza de las ceremonias, cabe la posibilidad de que la lengua aymara se utilice con funciones rogativas y apelativas en forma predominante.

En Socoroma, aunque no se observó expresiones del aymara en la festividad de San Francisco, patrono del pueblo, algunos de los entrevistados afirman que sí se usa ocasionalmente en parte de los rituales:

- (a) *Ahora he visto que todo se hace en castellano?*
En castellano no más, algunos todavía lo usan. Las abuelitas sí, sí cuando hay que *ch'allar...*" (Entrevista, T. G., 72 años, 08/10/02)

En Caquena el aymara tendría una mayor funcionalidad ritual que en Socoroma, ya que se alude a que "siempre", "en todas" o "sobre todo" se usa en las ceremonias

- (b) Don S. Ll., aymarista acompañado, afirma que "siempre la gente habla aymara, en hacer ceremonias". (C.c. 2, Pueblo, 31/10/02)
(c) Don L. C., otro de los aymaristas casados también sostiene que "el aymara se usa sobre todo en la parte ceremonial". (C.c.2, Ancovinto12/11/02)
(d) Don J. R., aymarista solitario, afirma que "todas las ceremonias del floreo se hace en aymara". (C.c. 2, Niquela, 06/11/02)

Esto se puede explicar en parte por una mayor vigencia del sentido religioso andino que manifiesta, uno de los dirigentes, reafirmando el uso ritual de la lengua indígena con toda su carga significativa en las relaciones sacrales con la Pachamama. Esto además habla de un sentido de valoración profunda que mantienen algunos aymaras caqueneños frente a la lengua ancestral:

- (e) *¿En qué situaciones, cuándo usan el aymara?*
..también en las ceremonias, en el floreo del gana'ó, en todas las ceremonias, en las rogativas que se hacen, se hacen en aymara, es que se dice también que la tierra recibe más en aymara que en castellano, ¿no cierto?, entonces se usa más el aymara en esos casos y en las personas de edad,.... (Entrevista C. Ll., Dirigente, 28/12/02)

Es decir, el uso del aymara para apelar, invocar, solicitar a los seres de la religiosidad andina, al parecer sólo persiste en fórmulas o actos que se repiten como: *jallalla, sumawa aruqipa, taqi pacha almanaka* (Entrevistas: Don P. Y Sra, 09/10/02; M.Q., 19/10/02), pero no para establecer diálogos o interacciones prolongadas. Esto se daría tanto en Socoroma como en Caquena.

Sin embargo, esta realidad lingüística del aymara en los eventos tradicionales se ve incluso amenazada, por una parte, por la pérdida paulatina de realizar las costumbres o más específicamente los ritos. Esto se observó el día de San Francisco de Asís en Caquena y en la celebración de Todos los Santos en Caquena. En ambas situaciones el dominio del castellano fue prácticamente exclusivo, sólo en forma excepcional un anciano en Caquena utilizó el aymara con una función expresiva.

Esta situación afecta a ambos pueblos; muchas veces los cargos son asumidos por personas ajenas al pueblo o por residentes en Arica que conllevan pérdidas de las formas en que se realizan la tradición por no conocerlo o por no saber hacerlo.

Por otra parte, principalmente en Caquena, el evangelismo de gran parte de los caqueneños sería otro de los factores importantes que incidirían en el abandono del floreo y otro rituales, aspecto que se pudo recoger durante la visita a las estancias.

C) *Función fática de salutación*

Otra de las funciones con las que más usan el aymara en Socoroma es para saludar. Como se ha señalado, el saludo en aymara es una de las expresiones más utilizadas que hasta los más jóvenes ven que los abuelos lo utilizan sólo para eso.

En Caquena una de las hablantes mayores, que ya no reside en Caquena desde hace unos seis meses antes del trabajo en terreno por problemas de salud y sindicada por algunos de los actuales caqueneños como una de las más antiguas y una de las que hablaría el aymara con más propiedad que los ancianos residentes, al referirse que no usan el aymara legítimo expresa con bastante claridad el uso aislado del saludo en aymara dentro del discurso castellano:

- (a) No, puh, aymara completo bonito dice. Nosotros aymara ahí *kamisaki* dice, *waliki*, así no más decimos nosotros en aymara. Pero aymara "legítimo" dice que suena de otra forma... (Entrevista, P. I., 29/12/02)

Estas afirmaciones aluden a la dominancia del castellano y a la aparición frecuente del aymara con su función fática del saludo. Los pocos extranjeros con residencia permanente en Socoroma, también perciben que el uso del aymara es más en saludos:

- (b) H. de 33 años, de origen boliviano que sabe hablar en aymara, pero no lo usa, dice que el aymara se utiliza más en saludos. (C.c.2, 11/10/02)
 (c) *¿En qué situaciones diría que aparece más el aymara?*

En fiestas así de encuentro puh, por ejemplo cuando yo voy a una fiesta, lo único que sé decir es “*kamisaraki*” y que el otro me va a contestar “*waliki*”. Saludos más que nada. En ese tipo de situaciones. (Entrevista, A.V., 13/11/02)

Los actos del saludo no siempre son respondidos de la misma manera, ya que como se dijo anteriormente, el saludo en aymara connota algún sentido de extrañeza, de novedad que mueve a la hilaridad:

- (d) Yo siempre saludo con “*kamisaraki*” y “*waliki*” me responden a veces...a veces se ríen también de lo que hago, pero siempre los saludo así a ellos. A veces con mi señora...bueno yo conozco a toda mi gente...gente que no conozco le digo “¿cómo está..?”... (Entrevista T. G., 72 años, 08/10/02)

También hay casos en donde la fórmula del saludo en aymara es aprendida o recibida de un programa radial como lo manifiesta el siguiente hablante:

- (e) *En qué utilizan el aymara cuando lo expresan así, aunque sea frases cortas, en qué cosas lo utilizan más?*
En el saludo (Julián)...en los números también, tal vez, porque uno ahí tal vez todos los días escuchando en la radio, que también ahí le va entrando... tal vez, los números, saludos...y otras cosas más yo creo... (Entrevista, grupo de Apoderados, 18/10/02)

En ambos pueblos el uso de aymara con la función fática del saludo es uno de los más frecuentes. Incluso algunos sólo lo utilizan con esta finalidad. Sin embargo, también es frecuente que el saludo en aymara conlleva situaciones de poca seriedad, de hilaridad que connota una función integradora al apelar a la confianza en su uso

D) *Funciones expresivas*

En Socoroma, excepcionalmente entre las respuestas aparece el uso del aymara con la función expresiva; esto es, para expresar garabatos y canciones:

- (a) Doña A. anciana de 89, afirma que “la gente de afuera disparate hablan”. Es decir usan el aymara para expresar garabatos. (C.c.2, 12/10/02)

El uso del aymara para expresar palabras sancionadas por la sociedad con finalidades burlescas o insultantes, es probable que se dé con algu-

na frecuencia, ya que el investigador lo ha escuchado en forma reiterada en diversos lugares de la región andina. Las canciones en aymara aparecen principalmente en las festividades del Pachallampe y en las fiestas de las cruces de mayo. Este aspecto también ha sido escuchado por el investigador en esas ocasiones y en Socoroma aparece en la información de un solo hablante:

- (b) T.G., de 69 años, dice que ella usa el aymara principalmente en saludos y también en canciones. (C.c.2, 10/10/02)

En Caquena, una de las funciones más curiosas y llamativas que ha citado un informante es que usan el aymara para hablarse consigo mismo:

- (c) *¿Tú dirías que cuando se encuentran en el campo entre vecinos cuando están pastando el ganado, rodeando el ganado. Si tú te encuentras con otro vecino, en esas situaciones?*

En esas situaciones sí y también hay una situación cuando uno está solo. También hablan ellos en aymara. Si yo muchas veces lo he encontrado y escuchado a la misma hermana P., ella habla en forma solo. Por ejemplo yo estoy solo, empiezo a hablar en aymara este está bien o este está mal o cómo puede ser esto así.

¿Solo, solo?

Sí, pueh. Como quien dice tengo que ir a buscar llamo, bueno habrá que ir, como se dice. Bueno: "*saraña pachay*", "*saraña pachay*" o "*ya es tardexewa saraña pachawa uywa....*" Uno mismo se dice y después se da la respuesta. Sí. Sí muchos lo hacen así. (Entrevista, G. G., 28/12/02)

Se puede concluir que excepcionalmente aparece la función expresiva para manifestar garabatos con una función ofensiva en algunos casos y en otros casos la función figurativa o imaginaria para comunicarse consigo mismo o como imaginando que se habla con otra persona o con los seres naturales, cerro, animales que le rodean en su entorno.

Función simbólica del aymara: signo de extranjería

El uso de la lengua aymara para muchos andinos de la provincia de Parinacota es signo de extranjería, en este caso de Bolivia. Por lo tanto, hablarlo mostraría la condición de boliviano, aunque los testimonios en directa alusión a ser identificados como bolivianos con el uso del aymara, son pocos y no se expresan. Ello está implícito en algunas afirmaciones en donde se señala la discriminación:

La gente igual se inhibe...yo lo saco por mi mamá, por mi mamá el rechazo al aymara...sí a mi mamá no le gusta. Escuchaba a mi amiga la Angélica, con quienes somos contemporáneos, que una vez le propuse...para qué...? Yo sé que ella lo entiende, tal vez lo habla, pero nunca la he escuchado. Para qué, acaso somos indios, caso somos acá, lo rechazan, sí, lo rechazan...Soy una de las personas que me gustaría aprenderlo...Claro, sí. Por eso te digo, la gente clasifica como a bolivianos los que hablan aymara, pero no a ellos mismos. (Entrevista, A. V, 13/11/02).

Refuerza la validez del testimonio anterior el hecho que la persona entrevistada es una de las dirigentes de una de las organizaciones principales del pueblo: la Comunidad Indígena de Socoroma, y aunque reside en Putre, no sólo tiene una relación permanente por su rol de dirigente, sino además porque su madre es una de las ancianas que vive allí con la que tiene un continuo contacto.

Otro testimonio al respecto es el de Don F.F., aunque no es un aymarista asiduo sí es capaz de mantener un diálogo en la lengua indígena, según sus propias palabras. Es uno de los varones más ancianos; por eso, su testimonio es definitorio en este aspecto:

- (a) Alguna vez Ud. ha escuchado alguien que insulte a otro o diga que el aymara es boliviano y no chileno?

Claro, mucho, que es de boliviano. Se ríen, es de indio, paisano, le dicen...

¿La misma gente de ahí?

La misma gente de ahí puh, por eso le estaba explicando yo que cuando uno dice paisano, cree que le están ofendiendo... y no puh, la palabra paisano, es distinto... (Entrevista, F.F., 20/10/11)

En Caquena también las personas han vivido experiencias con interlocutores que se han referido al aymara con desprecio y como lengua de extranjeros

- (b) Don V. G, viejo caqueneño de 71 años me comentaba que parece que no es bueno hablar aymara, porque hace un año en Putre al saludar a una persona conocida, casi amiga y de su misma edad, con un *kamisaraki jilata*. Este putreño, andino también, según sus palabras, le respondió "que no le hable así, que en Chile se habla en castellano". (C.c. 1, 28/10/02)
- (c) También doña H, oriunda de Bolivia, me relató que una vecina, que hasta hace poco vivía en Caquena, le decía: "Cómo le vas a enseñar aymara, eso es de los indios bolivianos", y que no debería enseñarle a sus hijos. (C.c. 1, Autilla, 1°/11/02)

Y está tan arraigada la idea, que hasta los propios bolivianos allegados, conocedores de la lengua evitan hacerlo en las interrelaciones con sus pares caqueneños, para confundirse entre los chilenos, como lo dicen los siguiente testimonios:

- (d) Don J. R. de 68 años, sostuvo que ahí casi todos son allegados y que “algunos por creerse chilenos no más no quieren hablar aymara”. (C.c. 2, Niquela 06/11/02)
- (e) Doña H., de 35 afirma que los vecinos le han dicho: “estás hablando feo, los bolivianos hablan así”. (Cuestionario, Autilla, 29/10/02)

De hecho, en ambos pueblos, muchos informantes refirieron que los bolivianos no llegan hablando aymara, sino castellano y que después de un tiempo de interacción común, cuando existe confianza suelen expresarse en aymara sobre todo con los mayores.

La función simbólica de la lengua aymara es una de las más utilizadas para distinguirse de los extranjeros bolivianos. Es decir, la lengua aymara representa para muchos a los bolivianos, por lo tanto, no hablarlo es una marca distintiva de ser chileno. Tal distinción además conlleva los calificativos despectivos de indio y paisano

4. Causas de los desusos del aymara en Socoroma y en Caquena

Las principales causas de los desusos del aymara se manifiestan con la sistemática e intencionada intervención estatal en los territorios de la Provincia de Parinacota desde el momento en que pasan a formar parte de Chile. Por consiguiente, lo que a continuación se argumentará es que la pérdida del aymara se debe en gran parte a la imposición de la chilenización castellanizante, cuyo efecto desde la administración impuesta a fines del siglo XIX y comienzos del XX ha seguido un proceso tal que hoy los propios aymaras chilenos la consideran lengua de bolivianos. Su desuso constituiría un referente para distinguirse de los aymaras bolivianos.

No obstante, hay que tomar en cuenta que el proceso castellanizante de las políticas lingüísticas coloniales y postcoloniales en las nuevas repúblicas, que nacieron a comienzos del XIX sobre las antiguas etnias precolombinas, alcanzó también a los pueblos de esta parte del antiguo Quillasuyu sobre todo a los precordilleranos y porque los pueblos estudiados se vinculaban a las principales vías de intercambio entre la

zona alta y la costa, sobretodo durante el periodo colonial argentífero de Potosí. A Socoroma llegó la castellanización intencionada antes del asentamiento chileno, pero no con la fuerza ni la sistematicidad con la que se aplicó después en el nuevo Estado. Es probable que esa castellanización anterior al Estado chileno no alcanzara a Caquena por ser un pueblo altiplánico permitiendo una vigencia generalizada de la lengua indígena hasta prácticamente mediados del siglo XX. En todo caso, es también con la imposición de la administración chilena que se impone el castellano, a través de las autoridades designadas de entre los propios pueblerinos, de carabineros y de la escuela después.

La descripción de los desusos se realizará tomando en cuenta los antecedentes históricos que aportan los propios entrevistados.

La imposición castellanizante desde el clero antes de la anexión territorial a Chile

Las más ancianas de Socoroma recuerdan con seguridad que éste era un pueblo de aymaristas:

- (a) Doña D., anciana de 87 años, recuerda que “antes era puro aymara la gente, ahora está más civilizado la gente”. (C.c.2, 10/10/202)
- (b) Doña V.S., insiste en que el pueblo era “puro aymara no más”. (C.c.2, 10/110/02)

Sobre esta población de “puro aymaristas” la acción del clero católico a fines del siglo XIX ya imponía una castellanización intencionada:

- (c) La abuela V.S. de 83 años, una de las sindicadas más aymaristas del pueblo, señaló que tenía una abuela peruana que solamente hablaba castellano y que los curas la trajeron a Socoroma para que enseñara esa lengua a la gente. (C.c.2, 10/10/02)

En sus propias palabras la abuela V.S. agrega que a ella ya le restringían además el uso del aymara:

- (d) Mi abuela decía eso. Decía: “no, la gente antigua no sabía hablar castellano y de ahí mi abuela decía que el padre le dejó en Socoroma para que le enseñe a hablar castellano, entonces a nosotros no nos dejaba hablar el aymara”. (Entrevista V.S.,13/11/02)

No obstante, ese proceso de finales del siglo XIX no impidió que ellas heredaran el aymara de sus progenitores.

La represión estatal chilena

Los agentes principales de la chilenización, por tanto, de la represión del aymara fueron: (i) el aparato administrativo, es decir, por medio de las autoridades designadas que debían ejercer la administración en la zona de acuerdo a nuevo marco estatal; (ii) los carabineros, cuya función de resguardar el orden y la soberanía en las regiones fronterizas influyó notoriamente en la población andina de los nuevos territorios y (iii) la escuela.

Represión de las autoridades locales

La represión del Estado chileno al momento de la anexión territorial no fue igual en la precordillera y en el altiplano, ya que en el primero se dejó sentir con más fuerza sobre todo en los momentos de mayor énfasis chilenizante entre 1910 y 1929. Por eso los ancianos de Socoroma que recuerdan a este periodo hablan de la “época plebiscitaria”. Y aunque no aluden a las autoridades en forma específica, de sus afirmaciones se infieren que las restricciones impuestas sobre el uso del aymara venían de la administración estatal:

- (a) *¿Ud. cuando era niña, escuchó que las autoridades, los carabineros y los profesoras prohibieran el uso del aymara acá en Socoroma?*

No, parece que no.. Sí también debe ser porque ese tiempo pasó el plebiscito, yo tendría 16, 17 años por ahí más o menos. No recuerdo muy bien el plebiscito. Esa vez estaba prohibido hablar aymara, pues. Todos los jóvenes tenían que hablar de puro castellano conversarlo... (Entrevista V.S., 13/11/02)

En esta represión tuvo un papel fundamental la acción de los llamados “plebiscitarios”, agentes civiles pro-chilenizantes:

- (b) Actualmente casi nadie habla, antes del plebiscito todos hablábamos aymara, todos, todos. Después que fue el plebiscito, ya no se habló porque no dejaban que hablaran el aymara. Lo prohibían los mismos chilenos, los plebiscitarios, entonces ya no se ha hablado.

¿Los plebiscitarios quiénes eran?

Eran los chilenos puh,..

¿Podría Ud. decirme una situación bien específica en donde Ud. haya visto que alguna autoridad o alguien esté prohibiendo el aymara, en esa época?

La mayor parte de la gente, por ejemplo, los que tenían cinco años antes que yo, entonces esos hablaban el aymara, entonces a esas personas lo obligaban que hablaran el castellano...

¿Quiénes lo obligaban?

Por ejemplo los chilenos, los chilenos plebiscitarios que vinieron del sur.

Estos plebiscitarios se establecieron dónde, en Socoroma, en el mismo pueblo estaban viviendo?

Venían los carabineros, por ejemplo, venían los plebiscitarios....

¿De dónde venían?

Tanto de Arica, tanto desde del sur. Muchas personas eran sureños, incluso hay familias de esos que algunos han vivido con las mujeres han tenido hijos incluso, por esos en Socoroma hay hijos blancos. (Entrevista, F. F., 20/10/02)

Tal acción represora sobre la lengua indígena fue efectiva. La anciana V. S. (Entrevista, 13/11/02) y de don F.F. (Entrevista 20/10/02), ambos de más de 80 años, afirmaron que después del plebiscito ya no se hablaba el aymara y que las pocas abuelas que saben son las que habían nacido antes de esta época.

En cambio en Caquena la población actual no refiere antecedentes de los primeros años del s. XX. Los antecedentes más antiguos se recogieron de Don P. L. de 96 años, funcionario público en la década del 40 del siglo pasado, quien propició la castellanización. Afirmó que: "Los padres tenían que hablar castellano a los hijos, teníamos que decirle nosotros" (Entrevista, 03/01/03)

Represión de carabineros

La presencia de carabineros también es diferente en cada pueblo. En Socoroma esta institución policíaca estuvo presente durante los primeros años de la anexión territorial con un cuartel ubicado en la esquina nor-este de la plaza (Entrevista, F.F., 20/10/02), Hoy no hay carabineros establecidos en ese pueblo. La acción represora de éstos sobre el uso del aymara en esos años también la da a conocer en forma anecdótica el mismo anciano:

- (a) Ahí donde está Doña Dominga, no hay para sentarse? (sí) Ése siempre había, ahí estábamos sentados nosotros entre tres, entre cuatro, cuando venían los carabineros y abajo por ejemplo, nos poníamos a conversar de aymara, entonces, ya puh, nos quedábamos callados. Cuando ya estaban cerca, pero los carabineros los escuchaban, entonces, ya detenidos, nos llevaban pa'llá. Allá estábamos un par de horas, después nos servía un café con leche y un buen sandwiche, y nosotros hablamos para ir a tomar café no más. A veces venía desde donde estaba Llusco, por ejemplo de ahí donde estaba doña..... nosotros conversar en aymara

no más, nos sentamos entre cuatro, entre tres así ... Cuando estaban los carabineros acercándose ya, nos quedamos callados. Al tiro nos decía: ustedes están hablando aymara acá... No, no estamos nada conversando... Sí, yo he escuchado... Detenidos, otra vez... Así, así nos llevaba a nosotros.... (Entrevista, F. F., 20/10/02)

En Caquena a diferencia de Socoroma, los carabineros se establecieron después de 1943 en forma definitiva. Como agentes del Estado chileno han ejercido desde entonces una permanente coerción verbal, cargada de una ideología nacionalista y discriminatoria sobre la población, para que abandonen la lengua indígena. Son diversas, quizás las más abundantes, las afirmaciones que dan cuenta de esto. Tal represión se resume, en parte, en la expresión: "Esos idiomas son bolivianos, son peruanos nosotros no debemos hablar eso" escuchada a un carabinero por Don V.P. (Entrevista, 28/12/02). Otros testimonios:

- (b) Los carabineros prohibieron el aymara, decían: "tienen que aprender castellano, hasta cuándo van a hablar aymara". (Cuestionario, Uyuni, 05/11/02, Hb., B. Y., 52)
- (c) La señora I. de 54 años, oriunda de la Comuna de Gral. Lagos, Vive en un estancia limítrofe con la Comuna de Gral. Lagos. Es evangélica. Afirma que los carabineros reprimían el uso del aymara con expresiones como: "habla como gente", "bolivianos no más hablan", "Grave era", dice. "Los carabineros saben retar...". (C.c. 2, Angostura, 30/10/02)
- (d) Don S. Ll anciano de 70 años afirma que se ha dejado de usar el aymara por la prohibición de los carabineros que decían: "indios de mierda, los indios no más hablan". Y porque la gente tiene vergüenza parece. (C.c. 2, Pueblo, 31/10/02)

Incluso hubo represiones verbales so pena de sufrir un atentado contra la propia vida del hablante:

- (e) También don S.Ll. recuerda la siguiente expresión prohibitiva de un carabinero: "Nunca hay que hablar aymara, huevones, sino los voy a matar. De ahí se nos olvidó, nos atemorizamos". (C.c.2, Pueblo, 31/10/02)

La expresión más que tener una verdadera intencionalidad, debió ser un acicate eficaz para abandonar el aymara.

Hay las represiones de carabineros continúan:

- (f) Doña J. H., anciana de 75 años recuerda que una vez un carabinero al escucharla hablar con otra abuela en aymara, le preguntó si era boliviana.

na. Y le dijo que los peruanos y bolivianos tienen que hablar aymara. Ella entonces le respondió: "es cosa mía". Y el carabinero "atrevida, me dijo". (C.c. 2, Socoroma, 18/10/02)

- (g) Carabineros le dijo a don M. A., hace pocas semanas atrás: "hay que ser chileno, hay que aprender el castellano". (C.c.2., Caquena, Jupaje, 06/11/02)

A pesar que desde los años 90 se habla de la Ley indígena y de los aymaras como grupo étnico de Chile, esto aún es ignorado por algunos representantes de la institución policíaca que continúan ejerciendo indirectamente una ideología nacionalista que estigmatiza y remarca a la lengua aymara, como lengua extranjera.

Cabe agregar que generalmente los carabineros no son de la zona norte sino del centro del país, lo que explicaría en parte este desconocimiento.

Excepcionalmente aparecen carabineros interesados en aprender y de expresar algunas breves expresiones en aymara:

- (h) Don C. A., de 57 años, vive en una estancia fronteriza con la Comuna de Gral. Lagos. Vive solo. No baja mucho, hace dos años que no lo hace a Arica, tampoco va al pueblo con regularidad, principalmente va sólo a dar cuenta del ganado. El encuestado siempre ha trabajado en ganadería. "Hasta carabinero ahora saben, ahora aquí en cordillera saben, pero él no más no quiere". (C.c. 2, Jucuni, 07/11/02)

También hay un reconocimiento de la propia gente a la función educadora de carabineros durante los primeros años de su establecimiento en el pueblo. Muchos caqueneños aprendieron a leer y a escribir e incluso a hablar el castellano con ellos:

- (i) *¿Tú, de las gentes que tienen ahora más o menos 50 años, digamos entre 45 y 60 años, de esas personas has escuchado que también a ellos, pues son de otra generación, le hayan prohibido el aymara en la escuela?*
Sí, sí, quizás en la escuela no, pero carabineros en ese entonces, en el caso de Caquena, carabineros se instaló en el año 40, en el año 42, entonces me contaban muchas personas de edad que les prohibían hablar el aymara porque no era o sea sufrimos la chilenuzación podríamos decir, que lamentablemente allá la gente hablaba el aymara, entonces carabineros muchas veces no entendía eso y los prohibía hablar aymara porque a veces, creo que carabineros también en alguna parte, no sé si fue bien o mal, muchas personas aprendieron a leer y a escribir con carabineros, entonces eso también fue obligándole a que ellos dejen de hablar el aymara. (Entrevista, C. Ll., 27/12/02)

Esta situación aumentó la autoridad de los carabineros sobre la población aymara de Caquena en desmedro de su identidad cultural y sobretodo lingüística.

Represión de la escuela y de los profesores

También la escuela tiene antecedentes históricos distintos en ambos pueblos. En Socoroma desde la época peruana ya existía una escuela (Wormald 1963), que fue intervenida por la administración chilena suspendiéndose el ejercicio docente de profesores pro-peruanos por profesores chilenos. De hecho, la escuela sirvió para imponer un programa de castellanización para los adultos en los primeros años de la anexión (Entrevista F.F. 20/10/02). Esta acción estaba articulada a la pena de encarcelamiento al que hablara aymara:

(a) *¿Entonces Ud. dice que cambiaron con la escuela?*

Ah, claro ahí en la escuela cambiaron, ya pueh, incluso de ahí los ... los amenazaban, eso era puh, los amenazaban, porque yo cuando era niño, a nosotros nos amenazaban, por eso a mí varias veces me llevaron detenido. (Entrevista, F. F., 20/10/02)

Considerando estos hechos se explica que gran parte de las respuestas dadas por los informantes a la pregunta de si se prohibió el aymara en la escuela, 26 personas, digan que no, porque simplemente a la escuela ya nadie llegaba hablando esa lengua:

(b) P.H., de 63 años, afirma que “siempre los niños hablaban castellano”. (Cuestionario, 08/10/02)

(c) B.V., de 80 años, dice “nadie hablaba aymara en la escuela”. (Cuestionario, 09/10/02)

Sin embargo, a pesar de haber un panorama resuelto a favor del castellano desde aquellos tempranos años, hubo profesores que recalcaron el abandono y olvido del aymara:

(d) Don P. C., de 68 años ha escuchado a 2 profesores que decían: “Esas palabras tienen que olvidarlo”. (Cuestionario, 16/10/02)

(e) Don A. M. de 79 años afirmó que “antiguamente, los profesores no les gustaba que hablaran, antes decían dialecto y que olvidáramos el aymara”. (Cuestionario, 16/10/02)

En Caquena, la prohibición y represión del uso del aymara desde la escuela se remonta a los inicios del establecimiento de la institución es-

colar que ocurrió después de los años 40. Así nos lo demuestra don P.L. de 96 años, quien cumplió prácticamente todos los roles de autoridad designada por el Estado chileno en ese tiempo. Él fue uno de los gestores para el establecimiento de una escuela castellanizante en Caquena:

- (f) ¿Don Policarpio, en ese tiempo prohibieron que la gente hable aymara, se prohibió, le dijeron a la gente que no deben hablar aymara en ese tiempo? No, nadie le ha prohibido nada, pero sí se ha puesto la escuela ahí sí. Hasta yo le dije ahora ustedes, a los chicos tenía que decir: ahora vamos a hablar en castellano, todos los que están hablando el abecedario, no vamos hablar aymara. Con Lucio Mamani teníamos que tanto a las mujercitas como a los hombres.

¿Cuándo Ud. era joven escuchó a los profesores que digan que no hay que hablar aymara?

Sí, esa vez todos hemos querido, yo y Lucio Mamani que ya murió también. Nosotros que le hicimos la pega después, formamos la escuela y prohibimos hablar aymara en la escuela... (ellos estaban de acuerdo que no se hable aymara, dice la hija)... (Entrevista, P. L., 03/01/03)

Y a pesar de esta información llama la atención que a la pregunta sobre si en la escuela prohibieron el aymara, 19 personas respondieran no. Cabe la posibilidad que no recuerden o que ellos intencionalmente no usaban el aymara por recomendación de sus padres u otro familiar mayor según los datos anteriores.

Otros informantes afirman que hubo represión de los profesores con distintos argumentos. Como lengua del pasado:

- (g) G.G. de 53 años es residente permanente, sólo se ausentó de la zona para el servicio militar. Es evangélico comprometido recuerda al primer profesor que dijo "que no habláramos, ya eso pasó, no tienen que hacer uso del aymara". (C.c.2, Lagunillas, 05/11/02)

Que al usar el aymara no podrían aprender el castellano y que el aymara era lengua de bolivianos:

- (h) El profesor también. B. Y de 52 años dice que el profesor decía que por el aymara no podrían aprender castellano y que no estaban viviendo en Bolivia. (Cuestionario, Uyuni, 05/11/02)

Incluso la represión de los profesores se realizaba a golpes de palo:

- (i) A. C. de 32 años que trabaja de cuidador o pastor del ganado de dos vecinos y que al momento de la encuesta también estaban a cargo del ganado de la estancia "Lipiche", en donde no hay gente con residencia

permanente, afirma que “con un palo sabe pegar el profesor por hablar aymara. Para ellos era garabato” o bien expresaban: “Qué me estai insultando”. (C.c.2, Jancuchullpani, 12/11/02)

Otro testimonio más ilustrativo de la intervención de los profesores frente a los jóvenes que hablaban aymara en la escuela señala que éstos exigían el uso del castellano para ejercer un control más expedito sobre ellos y sobre lo que podían hablar o comentar:

- (j) *¿Me dices que en el colegio tú escuchaste que prohibían el aymara, esa prohibición lo escuchaste en la escuela de Caquena?*

En la escuela de Caquena, porque habían excompañeros de curso que la mamitas, los papás eran hablantes aymaras entonces ellos les costaba un poco o les costaba hartito el diré expresarse en castellano. Por ejemplo cuando llegaban atrasados el profesor les preguntaba porque llegaban atrasados y respondían en aymara y era un poco incómodo para el profesor y ahí fue fuerte la, como te dijera, el que se obligue a no hablar el aymara...

Había expresiones así, díganos que tú recuerdes, ¿cómo trataba el profesor, cómo se dirigía a estos niños diciéndoles que usen el castellano?

Mire, lo poco que me acuerdo como han pasado tantos años ya que el chileno acá no hablamos aymara que el boliviano habla aymara, una cosa así. Y eso era en el fondo cuando los niños, yo como que acataba eso, pero ahora me doy cuenta que era algo bien errado, bien erróneo, lo que había pasado, entonces, incluso habían compañeros que fueron censurados de la escuela porque, como te decía denantes no hablaban bien el castellano...

¿Cómo censurados?. ¿No le dejaban, ya no querían que fueran a la escuela?

No, lo sacaban de la escuela, en ese tiempo se hablaba de expulsión. De hecho había, esto como anécdota, había un profesor que le gustaba, tenía bigote, le gustaba pasarse la mano, todo el tiempo con la mano en el bigote y había una niña, en aymara le dice: “*Aka sumaya achachixa.....*”, por qué no nos enseña, o sea en castellano, “este viejo se está sobando el bigote no más, por qué no nos enseña”. Entonces eso hizo que le echaran a la niña de la escuela, como expulsado, en ese entonces se hablaba de expulsión..entonces, cosas así pasaban. (Entrevista, C. Ll., dirigente, 28/12/02)

La represión de los militares

En Caquena otro factor chilenezador fue el establecimiento de un contingente militar durante el gobierno autoritario de Pinochet. El dirigente C. Ll de 38 años refiere que también los militares ejercieron una coerción verbal con su presencia en el sector durante los años del Gobierno autoritario del General Pinochet:

- (a) *¿La última pregunta es ¿Aparte de los carabineros, aparte de los profesores, tú has escuchado, que alguna otra persona, prohíba el uso del aymara, díganos,*

desde tu época de niño, o incluso que hayas escuchado que algún papá, alguna mamá, de allá mismo haya dicho que no usen el aymara?

No, no, sí he escuchado de profesores, de carabineros, militares...

¿Ah, también de los militares?

Había hartos militares, incluso había un regimiento...

¿Por cuánto tiempo?

Desde el 74 más o menos hasta el 85, 86, también ellos.

¿También decían ellos que no hablaran aymara?

Claro, que los bolivianos hablan aymara que nosotros no tenemos que hablar aymara porque somos chilenos, cosas así... (Entrevista, C. Ll., dirigente, 28/12/02)

La represión de los militares durante su estancia en el pueblo se hizo acudiendo al discurso nacionalista de que el aymara era de bolivianos y que los caqueneños como chilenos debían utilizar el castellano, además de ejercer ellos una influencia fuerte con su presencia.

Autorepresión

El efecto de la represión estatal por medio de la policía, de la escuela, de la acción de los plebiscitarios generó la autorepresión. Se habla de autorepresión cuando las personas que tienen la capacidad utilizar la lengua indígena se restringen ellas mismas de usarla por alguna razón en las distintas situaciones dialógicas. Esta auto represión se verá en distintos niveles: (i) a nivel comunitario, es decir entre las mismas personas residentes en el pueblo (ii) a nivel intrafamiliar, los mayores, padres y abuelos, ejercieron un control y presión a favor de la castellanización sobre su descendencia, y (iii) a nivel personal, reprimiéndose de usar el aymara, negándolo o rechazándolo. Es lo que se detallará a continuación.

Comunitaria o intervecinal

Huelga decir que una presión por usar el castellano desde los propios pobladores o vecinos en Socoroma se impuso desde los primeros años de la anexión territorial, es decir, desde antes de 1900. En ese sentido el testimonio de ancianos que nacieron en 1915 y 1920, implica esa realidad:

- (a) Doña D., anciana de 87 años, una de las socoromeñas más reconocidas afirmó que "La gente decía no hablen aymara, hablen castellano, porque los niños van a aprender aymara, así decían los viejos". (C.c.2, 10/10/02)
- (b) Don M. Ch., de 82 afirma que antes prohibían hablar aymara. "Es muy feo", decían antes. (Cuestionario, 19/10/02)

La restricción por parte de otros socoromeños más antiguos también lo recuerdan personas de generaciones posteriores:

- (c) La Sra. M., de 78 años, afirmó que los patrones retaban a los que hablaban aymara. (C.c.2, 16/10/02)
- (d) La Sra. J. H., de 65 años, sostuvo que “hubo gente que no les gustaba que se hablara aymara”. (C.c.2, 12/10/02)

En esa dirección, personas más jóvenes de origen boliviano también han observado el rechazo del aymara de parte de algunos socoromeños de generaciones más recientes, con el consiguiente efecto restrictivo en ellas mismas:

- (e) Doña R. de 44 años, ha observado que la gente, los apoderados tienen vergüenza hablar aymara, por eso ella también. Dice que vio a una mamá pidiendo que no le hable aymara a su hijo, porque era una vergüenza. (C.c.2, 11/10/02)

Tal restricción conllevaba actitudes despectivas hacia las personas oriundas del vecino país y hacia socoromeños que usaban la lengua indígena:

- (f) El joven H., de 33 años, que lleva viviendo 4 años en Socoroma y que sabe hablar aymara, pero no lo usa, dijo que “la gente mira con desprecio porque hablan aymara” y que por eso los trabajadores bolivianos hablan más castellano, sobre todo los jóvenes. (C.c.2, 11/10/02)
- (g) El joven O., de 32 años, expresó que personas de más de 40 no querían que use el aymara, ni aprenda, porque sino lo trataban “en menos”. (Cuestionario, 17/10/02)

En Caquena, se recogió un caso de represión entre vecinos, en épocas pasadas, para no hablar el aymara:

- (h) *¿Los últimos años que Ud. ha estado viviendo en Caquena, hubo gente que despreciaba el aymara?*
Sí había.
¿No querían el aymara?
No querían aymara.
¿Qué decían?
Acaso aymara no más hablan, ese “palabra sapo” nos decía....ja, ja, ja...
¿Y qué quería decir con eso?
Quería que hablara puro castellano puh ¿ve?. Así sabían decir.
¿Pero qué querían decir con la palabra sapo, qué quería significar con eso?

Eso, ¿cómo sería?. Palabra “sapo” no más hablan, de aymará no más, de castellano deben hablar los niños ya. Antes sí pueh no había colegio, entonces ahí hablamos puro aymara, sabe decir”. (Entrevista, P. I., 29/12/02)

La calificación lengua “sapo” al aymara conlleva una carga de desprecio y minusvaloración por esta lengua. El sapo entre la población andina de Chile es uno de los animales que causa más desprecio y repugnancia. A menudo está asociado con las fuerzas del mal, de lo negativo y de lo oscuro. Por eso tal calificación refleja una valoración negativa fuerte hacia la lengua aymara. El caso llama la atención sobretodo cuando fue dicho por un propio vecino de la zona, según nuestro informante.

Intrafamiliar

La autorepresión ejercida por los propios habitantes dentro de la familia fue generalmente de los mayores hacia los hijos o nietos. Se trata de algunos individuos con conocimiento y capacidad de usar la lengua los que se restringieron a sí mismos y a otros adultos de la familia a no usar la lengua aymara ante las generaciones nuevas. Esta autorepresión se efectuó desde los abuelos, los padres, los esposos e incluso de los propios hijos.

En este aspecto Socoroma y Caquena también presentan algunas diferencias. En Socoroma la autorepresión intrafamiliar, según los testimonios es temporal y generacionalmente anterior a Caquena, allí incluso se habla de la restricción de los abuelos de personas que hoy tienen sobre 60 años:

- (a) Doña T. G., de 69 años expresó que las abuelitas hablaban aymara entre ellas y no les gustaba que la encuestada, los nietos, aprendieran aymara, ya que quería que sus hijos sean profesionales. (C.c.2, 10/10/02).

Los padres de las generaciones precedentes y de las actuales, ejercieron una coerción para que sus hijos no aprendieran el aymara y, por el contrario, estimularon el aprendizaje y el uso del castellano:

- (b) La abuela B.V., de 80 años, afirmó que el papá le prohibía estrictamente hablar aymara; la mamá no le decía nada. El papá de un grito le hacía callar cuando hablaba aymara. (C.c.2, 09/10/02)
- (c) Doña J.G. de 65 años expresó, que su mamá hablaba aymara; el papá no hablaba aymara, por el contrario le decía a su esposa: “hábleme bien a los niños, qué estás hablando”, aduciendo a que no debía hablarle aymara a los hijos. (C.c.2, 12/10/02)

También existe la represión desde las últimas generaciones y el rechazo al aymara de los padres:

- (d) Doña M., de 78 años, afirmó: “Mi hijo mayor me retaba por usar el aymara, hay que olvidar eso”, le decía. (C.c.2, 16/10/02)

En Caquena, la represión intrafamiliar también tuvo a su protagonista principal a los padres

- (e) *¿Alguna vez los padres, antes prohibieron que los hijos usaran el aymara? Sí saben decir, “¿por qué no le hablas castellano a los niños, puro aymara, no más, aymara no más, dicen?”. Más éramos aymaristas, pueh en Caquena, puro aymara no más hablábamos”.* (Entrevista, P. I., 29/12/02)

Sin embargo, esta represión no fue generalizada, sólo algunos padres habrían restringido el uso del aymara:

- (f) G.G. de 53 años residente permanente del lugar, que sólo se ausentó para el servicio militar, es evangélico comprometido, afirmó que algunos padres también prohibieron el uso del aymara. (C.c. 2., Lagunillas, 05/11/02)

Algunas razones que argumentaban los padres con esta finalidad eran evitar una inadecuada pronunciación del castellano (H. P., cuestionario, Autilla, 29/10/02) y considerar al aymara de “indios bolivianos” (C. LL., cuestionario, pueblo, 14/11/02).

En Caquena, además, se destaca la represión de los hombres a sus mujeres como los siguientes:

- (g) M. P., anciana de 73 que vive sola en la estancia, a veces es acompañada por una pastora boliviana. Ella también es de origen boliviano. Dice que también el esposo no quería que hablara aymara. (C.c. 2., Cacani, 29/10/02)
- (h) D de 32 años, oriunda de la Comuna de Gral. Lagos, es más aymarista que castellano hablante. De hecho, el encuestador tiene problemas para hacerse entender con las preguntas en castellano, aunque su marido entiende el aymara, dice que no le gusta que hable aymara. (C.c. 2, Jancuchullpani, 12/11/02)

Estas actitudes de los maridos pueden explicarse porque generalmente son ellos los que ocupan los cargos públicos en donde el castellano es la lengua exclusiva y porque han tenido más contacto con el mundo ciudadano castellanizante por necesidades laborales en empresas mineras, constructoras de caminos, de canales, etc.

Personal

La autorepresión personal, es decir la represión de sí mismo para usar o aprender el aymara, está relacionado, por una parte, directamente con la discriminación sociocultural hacia la gente aymara como minoría étnica y por ser considerada parte de Bolivia o del Perú. Y, por otra parte, por considerarse un usuario incorrecto. Estas situaciones ha generado la vergüenza y el rechazo al uso del aymara

A) Por vergüenza a ser discriminados

Una de las causas que más mencionan los propios informantes por las cuales la gente se rehúsa a usar el aymara es la vergüenza:

- (a) Don J. M., de 30 años afirmó que la gente ha dejado de usar el aymara por vergüenza a las personas ajenas. (Cuestionario, Socoroma, 09/10/02)
- (b) Doña R., de 44 años de origen boliviano dijo que una vez varios apoderados decían que era vergüenza hablar aymara. (Cuestionario, Socoroma, 11/10/02)
- (c) C. L. de 42 años, aunque tiene su estancia y casa apartes, convive y comparte mucho con sus padres que viven en el pueblo. Es soltero. Según sus palabras es bilingüe. Tiene algunos primos que sienten vergüenza de hablar en aymara: "Qué lo que estai hablando", suelen decir. (C.c. 2, Caquena, pueblo, 14/11/02)
- (d) J. R., anciano de 68 años habitante solitario de la estancia Niquela afirma que la gente no usa el aymara, "porque la gente tiene vergüenza de hablar aymara". (Cuestionario, Caquena, Niquela, 06/11/02)

En ambos pueblos la vergüenza es uno de los factores restrictivos más comunes en el desuso del aymara. Ello está señalando un profundo conflicto identitario relacionado con la desvaloración de los referentes de la propia cultura, en este caso de la lengua.

La vergüenza se manifiesta por la discriminación negativa de la sociedad dominante hacia los andinos. Las expresiones de incivilizado, paisano, persona del interior, extranjero (Entrevista, A. V., Socoroma 13/11/02) altioplánico, paitoco, indio (Entrevista, M. Ch., Socoroma, 14/11/02) paisano, cerrado, (Entrevista, F. F., Socoroma, 20/10/02) con que muchas veces son tratados en forma despectiva por usar el aymara, ejerce una presión constante para su abandono.

En Caquena, la autorepresión es por la vergüenza a ser rebajado (S. B., c.c. 1, Caquena, 26/07/02), a ser mirado en menos (N.P., cuestionario, Caquena, Angostura, 30/10/02). Además, el uso del aymara implica

atraso, incivilización. Salir de esa condición pasa por abandonar el uso del aymara, por eso para los que están “civilizados” o se “han puestos caballeros”, hablar el aymara es rebajarse (M.Y., Cuestionario, Jupaje 06/11/02). En este pueblo el uso del aymara, causa esos sentimientos, principalmente, en los jóvenes:

- (e) ...Los jóvenes, yo diría en forma personal porque al hablar aymara siente que el vecino al escuchar que está hablando aymara se va a sentir rebaja' o una cosa así; “puchas, este está hablando aymara chi, siendo joven todavía”, entonces qué me puede decir. Como que siente una vergüenza, una cosa así... (Entrevista, F. T. 27/12/02)
- (f) Qué me va a decir el señor si me escucha hablar aymara, un temor así hay. (Entrevista, G. G., 28/12/02)

Como se puede apreciar, las afirmaciones de los caqueneños, a diferencia de los socoromeños, no aluden al tratamiento que pueden hacer de ellos la sociedad dominante con términos despectivos, sino que enfatizan la condición de inferioridad que conllevaría el uso del aymara.

En Socoroma, además, expresan que el abandono del aymara se debe a una relación de poder entre la cultura local con la española y luego con la cultura republicana:

- (g) *¿Ud. opinaría que hay vergüenza en gran parte de la gente que más o menos conoce el aymara y no lo usa?*

Hay cierto respeto en cuanto a nuestro dialecto que es el aymara...entonces se avergüenzan algunos...

¿Y por qué cree Ud. esa vergüenza, a qué se debe eso...?

Por lo mismo de que esto era antiguamente del Perú y aquí las raíces quedaron del aymara, tal como el quechua al norte del Perú y aquí el... sur del Perú eeh, dominaba más el aymara...entonces digo yo, por el hecho que siempre hemos sido, nuestras raíces, nuestros pueblos humillados por los más sabinos, por los más poderosos, por lo chileno que se tomó Arica, Iquique... y fuimos humillados...desde un principio, desde el tiempo de los españoles fuimos humillados...y hemos seguido siendo humillados...nuestro dialecto, nuestra raza, por el hecho de que no hemos tenido esa educación como tienes tú, ahora y por eso como que la gente se avergüenza...Ahora se dio más auge a esto. El Aymara, el gobierno se preocuparon por todas las etnias.. entonces como que se resalta más, entonces yo como socoromeño desperté más por el hecho “Camino a Socoroma”... (T. G., 72 años, 08/10/02)

Finalmente, en este pueblo las actitudes discriminatorias son claramente identificadas en personas que provienen del sur de Chile:

- (h) *¿Alguna vez, alguno de ustedes ha escuchado que alguien haya ofendido, a alguno de aquí de Socoroma, estamos hablando de la gente de Socoroma, haya ofendido por hablar aymara?*

Los que ofenden son los huasos no más, que vienen acá, los huasos que vienen del sur, vienen de acá de Coquimbo, dicen: "Ah ese indio", "está hablando aymara chi, no es chileno?". Entonces ahí sí, con los huasos siempre vai a chocar porque te van tratar de indio...(joven O.)

¿O sea han escuchado esa situación acá?

Ah sí, yo he escuchado por Zapahuir, (Ah sí poh...afirma otra señora) tratan de correr acá puh, tratan correr ese dialecto, eso sí. Eso sí de afuera, serían los huasos... Sí puh, nos tratan de indio (Don M.). (Entrevista, grupo de amigos, 17/10/02)

B) *Por no usar bien el aymara*

Otra razón de autorepresión en el uso del aymara es por no manejar o no hablar "bien" el aymara. En Socoroma, una gran parte de las personas que alcanzaron a heredar el aymara de sus progenitores, se consideran incapaces de reproducirlo:

- (a) Doña N.G., de 60 años, afirma que no habla el aymara "porque no me sale bien". (Cuestionario, 09/10/02)
- (b) Don H. G., de 73 años, dijo que sus padres hablaban aymara, que hoy la juventud no habla él no usa el aymará "yo no puedo pronunciar bien; castellano no más". (C.c.2, 11/10/02)

En ambos pueblos el usar un aymara "chanca'o" o "entrecorta'o", mal pronunciado o motoso, es pasar vergüenza frente a los propios vecinos que usan mejor el aymara:

- (c) *¿Por qué cree que Ud. que se ha ido perdiendo la costumbre de usar el aymara, a qué se debe que no se use ya el aymara?*

Por lo que antiguos, los veteranos antiguos decían que no hay que hablar el aymara, porque el aymara hay que hablarlo completo, como te dijera, no motea'o, entonces de ahí, algunos como no ha practica'o desde chico, entonces va eliminándose.

¿Será por eso no más, no será porque alguien haya prohibido? ¿Ud. no ha escuchado cuando joven que alguien haya prohibido el aymara, alguna autoridad, alguna persona mayor?

No, no mismo he escuchado. Los veteranos antiguos decían si hablamos decían hablamos perfectamente bien no chambonea'o, sino que bien clarito, entonces ahí los cabros agarraron miedo. No puedo hablar aymara, mejor castellano no más...(Entrevista, C. Ll., Socoroma, 13/11/02)

- (d) Según F.T. de 47 años la gente no quiere hablara aymara, “porque hay vergüenza; porque no se puede pronunciar bien, la gente se ríe y uno pasa vergüenza; porque ha entrado más la civilización”. (Cuestionario , Caquena, Palca, 09/11/02)
- (e) *¿No es porque tengan vergüenza...?*
Claro...el vergüenza es cuando...cuando ya no le podemos hablar una palabra correcta...una frase correcta , así una frase digamos... entonces por eso entonces uno habla puro castellano..
¿Entonces por no hablar mal el aymara, es mejor no hablarlo?
Sí, mejor no hablarlo..
Ahora si hablaríamos correcto entonces, por supuesto que uno se defiende..
¿Entonces igual, en el fondo sienten vergüenza por hablar el aymara? ¿Pero sienten vergüenza por hablar un aymara mal hablado, pero no por usar el aymara mismo..?
No por usar el aymara mismo, la vergüenza sale cuando de repente estamos hablando... de repente estamos hablando mal puh, fallamos de repente o no tiene con qué decir. (Entrevista H. P., Caquena, 17/11/02)

De esto se deduce que los más avezados hablantes aymaras imponen indirectamente, con sus actitudes como la burla y la risa, el uso del aymara bien pronunciado, es decir, de una norma. Esta situación se deja sentir más en las generaciones jóvenes en Caquena:

- (f) *¿Pero tú dirías que a pesar de todo, hay vergüenza en la gente por hablar el aymara?*
Sí sobre todo en la juventud.
¿Esa juventud de qué edades?
De, bueno hasta personas de edad, incluso, de 16 para arriba.
¿Pero no hay jóvenes en Caquena?
Claro, pero los jóvenes que emigran para acá, ellos ya se avergüenzan de hablar el aymara, aunque no vivan allá, pero ellos son parte de allá..
¿A qué tú crees que se debe el asunto de la vergüenza?
Quizás, no saber hablar perfectamente, quizá eso...podría ser también, no sé, porque hay palabras que a veces es difícil de pronunciarlo, como que cuesta, a lo mejor por eso no, no hablan, por no hacer el ridículo, una cosa así... (Entrevista C. Ll., Dirigente, 28/12/02)

La influencia citadina

Los efectos de la influencia citadina en la disminución del uso del aymara en estos dos pueblos ha ocurrido en forma directa y en forma indirecta. En forma directa, por el contacto permanente de los propios habitantes con la población castellano hablante de la ciudad, y en forma

indirecta, por la influencia de los caqueneños y socoromeños emigrados y residentes en la ciudad, sobre todo de las generaciones jóvenes, que retornan en forma temporal con nuevas costumbres y actitudes, entre ellas la del rechazo o negación al uso del aymara.

El contacto permanente con la ciudad

La población de ambos pueblos tiene un contacto permanente con la ciudad de Arica para satisfacer no sólo las necesidades básicas, sino también educativas, laborales, comunicativas, familiares, etc. Este contacto es generalmente en la lengua dominante.

La mayor accesibilidad de Socoroma a los centros urbanos debido a su ubicación geográfica fue un factor que facilitó una temprana castellanización de la población. En Caquena, la población a pesar de estar muy retirada de la ciudad y no contar con un transporte público que llegue y salga del pueblo mantiene contactos periódicos con la población citadina en la lengua dominante. En tales contactos algunos caqueneños han observado actitudes discriminatorias de los ciudadanos hacia ellos:

- (a) Don S. P. cuenta que cuando estaba recién casado bajó a Arica con su Sra., y allá por hablar aymara, le dijeron: “Éstos parecen bolivianos”. “La gente de la ciudad prohibían hablar aymara”. (C.c. 2, Angostura, 30/10/02)
- (b) También don B. Y. afirma que dejan de hablar aymara “porque en la ciudad siempre lo tratan de indio”. (C.c.2, Uyuni, 05/11/02)

Otra situación que explica también una relación directa de la población de ambos pueblos con la ciudad, sobre todo de las últimas generaciones, son los nacimientos en la ciudad. Las autoridades de la salud impusieron que todo parto debe ser atendido en el hospital de Arica, ya que las condiciones médicas de las postas rurales no contarían con la implementación necesaria. Por eso gran parte, sino todos los individuos de las últimas generaciones estarían naciendo en Arica:

- (c) *¿Y lo otro que Ud. me dijo: “los niños están naciendo en Arica”...?*
Ese problema es que en la provincia de Parinacota, todos los niños están naciendo en Arica, ellos son los hombres de mañana...por último nosotros también vamos a desaparecer, entonces cómo va a quedar el pueblo, pienso...ya nadie va a querer ser de acá de la zona. Esos niños que están naciendo, de aquí a 25 años son ariqueños...entonces pienso que las autoridades deben ver ese caso. En Putre, por ejemplo, deben nacer en Putre, así como antes se nacía, todos nacían acá en Socoroma. Ahora todo se lo llevan para Arica...

Y los niños se sienten orgullosos porque nacieron en Arica y no porque nacieron acá...

Claro. Ahora son inocentes tienen 10, 12, 15, pero mañana cuando van a ser hombres, ahí sí que se van a sentir ariqueños... y yo pienso que eso, no debe ser así, por eso que se van de la casa, por eso se está despoblando. Cada vez más la juventud se va...(Entrevista, F. P., 16/10/02)

Este hecho, el nacimiento de las nuevas generaciones en la ciudad, estaría incidiendo fuertemente en las inclinaciones identitarias a favor de la ciudad y del castellano y en contra de los espacios tradicionales y de la lengua aymara.

La influencia de los emigrantes

En Socoroma parte de la población, entre los 38 y 83 años, el 45,2% (24) refirieron haber vivido entre 1 a más de 20 años en los valles costeros de Azapa y Lluta y otros en la ciudad de Arica. Esta temprana emigración ilustra una notoria influencia en el abandono del aymara, ya sea por permanecer un buen tiempo en contacto con la población citadina castellanizante, o por las necesidades de ser castellano hablante en el mundo laboral y competitivo de la ciudad:

- (a) *¿Por qué aquí en Socoroma no se usa el aymara? Porque los mismos...yo no aprendí bien, porque ya no...se han ido a Arica...han vuelto ya .hay pocos veteranos. Las veteranas no más las que hablan puh. Entonces ya uno ya uno ha ido a Arica, se ha vuelto de Arica...ya puro castellano no más...por eso debe ser, que toda la juventud se fueron a Arica (Entrevista, M. Q. 19/10/02)*
- (b) *¿Por qué piensas que ya la gente no habla, cuál es el motivo?*
Es que también hay gente ya que ha salido de acá, ha salido del pueblo a otras partes, ha salido pa' empleada en Arica, en otras partes, por eso que de repente ya no pueden hablar como los abuelos antiguos... (entrevista, R., 10/10/02)

El retorno de muchos socoromeños que trabajaron un tiempo en Arica y de algunos jubilados que vuelven a hacerse cargo de sus chacras, o de otros que han mantenido una suerte de trashumancia permanente entre ciudad y pueblo, influye en la población residente con una permanente castellanización.

La emigración ha afectado principalmente a las generaciones nuevas (Cuestionario, A.A.,Caquena, 05/11/02) que cuando regresan después de haber vivido un tiempo en la ciudad, tienen nuevos modos de ser

por la educación y que se refleja en el uso preferente del castellano (Cuestionario, V.S., Socoroma, 10/10/02).

Los efectos castellanizantes de esta movilidad hacia Arica se refleja en el abandono de la práctica del aymara (Cuestionario, S. Y., Caquena, Uyuni, 05/11/02), en la asimilación a la cultura nacional, en querer ser educados, ser más, y no ser tratado como indio (Cuestionario, B. Y., Caquena, Uyuni, 05/11/02; J. Y., Palca, 09/11/02).

En ambos pueblos, se agrega la llegada ocasional de la descendencia nacida en Arica vinculada a las distintas familias, que viene sobre todo en los eventos tradicionales con su modo de ser ciudadano y con su presencia dominante de castellano hablantes influyendo en los residentes:

- (a) Don J. M., de 30 años, unos de los pocos jóvenes que permanecen en el pueblo, afirmó que los que vienen de Arica, dicen: "Cómo van a hablar así (el aymara)". (C.c.2, Socoroma, 09/10/02)
- (b) Doña E., de 66 años, afirmó: "No, año a año están llegando... puro castellano no más conversan". (Cuestionario, Socoroma, 10/10/02)

En Caquena, parte de la gente que llegó desde Arica a celebrar el día de los difuntos eran jóvenes que venían por primera vez y otros que ya conocían el pueblo, pero que nacieron en Arica. Además estos visitantes venían acompañados de personas amigas no andinas, todas castellano-hablantes (C.c.1, 01-02/11/02).

La llegada de esta gente citadina sobre todo en los eventos tradicionales ha generado ciertos cambios: su presencia mayoritaria en los días de las festividades marginan a los que han permanecido en el pueblo, imponen el uso lingüístico dominante, no saben u olvidan ciertos ritos que eran parte de las festividades tradicionales. El siguiente testimonio es ilustrador al respecto:

- (c) *¿Por qué no se hacen esas ceremonias, esos ritos en aymara? ¿Qué pasa con la gente del pueblo, por qué no mantienen el aymara haciendo los ritos en aymara? Como te conté, vienen personas en castellano y se meten en el momento y ya nos dice eso está malo, entonces a base de esa razón..contradice Ya no quieren hablar, (dice la señora) , eso está malo.*
¿Los cargos que se toman, muchas veces son personas de afuera también, las personas son afuerinas quiero decir...?
Claaaro, de afuera y también de aquí mismo, también son así...
¿Pero por qué la gente de acá no, siendo mayordomo de acá si sabe la ceremonia debería mantenerlo.. ¿no?
Debía mantener, debía mantener, pero no es así, le dan siempre la contra entonces por ahí no estamos bien... (Entrevista. Don P. Y Sra, 09/10/02)

A esto hay que agregar la permanente interacción exclusivamente en castellano con todas las autoridades, agentes estatales, ONGs y visitantes esporádicos del resto del país en directo desmedro de la lengua indígena.

La desaparición paulatina de los interlocutores

Una de las situaciones más gravitantes en directo desmedro del aymara en ambos pueblos es que parte de los principales detentores del aymara han fallecido y los pocos que quedan pronto dejarán de existir. Además, ya no lo transmiten a la descendencia que está naciendo con el castellano como lengua materna, estrechándose así las posibilidades de interacción en la lengua indígena:

- (a) Doña M. S., afirmó: “Porque la gente mayor no enseña a sus hijos. Los mayores se llevan el aymara” (cuando mueren). (Cuestionario, Socoroma, 17/10/02)
- (b) Don I. de 43, afirmó que: “Porque la gente joven no lo habla, porque la gente antigua se fue muriendo”. (Cuestionario, Socoroma, 18/10/02)
- (c) Doña J. G., de 65 años dijo: “Porque ya aprendieron castellano”. “Yo desperté cuando hablaban castellano”. (Cuestionario, Socoroma, 12/10/02)
- (d) H. P., de 44 años, percibe que se está dejando de usar el aymara “porque ya los mayores que usan el aymara fueron falleciendo y porque los hijos ya no tenían contacto con los que hablan”. (C.c. 2, Caquena, Autilla, 29/10/02)
- (e) La misma impresión tiene dona F. I de 63 años, ella expresa: “porque ya no hay gente antigua; porque la juventud no sabe, entiende, pero no habla”. (C.c.2, Caquena, Ancovinto, 12/11/02)
- (f) *¿En su casa le hablaban en castellano o en aymara?*
En castellano.
¿Ud. ya despertó en el castellano?
Sí yo desperté en el castellano
¿Cuántos años tiene Ud.?
49 años. Cuando conversaba con mi abuelita ella hablaba en aymara...
¿Pero su mamá a Ud. le hablaba castellano?
Claro, claro... (Entrevista, Caquena, Hija de don P. L, 03/01/03)

Los aspectos anteriores por lo tanto han llevado a la ausencia de nuevos interlocutores. Es decir, los últimos aymaristas inveterados tienen cada vez menos interlocutores con quienes comunicarse en aymara:

- (g) Doña M.P. anciana de 73 años, expresa que no tienen con quien hablar, “porque los hijos y nietos ya no hablan”. (Cuestionario, Caquena, Cacani, 29/10/02)

- (h) Don V. G., de 71 años, expresa: “porque con los amigos, puro castellano hablamos; porque no quieren hablar, no entienden los jóvenes”. (Cuestionario, Caquena, Huacuchullo, 29/10/02)

En Socoroma, además, los informantes han percibido esta situación desde la época de las abuelas más antiguas:

- (i) Doña T. G., de 69 años, afirmó que no se usa el aymara “porque la gente casi no usaba el aymara de antes”. (cuestionario, 10/10/02)
- (j) *¿Y Ud. cuando era niña escuchó a sus padres ,a sus abuelos ...?*
No, nunca..
¿Nunca les ha escuchado hablar aymara?
A mi mamá, a mi abuelita menos.... A mi bisabuela yo le escuchaba, pero a mi abuela nunca.. A mi bisabuela sí. Que mi mamá jamás ha hablado, yo nunca le he escuchado que hablara aymara. Entonces pienso que por eso, porque se olvidaban. De hecho no les gusta que le mencionen: “Ah que para qué hablan eso, para qué le enseñan eso”. Yo le he dicho a mi mamá, que me gustaría aprender. (Entrevista, A. V, 13/11/02)

La desaparición de los transmisores refleja una profunda ruptura en la continuidad intergeneracional del aymara en ambos pueblos.

El aymara es de bolivianos

La expresión: “Háblame de castellano, los bolivianos no más hablan así” escuchada por doña R. de 44 años, de origen boliviano con residencia permanente en Socoroma, sintetiza una de las razones fundamentales que subyacen en todas las demás del porqué se ha abandonado el uso del aymara en la región: la calificación de lengua boliviana. Por consiguiente, se le rechaza y se niega al aymara y a la condición de aymarista evitando usarlo.

- (a) Por eso te digo, la gente clasifica como a bolivianos a los que hablan aymara, pero no a ellos mismos.
¿Pero quien rechaza...Ud. dice los ancianos mismos?
Sí pueh, la misma gente. Mira, mi mamá pueh, si yo sé que a mi mamá no le gusta. Nunca la he escuchado hablar. Yo sé que sabe, porque cuando le pregunto: “Mamá qué me dijo?” Ah no me dice que..lo entiende. Obviamente que sabe hablarlo. De momento que lo entiende lo sabe hablar. Nunca la he escuchado hablar aymara, de verdad... (Entrevista, A. V, Socoroma, 13/11/02)
- (b) *¿Alguna vez Ud. ha escuchado a alguien que insulte a otro o diga que el aymara es boliviano y no chileno?*

Claro, mucho, que es de boliviano. Se ríen, ser indio, paisano, le dicen...
¿La misma gente de ahí?

La misma gente de ahí puh, por eso le estaba explicando yo que cuando uno dice paisano, cree que le están ofendiendo... y no puh, la palabra paisano, es distinto... (Entrevista, F.F., Socoroma, 20/10/11)

- (c) Don M. A. de 70 años expresa que la gente dice frente al uso del aymara: "somos chilenos, no bolivianos" y se niega al aymara por ya están "civilizados"; porque se han puesto "caballeros". (Cuestionario, Caquena, Jupaje, 06/11/02)
- (d) Doña M.Y. una de las personas muy reticentes al aymara afirma que no se usa el aymara "porque en Chile no se habla aymara, porque con las autoridades hay que practicar castellano". (Cuestionario, Caquena, San Pablo, 13/11/02)
- (e) Doña H. de 35 años, de origen boliviano, manifiesta que los vecinos le han dicho "estás hablando feo, los bolivianos hablan así". (C.c.2, Autilla, 29/10702)

Además, ya se ha descrito que en Caquena los carabineros y los profesores recalcan la condición de bolivianos a los que hablaban aymara.

Esta situación también la perciben claramente los bolivianos que tienen residencia permanente o que llegan temporalmente a trabajar al tratar de ocultar su competencia en el aymara para no ser identificados:

- (f) Doña A., de 25 años nacida en Bolivia, dijo que "los peones bolivianos no hablan aymara, porque se avergüenzan" (C.c.2, 13/10/02)
- (g) Don J. R., de origen boliviano, al hablar de los allegados en Caquena refiere que "casi todos lo son" y que "algunos por creerse chilenos no más no quieren hablar aymara". (C.c. 2, Niquela, 06/11/02)

Sin embargo, otro entrevistado, al preguntársele quiénes hablan aymara, respondió lo contrario:

- (h) Don J.G. de 65 años, afirmo que: "Aquí son las bolivianas las que hablan aymara" (C.c. 2, 12/10/02)

Con esa afirmación aludió a cuatro mujeres identificadas por los demás como bolivianas y dos de ellas mencionadas como aymaristas por otros. Además, limitó el uso del aymara a esta gente. Con ello se infiere la existencia del pensamiento generalizado de vincular lo aymara con los bolivianos, a pesar de que dentro del grupo de socoromeños netos hay hablantes de esta lengua.

Y aunque la discriminación hacia los aymaristas del vecino país no ha sido explícita, las personas extranjeras que tienen residencia en Socoroma así lo han percibido:

- (i) Doña E., de 53 años que ha llegado a Socoroma cuando tenía 20 años, afirma que por ser boliviana ha sentido discriminación de parte de los socoromeños. (C. c. 2, 15/10/02)

Y que los socoromeños rechazan el aymara con actitudes despectivas (R. R., c. c. 2, Socoroma 11/10/02).

La dominancia del castellano

Los efectos de los distintos agentes represivos del Estado nacional chileno (autoridades locales institución policíaca, escolar principalmente) como de las mismas personas aymaras en Socoroma y en Caquena para asimilarse a la sociedad chilena han generado una situación lingüística claramente a favor del castellano. Por consiguiente, mucha de las afirmaciones de los informantes expresan sin titubeos que el aymara ya no se usa, porque todos ya están acostumbrados a hablar el castellano.

Algunas constataciones directas, observadas en terreno reflejan esa situación. En primer lugar las principales interacciones colectivas presentan la dominancia exclusiva del castellano, con algunos excepciones de actos lingüísticos en aymara: todas las reuniones de las organizaciones sociales realizadas en ambos pueblos se realizaron con el uso absoluto del castellano; en los trabajos comunitarios sólo se presentaron excepcionalmente actos lúdicos, aislados y repentinos, en medio de interacciones predominantes en castellano; las interacciones durante la celebración de San Francisco de Asís, en Socoroma y durante los días de Todos los Santos se realizaron prácticamente con total predominio del castellano, salvo el uso sólo de algunas palabras invocativas en un ritual de la primera celebración y un saludo con un discurso breve y espontáneo en el segundo caso. En la feria fronteriza de Caquena, a pesar de las interacciones con los aymaras bolivianos, la generalidad de las interacciones ocurrieron en castellano.

En segundo lugar, algunas afirmaciones propias de los pobladores de ambos pueblos reafirman el uso predominante del castellano como causa de abandono de la lengua aymara en las interacciones comunicativas.

- (a) D. Q. de 19 años, dijo que no se usa porque no están acostumbrados. (Cuestionario, Socoroma, 13/10/02)
- (b) Don P. C. enfatizó: "porque ya nadie lo cotiza". (Cuestionario, Socoroma, 16/10/02)
- (c) Don A. I. de 55 afirma, que no usa el aymara, porque "siempre se ha hablado más el castellano. No podemos hablar aymara, siempre estamos errando". (Cuestionario, Caquena, Jitinta, 29/10/02)

- (d) Doña M. Anciana de 60 años, oriunda de la Comuna de Gral. Lagos, a pesar de que es más aymarista dice que se ha visto obligada a aprender el castellano porque ya la gente en Caquena no usa el aymara, "Por costumbre de hablar sólo el castellano". Ella dice que sólo con su marido en la casa usa más el aymara. (C.c. 2. Caquena, Rinconada, 31/10/02).

Esta autopercepción refleja el estado dramático en que se halla la lengua aymara en esta zona. Y lo es porque no solamente lo dicen personas jóvenes de quienes pudiera esperarse tal respuesta, sino porque lo afirman también algunos veteranos. Esto no quiere decir que el aymara se haya perdido totalmente, sino que su uso es mínimo, tanto que la propia gente acusa que ya no se usa más, aunque ellos mismos expresan casos y situaciones de algún uso.

5. La disposición de la población caqueneña por una revitalización del aymara

Los resultados del sondeo general sobre la disposición de los hablantes hacia la lengua indígena y a la realización de un taller para proponer posibles acciones en pro de ella por medio de un cuestionario y la ejecución de un taller participativo con la obtención de algunas propuestas, permiten plantear una respuesta favorable al aymara, a su proyección futura y a plantear algunas propuestas propias para revitalizar la lengua. Es lo que se detallará a continuación.

La disposición favorable hacia el aymara

Para determinar esta situación se aplicó un cuestionario de 6 preguntas anexas en la última hoja de la encuesta. Las preguntas y sus respuestas obtenidas arrojaron el siguiente resultado:

Cuadro N° 7
Resumen de respuestas al cuestionario

Pregunta	Respuesta predominante	Otras respuestas
1. <i>¿Qué opina sobre la enseñanza del aymara en la escuela?</i>	• <i>Sería bueno, estaría bien: 32 (86,5 %)</i>	• No contesta, no opina: 4 (10,8%)
2. <i>¿Es importante que los jóvenes sepan el aymara?</i>	• <i>Sí: 31 (83,8%)</i>	• De repente: 1 (2,7%) • Qué van a entender: 1 (2,7%) • No contesta: 4 (10,8%)
3. <i>¿Qué se debe hacer con la lengua aymara en su localidad?</i>	• <i>Aprender y/o practicar más: 21 (56,7%)</i>	• Mantenerlo y/o dejarlo como está 5 (13,5%) • Depende de cada uno 2 (5,4%) • La gente de edad tiene que mantener 1 (2,7%). • Se debe hablar bien el aymara, no revuelto: 1 (2,7%) • No contesta no opina: 6 (16,2%)
4. <i>¿Qué se debe hacer para que el aymara se use más?</i>	• <i>"Tomar una escuela", alguien que venga a enseñar: 15 (40,5%)</i>	• Conversar más: 10 (29,7%) • Que las reuniones se hagan en aymara y que las autoridades hablen en aymara: 2 (5,4%). • Habría que conversar con la gente: 1 (2,7%) • Nada: 1 (2,7%). • Duda que se pueda hacer algo: 1 (2,7%). • No contesta, no opina: 7 (18,9%)
5. <i>¿La decisión sobre el aymara depende del pueblo o de las autoridades?</i>	• <i>La gente: 26 (70,2%)</i>	• En conjunto con las autoridades: 4 (10,8%). • Las autoridades: 3 (8,1%) • Cualquiera: 1 (2,7%) • No contesta: 3 (8,1%)
6. <i>¿Participaría en un taller para proponer una revitalización del aymara?</i>	• <i>Sí: 31 (83,8%)</i>	• No: 2 (5,4%) • Habría que hablar con los demás: 1 (2,7%) • No contesta: 3 (8,1%)

De acuerdo a ese cuadro se puede decir que en términos generales, hay una tendencia a respuestas positivas y favorables de los informantes hacia una posible proyección del aymara.

Expectativas de proyectar el aymara a las generaciones nuevas

Las expectativas futuras que manifiestan la mayoría de los caqueños sobre la lengua indígena son: que se enseñe en la escuela y que los jóvenes la sepan y conozcan. En ese sentido, se pueden agregar algunas afirmaciones que manifiestan esa disposición valorativa hacia la lengua, no sólo como medio comunicacional: "para que siga el aymara"; "para que aprendan a hablar bien el aymara", "para comunicarse con

los abuelos”, “para mejorar la comunicación”, “para mantener la lengua”; así como un referente identitario importante: “para que los niños sepan de dónde vienen”, “para que sigan las costumbres”, “para que no tengan vergüenza, para reconocer y valorar la identidad”, “sí, porque ellos llevan sangre aymara”, “tienen que saber porque eran o son de ancestros de acá” y “para que defiendan su pueblo” (Cuestionario, 2002). Por lo demás, que el 86,5% considere que estaría muy bien la enseñanza del aymara en la escuela y que el 83,8% piense que los jóvenes debieran saber el aymara, expresa claramente una tendencia en pro de la lengua indígena.

Necesidad de aumentar el conocimiento y uso del aymara

El resultado a las respuestas de las preguntas 3 y 4 reflejan en parte lo novedosas que resultaron para los informantes, ya que tanto el 16,2% de la primera, como el 18,9% de la segunda no pudieron responder, aduciendo un “no sabría decirle” o un “no sé”. No obstante, la mayoría de las respuestas de la pregunta 2, (56,7%), expresa que hay necesidad de aumentar la vigencia del aymara, ya sea aprendiendo más (35,1%) o practicando más (21,6%). Este aumento del uso del aymara, según la respuesta predominante de la pregunta 4, se puede hacer por medio de una capacitación o curso del aymara (40,5%) o bien según, las otras respuestas, conversando más entre ellos mismos (29,7%), haciendo las reuniones en aymara y que las autoridades hablen aymara (5,4%). Cabe agregar aquí que estas respuestas se complementan, no se contradicen ni están demás para el caso de ponerse en ejecución o para la implementación de una estrategia de revitalización. Por lo demás, es coherente con las respuestas a la pregunta 3 (¿qué se debe hacer con la lengua aymara en su localidad?): la necesidad de aprender y/o practicar más.

Hay que destacar, además, que estas respuestas manifiestan la conciencia de los pueblerinos de que el uso de la lengua aymara está disminuyendo, por eso ven la necesidad de aprender y practicar más. Esta apreciación de la realidad del uso de la lengua ancestral coincidió con los resultados predominantes que indican la su ocasionalidad y brevedad en las interacciones dialógicas de los caqueneños.

La propia gente debe decidir sobre el devenir de la lengua indígena

La respuesta predominante a la pregunta 5 confirma la necesidad de tomar en cuenta en primer lugar la opinión de la gente y lo que ella piensa con respecto a las decisiones que atañen a sus realidades socioculturales. Efectivamente el 70,2% piensa que las decisiones sobre

la lengua aymara las debe tomar la gente y no las autoridades. Avalan este dato, algunos de sus propios comentarios anexos como: “la gente, porque sabe más del aymara”; “porque el aymara se utiliza acá”; “porque va a ser para nosotros”; “la gente, ellos son los que deben poner interés y conforme a eso las autoridades”; “la gente, porque las autoridades no pueden obligar” y “porque el aymara es de nosotros, de nuestros abuelos, de nuestra tierra”. Sólo un 10,8% (4) considera que se debe hacer algo en conjunto y un 8,1% (3) considera que las autoridades debieran tomar la iniciativa, “porque la gente hace caso a las autoridades” y porque “las autoridades debieran sacar una ley y ahí podrían hablar”.

Las propuestas participativas de los caqueneños por una revitalización del aymara

Las propuestas que expresaron los habitantes caqueneños asistentes a ese taller se pueden analizar desde los dos momentos en que se dieron; es decir, se pueden ver, (i), como las primeras sugerencias y, (ii), como las propuestas definidas aún cuando se generaron durante el poco tiempo que duró la jornada (3 horas aproximadamente). Este modo de ver la intervención de los pueblerinos permite tomar en cuenta, en parte, el proceso de aprehensión de los asistentes sobre un tema, la vigencia y porvenir de la lengua aymara, presentado en forma sistemática y a la experiencia de incidir en sus resultados, que hasta donde el investigador conoce, no tiene precedentes.

Las primeras sugerencias

Las primeras sugerencias se generaron como respuesta a la pregunta sobre qué se puede hacer para aumentar el uso del aymara en Caquena. Una vez acabada la exposición de los resultados parciales de lo investigado sobre el aymara en Caquena, éstas fueron:

- Mejorar el uso del aymara entre los que viven aquí.
- Tratar de transmitir a los hijos y nietos.
- Que haya un profesor que enseñe a los que no saben.

Estas primeras sugerencias coincidieron con las respuestas a las preguntas 2 y 3 del cuestionario sobre esta materia. La primera sugerencia confirma la necesidad de un cambio del estado de la lengua ya que se requiere mejorar o aumentar su uso y que ese cambio debe comenzar con ellos mismos.

De la segunda sugerencia, se infiere que ese cambio incluye a las generaciones nuevas; es decir, que el aumento del aymara implica la transmisión a los hijos y nietos, por lo tanto, el aumento de más usuarios e interlocutores cercanos con quienes compartir dialógicamente en la lengua ancestral.

Y la última sugerencia, también ya planteada en las respuestas del cuestionario, indican la necesidad de la intervención de alguien que maneje el aymara y que pueda enseñar a los que no saben. Esta sugerencia, se puede interpretar también de que ellos no ven en los aymaristas inveterados o en los aymaristas ancianos, personas de quienes pueden aprender en una posible actividad de recuperación del aymara.

Las propuestas definidas

Estas propuestas fueron:

- Hacer actividades en el pueblo durante las noches para hablar solamente en aymara, con el apoyo de una movilización para que traslade a los que viven en estancias alejadas.
- Juntar a los hijos de los aymaras caqueneños para que aprendan, en un curso de capacitación, el aymara en Arica.

Excepcionalmente, uno de los asistentes planteó la necesidad de tener textos en aymara para estudiar.

Las dos propuestas definidas destacadas son complementarias y coherentes tanto con las respuestas dominantes en el cuestionario como con las sugerencias dadas en la primera intervención. Ambas propuestas implican el aumento del uso y aprendizaje del aymara entre ellos mismos y el aumento de usuarios en la familia con estrategias que consideran los aspectos que afectan a su realidad contextual: la necesidad de reunirse más, dada las pocas interacciones en el pueblo; la disponibilidad de tiempo en las noches, porque en el día están ocupados con el ganado; la necesidad de contar con el apoyo de una movilización porque la mayoría vive en estancias muy retiradas; la conciencia de que los hijos no saben el aymara y que viven en Arica, por lo tanto la necesidad de reunirlos en la misma ciudad y de que tengan la posibilidad de acceder a cursos de aprendizaje del aymara.

CAPÍTULO VI

Conclusiones

Las conclusiones se presentarán de acuerdo a las referencias categoriales utilizadas en este estudio: usuarios, usos, funciones, razones de los desusos del aymara de Socoroma y Caquena y la disposición de la comunidad caqueneña para revitalizar el aymara local. Los tres primeros puntos están muy relacionados, de tal manera que su referencia central aludirá indirectamente a los otros.

Aún cuando se trata de realidades distintas existen más similitudes que diferencias en cuanto a los usuarios. En ambos pueblos existen tres tipos de usuarios que se han denominado inveterados, esporádicos y no aymaristas. Los aymaristas inveterados son adultos mayores que tienen al aymara como L1. Hablan, entienden el aymara sin problemas y son los que lo usarían con mayor frecuencia, favorecidos por redes sociales o retículas de carácter reservado (interlocutores de confianza en espacios íntimos o intrafamiliares) sostenidas por relaciones funcionales inter pares e interconyugales.

Los aymaristas inveterados difieren en ambos pueblos en ciertas características de los grupos que lo conforman. En Socoroma, estos aymaristas son, principalmente, mujeres ancianas que nacieron entre la segunda y tercera década del siglo XX. Ellas conforman una red social caracterizada por una existencia solitaria común. En Caquena, en cambio, se distinguen los aymaristas acompañados de matrimonios, los solitarios, todos ancianos, y los aymaristas allegados que son mayormente mujeres procedentes de la Comuna de Gral. Lagos y de Bolivia casadas con hombres del lugar. Los aymaristas caqueneños también conforman redes sociales esporádicas pero reservadas al grupo de vecinos de estancias cercanas que se visitan periódicamente. Estas redes se ven reforzadas

por las relaciones interconyugales e intervecinales en donde el componente generacional y el aislamiento geográfico favorecerían el uso del aymara.

Por lo tanto, las características de las redes sociales, más reservadas que abiertas, de los aymaristas inveterados en ambos pueblos facilitan su existencia como hablantes del aymara local. En otras palabras, el componente generacional común, el aislamiento personal y geográfico común les permiten ser interlocutores asiduos de la lengua indígena y les mantiene con el potencial y con sus relaciones en aymara alejadas de la presión social de la colectividad dominante en donde predomina el uso del castellano. Sin embargo, esto mismo constituye una limitación en su proyección como aymaristas hacia el resto de la población y hacia las generaciones siguientes, pues cuando les toca interactuar con éstos utilizan el castellano. Constituyen, por lo tanto, una suerte de último bastión de usuarios de un aymara local capaces de hablarlo y de entenderlo, pero no de transmitirlo. Aquí se destacan actitudes, en todo caso implícitas, valorativas pragmáticas hacia la lengua aymara. Estas redes sociales reservadas constituirían un factor que aún incidiría en cierto nivel del mantenimiento de la lengua aymara en estas comunidades

Específicamente, los aymaristas allegados en Caquena estarían reforzando el mantenimiento de hablantes aymaras en el lugar, pero por su calidad de allegados son vistos con connotaciones de afuerinos y extranjeros por los que se consideran “caqueneños netos”. A ellos se refieren en un tono despectivo, como personas con privilegios y derechos secundarios. Esto estaría jugando un papel opuesto al mantenimiento de hablantes; esto es, favorecería el desplazamiento de los aymaristas y, por ende, el desplazamiento de la lengua aymara.

Los aymaristas esporádicos tienen también características comunes en ambos pueblos. Se destacan por tener al aymara como una lengua muy ocasional, prácticamente excepcional en sus interacciones dialógicas; usan el aymara principalmente para responder a los aymaristas inveterados y en algunos actos lingüísticos aislados en aymara (saludos, chistes o bromas), en el marco de situaciones dialógicas dominadas por el castellano. Conforman el grueso de la población que tiene al aymara como lengua potencial más entendida que utilizada. Una diferencia leve entre ambos pueblos es que en Socoroma son esporádicos desde algunos adultos jóvenes a ancianos de más de 80 años y, en cambio, en Caquena son sobretodo adultos y algunos jóvenes. Estos aymaristas configuran un grupo de hablantes con actitudes valorativas pragmáticas convencionales sobre el aymara determinadas, principalmente, por la necesidad de comunicarse con los inveterados. Este grupo es el determinante en la tendencia del uso del aymara en la zona.

En Socoroma existen los aymaristas pasivos, pero no en Caquena. Ello indica una mayor presencia de aymaristas en el pueblo altiplánico que en el precordillerano.

Los no-aymaristas son los hijos y nietos de antiguos aymaristas ya fallecidos, como de ancianos que aún viven. En Socoroma también hay no-aymaristas mayores que viven en el pueblo. En cambio en Caquena los no-aymaristas en general están ausentes del lugar y viven en otros pueblos y ciudades. En todo caso, en general, los no aymaristas configuran un grupo con actitudes favorables al castellano influyendo en las actitudes de sus padres hacia la desvalorización del aymara.

La diferencia en la existencia de aymaristas pasivos y de no-aymaristas en ambos pueblos nos señala que el relativo aislamiento geográfico y social de Caquena, además de su cercanía a la más septentrional comuna de Gral. Lagos y a Bolivia, incidiría a favor de la vigencia del aymara

También resulta interesante destacar que, en ambos pueblos, existen etnocategorías para referirse a los hablantes o usuarios del aymara, según como pronuncien y utilicen la lengua indígena. A los que son capaces de hablar en forma continuada y de hacerlo con una pronunciación considerada correcta se les denomina aymaristas finos, en Socoroma, y legítimos en Caquena. A los aymaristas que hablan el aymara alternándolo y mezclándolo con el castellano y con una pronunciación no adecuada se les denomina aymaristas chanca'os o chamusca'os, en Socoroma, y entrecorta'os o entrevera'os en Caquena. Esta distinción refleja que la población tiene actitudes valorativas hacia el aymara, en el sentido de distinguir cuál es el aymara aceptado como "bien hablado", "correcto" o como "verdadero" y cuál no lo es. Esta distinción les ha permitido identificar a los aymaristas antiguos ya fallecidos como los finos o legítimos; en este grupo también se incluiría el grupo de ancianas de 75 a 89 años de Socoroma. En ese pueblo, el resto de los aymaristas serían los chanca'os o chamusca'os. En Caquena, todos serían aymaristas entrecorta'os o entrevera'os y sólo a los hablantes bolivianos se les considera "aymaristas legítimos". De esto se infiere que tienen actitudes desvalorativas hacia el aymara que ellos manejan y asignan más valor al aymara expresado por los ancianos más antiguos de Socoroma y por los hablantes bolivianos en Caquena. Tal actitud no favorece la existencia y transmisión del aymara.

Entre los hablantes inveterados y los hablantes pasivos existe un *continuum* de bilingüismo que va desde la definición exigente dada por Bloomfield (1933) al semilingüe destacado por Albó (1999). Este bilingüismo está marcado por la predominancia del castellano en todos los contextos y funciones.

En ambos pueblos la tendencia generalizada del uso residual del aymara está marcada por la ocasionalidad. El hecho de que pocas personas hayan respondido usar siempre el aymara sólo estaría indicando un grado mayor de frecuencia dada una evidente presencia del castellano en los pueblos y en las redes familiares y sociales abiertas que se extienden hasta la ciudad de Arica. Es decir, existe un *continuum* del uso del aymara de mayor a menor frecuencia entre los aymaristas inveterados y los aymaristas esporádicos.

En el uso del aymara es predominante el uso por convergencia; es decir, el uso gatillado por los pocos interlocutores que tienen la iniciativa de usar primero esa lengua. Se acomodan a la preferencia o necesidad lingüística del interlocutor que inicia la interacción dialógica. Sin embargo, incluso en estas situaciones el aymara se presenta al inicio de la interacción y no de manera continua, salvo excepciones en la red de ancianas de Socoroma.

De acuerdo a la frecuencia de uso, se concluye que en ambos pueblos se destacan dos tipos de usos: los usos esporádicos y reservados. Los usos esporádicos son realizados por la mayoría de la población y son de menor frecuencia dialógica. Estos usos se traducen en actos breves en aymara dentro de un discurso o diálogo en castellano, principalmente a través de chistes, bromas y saludos. Incluso en las ceremonias o ritos aparecen aisladamente actos invocatorios cortos en una interacción dialógica en la lengua dominante. El uso esporádico del aymara en Socoroma y en Caquena se observa tanto en los aymaristas inveterados como en los aymaristas esporádicos y aparece principalmente en los ámbitos públicos (conversaciones callejeras, reuniones sociales, trabajos comunitarios, feria).

Los usos reservados corresponden a una minoría, a la de los aymaristas inveterados. Es en estos usos en donde se pueden hallar diálogos completos en aymara aunque breves. En Socoroma los diálogos dependen principalmente de las aymaristas inveteradas, ancianas, que interactúan con más frecuencia en aymara en la plaza y en las visitas esporádicas entre ellas. La costumbre de juntarse por las tardes en la plaza en forma prácticamente cotidiana para hablar de diversos temas, en diálogos breves utilizando la lengua indígena, permite afirmar que ellas tienen un ámbito familiar extendido a la plaza, lo que le da a su uso, además, un carácter reservado. En Caquena, estos usos corresponden a los aymaristas inveterados acompañados y solitarios. Allí se manifiesta en los hogares como producto de la relación íntima entre los cónyuges y de la relación intervecinal arraigada de personas muy conocidas y de confianza. Este uso reservado entre personas que conforman redes

sociales reservadas y de mucha confianza se proyecta escasamente en la feria y en el rito del floreo. En este último ámbito el uso reservado del aymara se ve favorecido por la participación de las pocas familias o personas que mantienen la costumbre en el marco del catolicismo, ya que la gran mayoría profesa el evangelismo. Es en los aymaristas inveterados durante los usos reservados que se observaría, además, una actitud preferencial en la elección del aymara, porque los interlocutores se reconocen como competentes en esa lengua indígena.

En Caquena, el uso del aymara en la feria fronteriza reviste algunas referencias particulares por ser éste un espacio de interacción internacional entre aymaras chilenos y aymaras bolivianos. Allí se dan usos reservados y usos esporádicos. Los usos reservados, usos con presencia predominante de diálogos o conversaciones, aunque breves, dependen de los ancianos que asisten a la feria y que conforman redes sociales de confianza con personas bolivianas por razones de parentesco, de compadrazgo o amicales. Sin embargo, el uso esporádico es el que predomina en este lugar no sólo entre gran parte de los aymaras chilenos, sino también entre los aymaras bolivianos. Los aymaras caqueneños prefieren utilizar el castellano recibiendo una respuesta convergente en esa lengua de los aymaras bolivianos. Y cuando a los aymaras chilenos se les ocurre hablarles en aymara generalmente reciben respuestas divergentes; es decir, los aymaras bolivianos no siguen el uso del aymara, sino que responden en castellano. Esta situación lleva a plantear que los aymaras bolivianos reconocen al castellano como la lengua de los chilenos, incluso en sus pares aymaras; por eso su preferencia hacia el castellano en sus interacciones con los chilenos. Cabe al respecto relacionar este punto con la fuerza castellanizante de Chile en las poblaciones aymaras fronterizas de Bolivia. Ésta es tal que determina niveles de pérdida del aymara a favor de la lengua dominante (Albó 1999).

Funciones

En los usos reservados se destaca el predominio de la función referencial del aymara, ya que los aymaristas inveterados usarían el aymara con bastante frecuencia ocasional, de modo preferencial, para comunicar y tratar asuntos cotidianos (de los quehaceres agrícolas, de la familia, del ganado, de la comunidad). El uso del aymara con predominio de las funciones referenciales manifiesta también una función social integradora o participativa importante: la de estrechar y reafirmar vínculos afectivos y sociales en la red de inter pares entre las anciana-

nas más antiguas en Socoroma, entre los aymaristas casados y solitarios de Caquena en donde se integran, además, los aymaristas allegados, con experiencias existenciales y sociohistóricas comunes. En Socoroma el uso del aymara con funciones comunicativas y participativas se circunscribe al ámbito familiar extendido de las ancianas. En Caquena, estas funciones se extenderían de los ámbitos familiares al floreo y a algunas interacciones dialógicas en la feria fronteriza. Además, en estos aymaristas y en estos usos, la función participativa del uso del aymara entre los hablantes de las redes reservadas conlleva funciones excluyentes para los demás; es decir, separa o distancia a los que no son del grupo reforzando su carácter reservado.

Las funciones corrientes o comunes del aymara en ambas poblaciones, en general, se dan en el ámbito público. Estas funciones corrientes son las funciones apelativas y fáticas. Las funciones apelativas son de carácter lúdico que enfatizan la función recreativa integradora más que la comunicativa; esto es, lo lúdico o recreativo que comunica el aymara manifiesta una función integradora, no sólo entre los que hablan y entienden el aymara. También el que no habla ni entiende se integra si participa del momento festivo o chancero que se genera tras la emisión de un chiste o una broma burlesca que puede tener alguna reacción en aymara o en castellano. Por otra parte, también cumple una función distintiva y diferenciadora al centralizar la atención en el emisor del chiste o broma como un usuario del aymara, cuya pronunciación puede ser “motosa, frente a los oyentes que no conozcan o dominen el aymara. La pronunciación “motosa” del aymara, reconocida por los pocos que tienen conocimiento de la lengua indígena, incide en que esta lengua indígena en sí misma, sin importar lo que comunica, se convierta para los oyentes acostumbrados más al castellano en motivo lúdico que mueve a la hilaridad, de ahí también su recurrencia en las interacciones grupales. Esta asignación lúdica a la lengua misma en parte cumpliría, además, una función represiva para los que quisieran usar el aymara, ya que por su limitada competencia en el habla y entendimiento desistirían de hacerlo. Lo contrario, significaría la burla y la risa de los demás.

Otras funciones apelativas corrientes del uso del aymara aparecen en los rituales en general en Socoroma como en Caquena; esto es, se utiliza el aymara para apelar, invocar, solicitar a los seres de la religiosidad andina. Estas funciones sólo persisten en fórmulas habituales o actos breves en aymara que se repiten como *jallalla*, *sumawa aruqipa*, *taqi pacha almanaka* en situaciones dialógicas dominadas por el castellano, pero no para establecer diálogos o interacciones prolongadas. Excepcionalmente, puede cambiarse con otras funciones en un uso mayor del

aymara en el floreo de Caquena. También esta función apelativa rogativa o invocativa conllevaría la función social participativa o diferenciadora. Los que la practican serían los que se reconocen como los aymaristas tradicionalistas que mantienen en cierta manera las costumbres del pueblo y los que no la usan en estas situaciones son los aymaristas no tradicionales que han perdido el uso del aymara o que su lengua materna es el castellano.

En ambos pueblos, el uso de aymara con la función fática del saludo es uno de los más frecuentes. Incluso algunos sólo lo utilizan con esta finalidad. El uso del aymara para hacer contacto se ve reforzado, en muchas ocasiones, además, por lo excepcional de su uso, de su pronunciación en los contextos dominados por el castellano y por esas connotaciones de poca seriedad, de hilaridad por eso en algunas ocasiones puede ser contestada en aymara y en otras simplemente en castellano. Esta situación dependería del estatus social relativo y de la relación funcional entre los interlocutores.

En ambos contextos pueblerinos, el uso de la lengua aymara para algunos es distintivo de extranjería, de lo boliviano. Y esa alusión va acompañada de calificaciones cargadas de desprecio y desvaloración: indio, paitoco, cerrado atrasado o incivilizado. Es decir, la lengua cumple una función simbólica diferenciadora, que distingue a los aymaras chilenos de los aymaras bolivianos. Aunque tales alusiones se dan más en el ámbito citadino y en personas provenientes de la ciudad, en parte de los propios habitantes de ambos pueblos existe esa mentalidad. Por consiguiente, existe un nivel de integración, de identidad con la nacionalidad chilena que deriva en actitudes desvalorativas hacia la lengua aymara; que la lengua aymara represente esa doble valoración negativa de lo indígena boliviano y lo atrasado ha hecho que la lengua aymara no sólo pierda funcionalidad comunicativa, sino también su funcionalidad simbólica o participativa de la identidad étnica de origen.

De acuerdo a lo anterior, se puede decir que la lengua aymara en estos dos pueblos tiene una mínima valoración pragmática como medio de comunicación y como medio de representación, restringida sólo a los más ancianos. Para la gran mayoría de la población, no tiene valor pragmático, no tiene prestigio social y se identifica con lo boliviano; y, por el momento, en estos pueblos, no se observa una valoración política de lo aymara. La relación del aymara con el indio extranjero y con el indio pobre están pesando seriamente sobre la supervivencia del aymara en la zona porque está incidiendo definitiva y favorablemente en la elección del castellano. Por lo tanto, las comunidades aymaras de Socoroma y Caquena tienen una escasa vitalidad lingüística que está incidiendo

seriamente en un proceso de su desplazamiento o de su desaparición como minoría lingüística.

La funcionalidad destacada en los usos similares de ambos pueblos permite postular en palabras del autor la existencia de una diglosia estrática o sectorial, diglosia de adscripción como lo llama Rojo (1981), circunscrita principalmente a los grupos de aymaristas inveterados que lo usarían con ciertas funciones comunicativas en el ámbito familiar en tanto que las interacciones fuera de este ámbito son dominios del castellano.

Desusos

La anexión de la Región de Tarapacá a Chile implicó, por una parte, su incorporación al proyecto de unidad nacional y homogeneidad cultural del Estado chileno que halla sus referentes más explícitos en los supuestos de un Estado, una nación, una cultura, una lengua, una historia negando las diferencias étnicas en su interior. Por otra parte, el estado de postbeligerancia, en una región, específicamente en la Provincia de Arica, cuya anexión definitiva se mantuvo pendiente en los primeros 50 años después de la Guerra del Pacífico, implicó un fuerte y activo nacionalismo chileno frente a las nacionalidades antagónicas, peruana y boliviana. Por eso tuvo un carácter represivo, dominante y asimilacionista en la zona referida sobre las personas y sobre los referentes culturales considerados representativos del Perú o de Bolivia que recayó principalmente en la gente y cultura aymara.

Es entonces en este marco de anexión a un proyecto de unidad e identidad nacional homogénea con la movilización de un nacionalismo de Estado postbélico llamado chilenización, en donde se hallan parte de los principales motivos o razones de los desusos del aymara en los pueblos estudiados. Los procesos estructurales de la colonia y de los Estado-naciones con los distintos ciclos económicos, de la plata, del salitre, del azufre y la consiguiente mercantilización de las economías andinas propiciaron paulatinas transformaciones de la sociedad aymara que implicó niveles de castellanización desde antes de la chilenización. No obstante, dicho proceso con sus componentes de modernización y progreso aumentó y propició fuertemente la integración económica regional que arrastró a la propia dinámica sociocultural de los aymaras en un acelerado proceso de castellanización. Esta situación fue reforzada con la integración sociopolítica de la población aymara en total desmedro de su lengua. La integración sociopolítica castellanizante fue propiciada por una represión estatal implícita de la lengua aymara en la ideología

nacionalista, que se mediatizó desde un comienzo con autoridades locales designadas, con el control de los carabineros y con la escuela como espacio de reproducción de la nueva identidad chilena. Cabe postular aquí que en ese contexto, las opciones lingüísticas de los aymaras han sido eminentemente a favor del castellano. Es decir, aún cuando se enfatiza en la chilenización como factor político e ideológico modernizante, tal proceso no es ajeno a los factores socioeconómicos ni de los procesos internos de las dinámicas socioculturales de los aymaras, de allí su importancia en la sustitución del aymara por el castellano.

La chilenización se inició entonces con la imposición de la institucionalidad y administración legal chilena desplegando funcionarios representativos en todo los poblados del territorio anexado. Muchos de estos funcionarios eran personas de la zona, como don Policarpio López en Caquena, que emitían confianza al gobierno estatal local y aceptación e influencia en la población. Ellos debían ejecutar las políticas administrativas, generar conciencia, respeto y confianza a la autoridad chilena. Es obvio que esta nueva institucionalidad legal se impuso a través del castellano no sólo como el único medio comunicativo para el control administrativo, sino también como la única lengua representativa de la nacionalidad chilena. La lengua aymara, en tanto totalmente extraña y representativa de la alteridad extranjera y enemiga, se constituyó también en un peligro por el cual podría filtrarse una adhesión a la nacionalidad antagónica. Además, el nacionalismo activo, dominante y exclusivista estuvo marcado por una fuerte militancia y por un acendrado racismo de que las condiciones de atraso e inferioridad eran inherentes a los indígenas andinos. Esta mentalidad se proyectó a través de los distintos agentes y medios chilenizadores y ha calado profundamente en la visión de la sociedad chilena.

En Socoroma, la llegada de las autoridades chilenas significó desde los primeros años la prohibición del uso del aymara, en rigor dando continuidad a una política de castellanización iniciada en el anterior régimen peruano. Pero, esta vez, la prohibición del aymara por las nuevas autoridades estuvo acompañada por el control y desplazamiento de la población, por intentos de castellanización de los adultos de entonces utilizando la escuela, por la presencia de una policía establecida y de los plebiscitarios, agentes pro-chilenizantes que ejercieron una violencia psicológica y física en contra de los ciudadanos pro-peruanos. Caquena, por hallarse en el altiplano, aparentemente no sufrió el agresivo y represivo nacionalismo chileno como Socoroma. La acción de las autoridades en pro del castellano estaría relacionada con la aparición de la escuela y la llegada de carabineros después de 1940. Tal acción de la

escuela y de los carabineros en todo caso, hasta donde se conoce, no era parte de una política oficial y deliberada, sino de una práctica cultural generalizada de reafirmación propia frente a la alteridad considerada ajena a la identidad chilena.

Los carabineros, uno de los agentes estatales principales de la administración chilena ejercieron, con su rol de vigilancia y control durante la época plebiscitaria en Socoroma, una fuerte prohibición del uso de la lengua indígena con encarcelamientos. En Caquena su llegada fue prácticamente a mediados del s. XX a causa de una intrusión ilegal de militares bolivianos, estableciéndose definitivamente ahí hasta hoy. Ellos han ejercido y ejercen una coerción castellanizante desde una ideología nacionalista permanente.

La escuela fue el medio más importante para introducir la chilenización con una educación en lengua castellana, de valores, de intereses y de una historia oficial propiciadora de la identidad chilena. Es decir, a través de la escuela y de los profesores se concientizó a la población respecto de su nueva identidad nacional y del abandono del aymara con argumentos de ser lengua del pasado, dialecto, lengua de bolivianos o lengua que impediría el aprendizaje adecuado del castellano. En Socoroma la escuela, existente desde la administración peruana, fue utilizada ya en los comienzos de la anexión territorial para continuar, incluso con una castellanización sistemática de adultos y jóvenes. En Caquena, se puede decir que los inicios de la escuela con la castellanización sistemática de la población aymara estuvo a cargo de carabineros que realizaron una labor docente alfabetizadora de gran parte de los adultos mayores que aún viven. Después continuó con el establecimiento de la escuela apoyada por los dirigentes o autoridades designadas por la administración central, pero que eran originarias del mismo pueblo.

Otro agente representativo del Estado chileno que ejerció un influencia represiva para el uso del aymara en Caquena fueron los militares durante su estancia en el pueblo en la época autoritaria del Gral. Pinochet, acudiendo al discurso nacionalista de que el aymara era de bolivianos y que los caqueneños como chilenos debían utilizar sólo el castellano.

La autorepresión

Es evidente que la represión estatal durante las primeras décadas del s. XX constituyó un factor causal que generó, en los propios pobladores de la zona andina, una autorepresión para aprender y usar el

aymara. Ello no descarta otras causales auto represivas derivadas en parte de un proceso interno de decisión personal o de negación y rechazo de la lengua aymara por una nueva afiliación identitaria y por la pérdida de la funcionalidad práctica del aymara. En todo caso su nueva condición de grupo minoritario con rasgos extranjerizantes, que debían convivir obligadamente con el resto de la sociedad chilena, determinó el gradual abandono del aymara. De tal manera que la auto represión de los aymaras de estos dos pueblos se ejerció desde la represión comunitaria, expresada por algunos vecinos ancianos, apoderados, patrones; la represión intrafamiliar, expresada por los abuelos, padres y en los últimos años por los hijos y, la represión personal. La represión comunitaria e intrafamiliar tenía como fin, por una parte, estimular el aprendizaje adecuado del castellano en los hijos y nietos y, por otra, abandonar el aymara considerado lengua de bolivianos y que su uso era feo, era para rebajarse y vergonzoso. De estas razones se desprende que los aymaras antiguos vieron al castellano no sólo como medio de comunicación, sino también como vehículo de integración y de adhesión a la nacionalidad chilena.

La autorepresión personal tiene a la vergüenza étnica y lingüística como al factor restrictivo más común en el desuso del aymara. Ello está señalando una profunda desvaloración y conflicto identitario relacionados con la pérdida de los referentes de su propia cultura en este caso la lengua aymara, y de una aculturación dramática. La vergüenza esta relacionada, o es, en parte, consecuencia de la discriminación del resto de la sociedad chilena. La extranjería también está asociada a lo boliviano y lo boliviano al atraso. Por consiguiente, el uso del aymara no es cotizado y es causa de vergüenza. Pero contradictoriamente con ello, la vergüenza, además, proviene del hecho de no saber usar y pronunciar bien el aymara; su uso "imperfecto" sería sancionado en forma de bur-las y motivo de risa por los más competentes.

La conformación de una sociedad aymara chilena translocal, regionalizada, más citadina que rural integrada a la sociedad castellano hablante dominante, cuyas redes familiares y sociales implican a las minorías rurales, es también un factor influyente en el abandono del aymara por los habitantes de estos dos pueblos. La influencia castellanizante llega por dos vías: por los viajes y estadías recurrentes por breves días de los pobladores en la ciudad en donde se ven obligados a interactuar en castellano con sus familiares y el resto de la población, que en muchos casos son reforzados por actitudes discriminatorias y desvalorativas de los ciudadanos hacia los hablantes aymaristas; por los emigrantes circulatorios, es decir de personas que después de irse del

pueblo o del lugar retornan para quedarse por periodos breves o extensos, como los hijos y nietos generalmente, además de las visitas esporádicas de las autoridades estatales, de ONGs, y de diversas personas ajenas al pueblo. Un tercer aspecto que aumenta la influencia ciudadina y la dominancia del castellano son los nacimientos de las nuevas generaciones que ocurren en la ciudad de Arica y no en los pueblos. Todo ello estaría incidiendo en las relaciones identitarias espaciales a favor de la ciudad y que van en desmedro del pueblo y sus referentes culturales. Las relaciones sociales permanentes entre ciudad y pueblo configura niveles de integración a la sociedad regional, por ello a la sociedad nacional y, como ya dijo Gundermann (1996), el abandono del aymara por su escasa o nula utilidad funcional comunicativa en ese marco contextual.

Todos los factores represivos que inciden en el proceso de desplazamiento del aymara han derivado en la desaparición de interlocutores en lengua aymara. Los principales emisores o hablantes ya han fallecido o están desapareciendo por la edad avanzada que tienen. Los actuales aymaristas no se precian de tales, no lo transmiten a los hijos, por lo tanto, ya no hay interlocutores o receptores válidos para una interacción en aymara. Los aymaristas que aún existen han procreado o procrean hablantes monolingües en castellano. Hoy el factor más gravitante en el proceso de sustitución del aymara es la brecha o discontinuidad generacional cada vez más amplia en la transmisión de los patrones culturales y del patrimonio lingüístico del aymara local.

Finalmente, la imposición del castellano facilitado por todos los factores y causas antes citadas ha establecido su dominancia sin cuestionamientos, tanto que gran parte de los informantes, incluso veteranos, aluden a que se usa el castellano porque están acostumbrados. Por lo tanto, el aymara de ambos pueblos tienen niveles dramáticos de desplazamiento por el castellano, siendo el uso del aymara insignificante.

Estas causas de los desusos del aymara revelan una realidad multilingüe totalmente en desmedro de la lengua indígena. Hay una relación arbitraria producto de factores sociohistóricos y sociopsicológicos específicos que se reflejan en las lenguas en conflicto. La lengua aymara no tiene ya funcionalidad comunicativa y no tiene más funcionalidad simbólica integradora de una identidad colectiva. En otras palabras, la lengua aymara ha perdido valor como referente cultural de lo aymara en Chile. Los aymaristas chilenos con la elección lingüística a favor del castellano están mostrando un alto nivel de asimilación a la sociedad chilena tanto que para algunos propios andinos la lengua aymara es un referente de lo boliviano.

Por lo tanto, se puede decir que la chilenización, con su fuerte

nacionalismo estatal, cumplió con creces en la universalización del castellano e, incluso, en una relativa estandarización de la variante chilena del castellano sobre las regiones de las comunidades en estudio.

No han sido las dinámicas sociales y económicas coloniales o modernas que en mayor o menor grado también afectaron a las vecinas poblaciones aymaras de Perú y Bolivia para un desplazamiento tan dramático del aymara como en la zona chilena, puesto que en las regiones vecinas, tras las fronteras nacionales, esta lengua se halla con mucha vitalidad. La chilenización como proceso político e ideológico es, entonces, el factor fundamental en el profundo desplazamiento del aymara en la provincia de Parinacota, cuya población, no obstante estar tan cercana de aquéllas, está olvidando el aymara incluso como referente étnico propio.

En resumen, la lengua aymara, en esta parte de Chile está, sino en un franco proceso de sustitución, en las fases finales de ser desplazada totalmente por el castellano. Los últimos bolsones o tenedores de ella están en el límite de una pronta desaparición y con ella, una larga tradición lingüística local. La sustitución del aymara por el castellano es, sin duda, un proceso complejo y la chilenización, como factor político e ideológico, ha sido determinante. Esta sustitución ha sido impuesta después de un enfrentamiento bélico y posterior anexión territorial al país vencedor. Este hecho significó, culturalmente, la imposición de un colonialismo interno (Esteva 2003) en donde la represión estatal inicial hacia la lengua aymara, el prestigio social interno y externo de ella, la asimilación lingüística obligada al castellano, la ruptura lingüística intergeneracional y el aún vigente nacionalismo chileno, excluyente y represor, son los que están incidiendo en la extinción o “asesinato” (Aitchison 1993) de la vernácula por el castellano.

Esta situación no sólo ha afectado y afecta aún la base interpretativa (Hamel 1988) de la cultura aymara local con la interrupción de la transmisión de una experiencia cultural, particular, acumulada, de una manera de interpretar y organizar el mundo en los espacios tradicionales locales. La suplantación del aymara por el castellano ha cambiado también la base identitaria. Significa que el castellano ahora es parte de las referencias identitarias de los aymaras chilenos y que la lengua ancestral queda como referente identitario de los aymaras bolivianos.

Esta valoración simbólica diferenciadora de la lengua aymara, por lo tanto, es la que está incidiendo en su sustitución directamente en la sociedad aymara chilena e indirectamente en la sociedad aymara boliviana, sobretudo fronteriza. Se puede decir que existe en los propios aymaras actuales la proyección del nacionalismo chileno, toda vez que

manifiestan, con actitudes despectivas, que son los bolivianos los que hablan esta lengua. Por consiguiente, el menor prestigio sociohistórico por su identificación con lo boliviano es una de los factores más fuertes no sólo para el abandono de esta lengua en los aymaras chilenos, también en la influencia castellanizante allende las fronteras chilenas, al país vecino, incidiendo en su uso y en las actitudes hacia ella en los aymaras bolivianos toda vez que se relacionan con los aymaras chilenos a quienes identifican como castellano-hablantes.

La situación anterior puede explicar, en parte, que una población minoritaria como la de Caquena, en el lado chileno, que se halla muy cerca de una población mayoritaria de aymara-hablantes, en el lado boliviano, esté perdiendo su lengua ancestral y su relación identitaria étnica con ella. Es decir, en esta zona fronteriza pesa más la identidad nacional chilena, incluso en la colectividad étnica.

Lo anterior demuestra una vez más que el prestigio sociohistórico y el socioeconómico es uno de los factores que está incidiendo con fuerza en el cambio de las lenguas. Porque es sobre la base de ese prestigio que se ha construido también un nacionalismo fuerte, como el chileno, incidiendo a su vez, en la sustitución del aymara.

Sin embargo, esta opción, que ha significado y significa el abandono del aymara con el fin de integrarse y adecuarse a las imperiosas necesidades comunicativas cotidianas en la sociedad dominante, no ha resuelto ni resuelve la aparente "integración" de los aymaras a la nacionalidad chilena toda vez que estos son apuntados con los conocidos términos despectivos de paitocos, bolivianos, cerrados, etc. al margen del uso de la lengua indígena.

Frente a este diagnóstico general, el autor considera que está pendiente un proceso de reetnificación integral que incluya la revalorización de la lengua como medio de comunicación y como referente simbólico de la colectividad aymara en una gama de referentes identitarios. Ese proceso deben asumirlo y decidirlo los propios aymaras chilenos sin desdén la colaboración de investigadores y especialistas, cuyos estudios son necesarios para ampliar más el conocimiento de la realidad cultural y lingüística aymara y para cualquier intervención eficaz.

Aún cuando el estudio de las razones de los desusos muestra una vigencia en extremo dramática del aymara, los pobladores de Caquena han manifestado una disposición favorable para mejorar y aumentar su uso y que esas decisiones las deben tomar ellos mismos. Es decir, la población ha manifestado respuestas positivas a la proyección de la lengua indígena y hacia las intervenciones que a favor de ella se puedan ejecutar.

La concreción de esas respuestas positivas se reflejó en las propues-

tas comunitarias para mejorar el uso de la lengua aymara con una percepción realista de sus implicancias: que hay necesidad de aumentar el uso y aprendizaje del aymara entre ellos mismos y en la familia; que las estrategias de cómo hacerlo deben considerar aspectos de su realidad contextual como la necesidad de reunirse durante algunas noches en el pueblo, la necesidad de contar con el apoyo de una movilización para las estancias más retiradas y la necesidad de reunir y capacitar en el aymara a los hijos en la misma ciudad. Esto constituye una base inicial para cualquier acción o intervención revitalizadora del aymara, que no está lejos de las sugerencias de algunos teóricos (Fishman 1999; Díaz-Couder 2002). Además, permite proyectar una propuesta realista tomando en cuenta las redes sociales y familiares que se extienden hasta la ciudad de Arica.

Lo anterior plantea, además, la imperiosa necesidad de investigaciones lingüísticas y sociolingüísticas específicas que den cuenta más cabal sobre la realidad de la variante aymara residual chilena no sólo en la población estudiada, sino también en la población urbana, ya que ambas conforman redes sociales translocales. Aspectos como la relación de la lengua con los procesos de cambio interno de la sociedad aymara chilena, las actitudes de los hablantes en términos de actuación lingüística con el aymara en las redes translocales, el uso del aymara en las relaciones fronterizas de las distintas ferias en la I Región de Chile, etc. esperan por estudios más focalizados.

CAPÍTULO VII

Propuesta

Esta propuesta no toma en cuenta a la población de Socoroma, ya que la investigación sobre la disposición y sobre las propuestas participativas para mejorar el aymara se hizo sólo con la población caqueneña. No se incluyó Socoroma sólo por razones de límite de tiempo y de cobertura de la investigación.

Consideraciones

Al plantear esta propuesta el investigador considera que para realizar una efectiva intervención de revitalización del lengua aymara local se requiere de tres aspectos relacionados y complementarios:

- (i) Una explícita política estatal de revitalización de las lenguas indígenas, ya que al Estado le cabe la responsabilidad de revertir la marginación, el desconocimiento, los prejuicios históricos que generó no sólo en la sociedad en general, sino en los propios aymaras, según los antecedentes vistos en este estudio.
- (ii) Una activa participación comunitaria. Es la propia sociedad aymara que necesita y debe replantearse la cuestión de su identidad étnica en el marco de su integración a la nacionalidad chilena monolingüe, a una nacionalidad chilena multilingüe o a una nacionalidad transnacional. Ello implica tomar conciencia de la propia historia, del propio devenir sociocultural que ha enfrentado en los espacios de estudio, sin negar esa realidad, revalorizando su propia lengua. Ello no quita la posibilidad de decidir por el abandono del aymara.

(iii) Necesidad de más investigaciones lingüísticas y sociolingüísticas para determinar la real vigencia y extensión del aymara en la población y sus actitudes de la zona estudiada. Sobre todo existe la necesidad de conocer la existencia del uso del aymara, las valoraciones y actitudes hacia esta lengua en las generaciones jóvenes que forman parte de las redes translocales de los caqueneños, con el fin de tener las bases suficientes para una adecuada intervención de revitalización desde la propia población.

La presente propuesta evidentemente es parcial y limitada, ya que se plantea tomando en cuenta la disposición y las propuestas que la propia comunidad residente en Caquena, mayoritariamente adulto mayor, ha manifestado. Además no existen políticas estatales sobre las lenguas minoritarias indígenas más allá de algunos delineamientos relacionados con la educación y no se tienen mayores antecedentes de la real vigencia, extensión del aymara y de las actitudes de los distintos grupos étnicos que conforman la redes sociales translocales de esta comunidad, sobre todo, de la percepción y las actitudes hacia la lengua indígena del segmento más importante para la continuidad de la lengua aymara: los jóvenes y mujeres con hijos que viven en las zonas urbanas.

Dadas estas limitaciones, esta propuesta se basa sólo en la disposición y en las propuestas de la población investigada en Caquena y en respuesta al objetivo específico planteado. Por consiguiente, debe ser considerada como una experiencia inicial de una posible planificación de revitalización de carácter integral para enfrentar el proceso de sustitución lingüística del aymara por el castellano.

Propuesta: Extender el uso del aymara

Dirigida a: Los organismos estatales que tienen en sus planes líneas de desarrollo relacionados con los pueblos indígenas, como el Ministerio de Educación, la CONADI, la Municipalidad de Putre y a la comunidad caqueneña con sus redes translocales.

Lineamientos centrales

- La promoción y valoración de la cultura, de la historia aymara en las propias comunidades y en las redes sociales comunales y provinciales (urbanas) y nacionales.
- La promoción del uso del aymara en los espacios intrafamiliares y comunitarios en las redes translocales de la población caqueneña.

Cobertura: La comunidad de Caquena. Ella incluye a la población residente en el pueblo y sus redes familiares y sociales ciudadinas.

Objetivos:

Objetivo 1: Promover la historia y la cultura aymara local y general en la comunidad caqueneña ,en sus redes translocales ciudadinas, en la población comunal y provincial.

Justificación: Este objetivo se plantea porque hay necesidad de conocimiento de la historia de los aymaras no sólo en la población estudiada, sino también en sus redes sociales ciudadinas, en la población comunal y provincial, con quienes interactúa. La promoción de la historia de la etnia, en general, y del grupo aymara en Chile, en particular, tendría la finalidad que el grupo asuma, reflexione y revalorice su historia, y con ello recupere la memoria ancestral que le puede dar bases para sus decisiones colectivas en pro de su cultura. Esta necesidad, fue demostrada durante el minitaller de propuestas comunitarias, en donde los comentarios de los asistentes como “nunca nos habían dicho esto”, “no sabíamos” frente a algunas referencias históricas y lingüísticas, etc. Además, la pérdida y desvaloración de los referentes culturales, como es el caso de la lengua, apuntan a esa necesidad.

Además, esta promoción con el resto de la población con quienes interactúa, se necesita por cuanto existe un discriminación negativa que se refleja en el trato hacia los andinos expresados por muchos de los entrevistados en este estudio. Parte de esa discriminación tiene su fuente en la ignorancia de lo que fue la sociedad aymara y de los sucesos que dividieron al grupo étnico con sus consecuencias de asimilación obligada, y de un arraigado nacionalismo impuestos por una sociedad dominante, no sólo en la propia población aymara chilena estudiada, sino también en la boliviana.

Actividades principales

- 1.1 Realización de talleres participativos de construcción de la historia y cultura local desde la experiencia: tradición oral, tradición ritual, genealogía familiar, historia de las autoridades locales, eventos que marcaron el devenir de Caquena, etc.
- 1.2 Realización de encuentros, foros y exposiciones históricas, culturales y lingüísticas del aymara chileno y general en las propias comunidades y en los espacios públicos urbanos

1.3 Apertura e implementación de espacios publicitarios comerciales o informativos en lengua aymara (cinatorios, anuncios de alferados y festividades andinas) en los medios escritos, radiales y televisivos.

Objetivo 2: Desarrollar un programa inicial de revitalización de la lengua indígena de acuerdo a las propuestas de revitalización ya dadas por los caqueneños y con la participación activa de la comunidad que incluya a las redes familiares translocales.

Justificación: Esta propuesta considera la proyección del aymara caqueneño desde sus detentores naturales, los aymaristas inveterados y aymaristas esporádicos, grupo residente en el pueblo a los grupos ciudadanos de sus redes translocales. Estos aymaristas son parte de unas redes familiares de confianza y afecto. Ellos no sólo podrían dejar un patrimonio lingüístico valioso, sino también la historia, literatura oral, algunas tradiciones en el aymara local y la motivación para la continuidad de su uso en su descendencia.

Por consiguiente, enmarcado a los datos recogidos en la investigación y de las posibilidades que ésta deriva se propone partir con una fase de apresto y motivación de los grupos ciudadanos mediante la socialización o presentación pública de este estudio sociolingüístico y de las propuestas de sus padres y abuelos para involucrarlos voluntariamente en este proyecto de revitalización.

Actividades principales

- (i) Socializar la investigación sociolingüística de Caquena en las organizaciones ciudadanas de la comunidad para generar el interés y la participación voluntaria de la población joven en las siguientes actividades.
- (ii) Establecer un grupo coordinador, entre el investigador y un grupo de caqueneños tanto del pueblo como de las organizaciones sociales establecidas en Arica, para que asuma la dirección, preparación y ejecución del programa, calendario, lugares de realización, estrategias de capacitación lingüística, facilidades de movilización; formas de evaluación, etc.
- (iii) Determinar de modo participativo un grupo de monitores voluntarios o elegidos de entre los aymaristas inveterados residentes en el pueblo y de otros posibles hablantes competentes en aymara de las propias organizaciones ciudadanas, que dirijan las sesiones o actividades de reforzamiento y/o aprendizaje del aymara.
- (iv) Realizar capacitaciones o coloquios y charlas dirigidas por algunos aymaristas inveterados voluntarios o elegidos sobre tradiciones,

- anecdóticos, historias locales u otros tema de interés colectivo en donde sólo se utilice el aymara tanto en el pueblo como en las organizaciones ciudadinas que formen parte de sus redes sociales
- (v) Elaborar el proyecto de revitalización para ser presentado a las distintas instancias gubernativas y sociales (escuela, iglesia, carabineros, municipalidad, gobernación) con la finalidad de conseguir el apoyo suficiente que garantice la ejecución del programa y la proyección de la cultura y lengua aymara.

Factibilidad

La factibilidad de este plan tiene algunas bases que pueden facilitar su concreción:

- Existe una predisposición de la población caqueneña para una revitalización del aymara que puede realizarse en la sede social del pueblo.
- El investigador ha manifestado su interés de apoyar la iniciativa de revitalización, desde el momento en que la comunidad decida ejecutar el plan.
- Este plan no requiere un alto presupuesto. Éste se requiere sólo para facilitar la movilización de los caqueneños, para realizar los talleres en el pueblo y en la ciudad y para la publicidad radial. Tales actividades se pueden realizar semanalmente dependiendo de las posibilidades de los involucrados durante un año.
- El pueblo de Caquena es uno de los puntos focalizados de acción del proyecto estatal “ORIGENES” para apoyar proyectos productivos e iniciativas culturales de la comunidad en las que puede insertarse esta propuesta
- Finalmente, el investigador resalta en este estudio-diagnóstico y en las propuestas comunitarias de revitalización no sólo una base sociolingüística concreta para su aplicación, sino también el conocimiento del investigador sobre la población, sus dirigentes, sus referencias sociales en Arica y el espacio geográfico.

La realización de esta propuesta, no sólo permitiría darle continuidad a un trabajo ya iniciado por lo menos con la población residente en Caquena. Su ejecución sería una experiencia piloto, que podría confirmar el grado de vigencia y factibilidad del aymara como un factor identitario y comunicativo que concite el interés e involucramiento de las redes sociales ciudadinas, principalmente de los jóvenes, desde su par-

ticipación en la socialización de los resultados de esta investigación a la participación de los coloquios o capacitación del aymara con la ingerencia de sus familiares de la tercera edad.

Y aún cuando la iniciativa tiene carácter externo, desde el momento en que se ha inducido a la población a plantearse propuestas para mejorar el aymara, la experiencia puede entregar antecedentes que permitan confirmar la proyección o no del aymara.

Tal experiencia de revitalización lingüística en un contexto como el estudiado podría demostrar hasta qué punto la imposición cultural y la imposición de una lengua dominante tienen un carácter irreversible. ¿Será suficiente el reconocimiento de la propia historia?, ¿Será suficiente la toma de conciencia de la identidad ancestral histórica?, ¿Será suficiente la conciencia de que con la pérdida del aymara local se está perdiendo la historia de la propia colectividad y su interpretación del mundo?, ¿Será suficiente la conciencia y la disposición de reutilizar esa lengua y de que la población joven aprenda el aymara para recuperar la identidad lingüística, y por ello, su valor comunicativo como referente étnico y de una cultura transnacional? Éstas y otras preguntas pueden hallar respuesta en los proyectos concretos y a corto plazo, de intervención en pro del aymara con la propia comunidad. Éstas y otras preguntas quedan con el desafío de las respuestas que involucra al autor, en tanto aymara, a los pobladores y a las instituciones preocupadas de las políticas de revitalización cultural de los indígenas del norte de Chile.

Finalmente, esta tesis como producto de una investigación cualitativa ha sido una experiencia valiosa no sólo como cumplimiento de un requisito académico, sino también como una forma de aportar al conocimiento de ese referente importante de la cultura: la lengua aymara. En esa perspectiva, el trabajo constituye un acercamiento específico sobre la realidad sociolingüística de una de las variantes del aymara en el extremo norte de Chile. Las conclusiones sobre los aspectos abordados: usuarios, usos, desusos y disposición hacia el aymara en Socoroma y Caquena, aportan una referencia de lo que puede estar sucediendo también en los otros pueblos precordilleranos y altiplánicos de la Provincia de Parinacota con el aymara. Por consiguiente, no sólo es un diagnóstico-base para intervenir con planificaciones y proyectos participativos sobre la lengua en los pueblos de Socoroma y Caquena, también es un marco para otras investigaciones sobre otras realidades; es un antecedente a tener presente en los programas y proyectos de EIB que se desean o se están implementando en algún pueblo de la región de Tarapacá que puede ayudar a no forzar situaciones reales del contexto con intervenciones, que por muy loables que sean, no responden a la realidad sociolingüística.

Bibliografía

- AGUIRRE C., Silvia
1995 "Entrevistas y cuestionarios". En Ángel Aguirre B. (coordinador) *Etnografía. Metodología cualitativa en la investigación sociocultural*. Barcelona: Boixareu universitaria. 171-180
- AITCHISON, Jean
1993 *El cambio de las lenguas: ¿progreso o decadencia?* Barcelona: Ariel.
- ALBÓ, Xavier
1976 *Lengua y sociedad en Bolivia*. La Paz: INE-Naciones Unidas.
1999 *Iguales aunque diferentes*. La Paz: Ministerio de Educación, UNICEF y CIPCA.
- ALVAREZ M., Luis
1987 "El mito del Pusiri Collo y la fiesta del Pachallampe: aculturación andino-hispana en el poblado de Socoroma". *Diálogo Andino* N° 6. Arica: Universidad de Tarapacá. 81-90.
- ANDRADE P., Carlos
2003 *El pueblo zápara de Ecuador y Perú frente a sus proyectos de revitalización lingüística*. En línea: <http://www.linguapax.org/congres/taller/taller3/Andrade.html>
- ANGUERA, María Teresa
1995 "La observación participante". En Ángel Aguirre B. (coordinador) *Etnografía. Metodología cualitativa en la investigación sociocultural*. Barcelona: Boixareu universitaria.
- APAZA A., Ignacio
2000 "Actitud, situación de las lenguas nativas y tareas de la normalización lingüística". *Revista Lengua* N° 10. La Paz: Universidad Mayor de San Andrés. 109-134.

- APPEL, René y Pieter MUYSKEN
1996 *Bilingüismo y contacto de lenguas*. Barcelona: Ariel.
- ARAVENA, Rosa y otros
1971 *La familia y el desarrollo socio-económico y cultural del pueblo de Caquena* (Memoria). Arica: Universidad del Norte.
- ARRIAZA, Patricio
1992 "Los aymaras contemporáneos de Chile". *Revista Campus Iquique* N° 17-18. Iquique: Universidad Arturo Prat. 65-66.
- BAKER, Colin
1997 *Fundamentos de educación bilingüe y bilingüismo*. Madrid: Cátedra.
- BAKER, Colin y Sylvia PRYS
1998 *Encyclopedia of Bilingualism and Bilingual Education: Multilingual Matters Ltd*.
- BASTARDAS, Albert
1996 "Política y planificación lingüística. En Vide, C.M. (ed.), *Elementos de lingüística*. Barcelona: Octaedro. 341 – 360.
- BARRAGÁN, Rossana. y Tom SALMAN
2001 "La investigación". En R. Barragán (coordinadora) *Formulación de proyectos de investigación*. La Paz: PIEB. 3-14.
- BAID, Michiel y otros
1996 *Etnicidad como estrategia en América Latina y el Caribe*. Quito: Abya-Yala.
- BENGOA, José
2002 *Minorías: existencia y reconocimiento*. En línea:
<http://www.derechos.org/nizkor/doc/bengoa.html>
- BLOMMAERT, Jan
2003 *Language and Nationalism: Comparing Flanders and Tanzania*. En línea: P:/ /africana.rug.ac.be/texts/research-publications/publications_on-line/Flanders-and-Tanzania.htm
- BOBALJIK, Jonathan D.
2001 "Visiones y realidades: participación del investigador-actor-indígena en el mantenimiento de lenguas indígenas". *Pueblos indígenas y educación* N° 49 - 50. Quito: Abya-Yala. 43-55.
- BONFIL B., Guillermo
1997 "La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos". *Revista de la Casa Chata* N° 3. México: CIESAS. 23-43.
- BRIONES, Waldo
1990 "Continuidad y permanencia de mecanismos de colaboración, solidaridad y participación en la I Región Tarapacá". *Diálogo Andino* N° 9. Arica: Universidad de Tarapacá. 49-57.

- CALOGERO, M. y otros
1987 "El estado inka y los grupos étnicos en el sistema de riego de Socoroma". *Revista Chungará*, N° 19. Arica: Universidad de Tarapacá. 71 – 92.
- CAYO, Dulia y otros
1969 *El estudiante rural ante el trabajo y la inmigración rural*. Arica: Universidad del Norte.
- CHAREILLE, Samantha
2002 *Las políticas lingüísticas nacionales de los países del Mercosur y de Chile vs. la regionalización: balance*. En línea: Wysiywg: / / 307 / http: / / www.monografías.com / trabajos10 / bala / bala.shtml
- CHIPANA, Cornelio
1986 "La identidad étnica de los aymaras en Arica". *Revista Chungara* N° 16/17. Arica: Universidad de Tarapacá. 251-261.
- CHRISTIAN, Donna
1992 "La planificación de las lenguas desde el punto de vista de la lingüística". En F. J. Newmeyer (comp.) *Panorama de la lingüística mopderna de la Universidad de Cambridge*. IV. *El lenguaje: contexto sociocultural*. Madrid: Visor. 233 – 252.
- CIPITRIA, Carlos
2002 *Lengua e identidad*. En línea: http: / / www.ucm.es / info / dptoants / ateneo / Carlos.htm
- CONADI
1999 *Antecedentes sociolingüísticos y ratificación de un grafemario para la lengua aymara en el norte de Chile*. Arica: CONADI.
- COOPER, Robert
1997 *La planificación lingüística y el cambio social*. Madrid: Prima Gráficas.
- CORDER, Pit
1992 *Introducción a la lingüística aplicada*. México: Limusa.
- CRISTAL, David
2001 *La muerte de las lenguas*. Madrid: Cambridge University Press
- DÍAZ A., Alberto
2000 "De acordes andinos al ritmo chileno. Los músicos llamaras durante las primeras décadas del siglo XX en el área rural de Arica". *Percepción* N° 3-4. Arica: TINCU-UTA. Pp.: 75-92.
- DÍAZ A., Alberto y otros
2000 "Antecedentes político administrativos implementados por el estado chileno en el área rural de Arica durante 1880 – 1929". *Percepción* N° 3-4. Arica: TINCU-UTA. Pp.: 5-21.

- DÍAZ-COUDER, Ernesto
2002 *Del estado unitario al estado pluralista*. En línea: http://www.teluq.quebec.ca/diverscite/SecArtic/Arts/97/02aedes/02aedes_txt.htm
- DUCHESNE WINTER, Juan
2000 *Identidad, lengua y globalización*. En línea: <http://www.prtc.net/~saturno/lengidglob.html>
- ECHEVERRI, Juan A. y Jon LANDABURU
1994 "Los nonuyas del Putumayo y su lengua: huellas de su historia y circunstancias de un resurgir". En M. Pabón T. (coord.) *Lenguas aborígenes de Colombia. Memorias*. Bogotá: CCEDLA-UNIANDES. 39-60.
- ESCOBAR, Alberto
1968 "Lengua, cultura y desarrollo". En J. Matos Mar et.al (eds.). *Perú problema. Cinco ensayos*. Lima: IEP. 99-132.
1972 *Lenguaje y discriminación social en América Latina*. Lima: Milla Batres.
- ESPINOZA, Victoria
1996 "La educación en comunidades aymaras: enfoque sociolingüístico". En D. Catriquir (comp.) *Primer Seminario latinoamericano de Educación Intercultural Bilingüe*. Temuco: Universidad Católica. 279-282.
- ESPINOZA, V. y E. Flores
1999 "Antecedentes sociolingüísticos del aymara en el Norte de Chile". En CONADI (edit.) *Antecedentes sociolingüísticos y ratificación de un grafemario para la lengua aymara en el norte de Chile*. Arica: CONADI. 13 – 48.
- ESTEVA F., Claudio
2003 *Nacionalismos de estado y nacionalismos de liberación y recursos ideológicos del racismo*. En línea: <http://bibliojuridica.org/libros/1/148/22.pdf>
- ETXEBARRIA, Maitena
1995 *El bilingüismo en el estado español*. Bilbao: FBV.
- FASOLD, Ralph
1996 *La sociolingüística de la sociedad. Introducción a la sociolingüística*. Madrid: Visor.
- FISHMAN, Joshua
1965 "Who Speaks what Language to Whom and When?". *La linguistique* 2. Pp.: 67-88
1972 *Language and Nationalism*. U.S.A.: Newbury House Publishers.

- 1995 *Sociología del lenguaje*. Madrid: Cátedra.
- 1999 *What do you lose when you lose your language?* En línea: <http://www.ncbe.gwu.edu/miscpubs/stabilize/iii-families/lose.htm>
- FRACASSO, Liliana
2002 *Planificación comunitaria y participación en los procesos de decisión: categorías de análisis y argumentos*. En línea: <http://www.ub.es/geocrit/b3w-216.htm>
- FRIEDMAN, Reinhard y Margarita LLORENS
2002 *Ciudadanización y empowerment: formas alternativas de participación ciudadana y local*. En línea: <http://habitat.aq.upm.es/bpletin/n19/arfri.html>
- GALDÁMES, Luis y otros
1981 *Historia de Arica*. Arica: Renacimiento.
- GIMÉNEZ, Gilberto
1997 *Materiales para una teoría de las identidades sociales*. México: Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM (Mimeo)
- 1999 *Identidades étnicas: estado de la cuestión*. México: Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM. (Mimeo)
- Gobierno regional
2002 *Algunos conceptos sobre participación ciudadana*. En línea: http://www.gobierno regional.cl/otas...participacion_ot.html
- GONZÁLEZ Miranda, Sergio
1990 "El aymara de la provincia de Iquique-Chile y la educación Nacional". *Cuadernos de Educación Intercultural*. Iquique: T.E.R.-P.E.B.I. 2-68.
- 2002 *Chilenizando a Tunupa. La escuela pública en el Tarapacá andino 1880-1990*. Santiago de Chile: DIBAM.
- GONZÁLEZ C., Héctor y Vivian GAVILÁN
1990 "Cultura e identidad étnica entre los aymaras chilenos". *Revista Chungara* N° 24/25. Arica: Universidad de Tarapacá. 145-157.
- GREBE, María Ester
1986 "Migración, identidad y cultura aymara: puntos de vista del actor". *Revista Chungara* N° 16/17. Arica: Universidad de Tarapacá. 205-223.
- GREEN, Abadio
1996 "Queremos retomar la palabra". *Revista Interacción* N° 10. Bogotá: Cedral. 4-11.

- GUNDERMANN, Hans
1994 “¿Cuántos hablan en Chile la lengua aymara?”. *Revista de Lingüística Teórica y Aplicada* N° 32. Concepción. 125-139.
- 1996 “Acerca de cómo los aymaras aprendieron el castellano (Terminando por olvidar el aymara)”. *Estudios atacameños N° 12*. Antofagasta: Universidad Católica del Norte. 97-113
- 1998 *Comunidad indígena y ciudadanía: la experiencia de los aymaras en el norte de Chile*. En línea: <http://www.itdg.org.pe/ALLPANCH/GUNDERMA.htm>
- 2002 *Sociedad aymara y procesos de modernización durante la segunda mitad del siglo XX*. Documento de trabajo interno: Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato.
- GUTIÉRREZ, Lidia
2001 *Paradigmas cuantitativo y cualitativo en la investigación socio-educativa: proyección y reflexiones*. En línea: <http://cidipmar.fundacite.arg.gov.ve/parxiv-x/art-1.htm>
- GUTIÉRREZ, Natividad
2002 *Memoria indígena en el nacionalismo precursor de México y Perú*. En línea: http://www.tau.ac.il/eia/I_2/gutierrez.htm
- HALLIDAY, M.A.K.
1994 *El lenguaje como semiótica social. La interpretación social del lenguaje y del significado*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- HAMEL, Rainer Enrique
1988 “La política del lenguaje y el conflicto interétnico. Problemas de investigación sociolingüística”. En E. Pulcinelli Orlandi (org.) *Política lingüística na América Latina*. Campinas SP: Pontes. 41-73.
- HAMMERSLEY, M. y Paul Atkinson
1994 *Etnografía. Métodos de investigación*. Barcelona: Piados.
- HAUGEN, Einar
1974 “Lingüística y planificación idiomática”. En P. Garvin y Y. Lastra (comp.) *Antología de estudios de etnolingüística y sociolingüística*. México: Universidad Autónoma de México. 278-302.
- HIDALGO, Jorge
1978 *Revisita a los Altos de Arica efectuado por el oficial real don Joaquín de Cárdenas*. Arica: Universidad del Norte.
- HIDALGO, Jorge y otros
1988-1989 “La mita de Azapa 1680-1752: Un nuevo caso de mita local”. En *Revista Diálogo Andino* N° 7/8. Arica: Universidad de Tarapacá

- HIDALGO, Jorge y Héctor González
 2001 "La república y los indios. De indígenas a ciudadanos". En Universidad de Tarapacá (edit) *Pueblos del desierto. Entre el Pacífico y los Andes*. Arica: UTA. 107-109.
- IDIAZABAL, Itziar
 1998 "Modernidad, desarrollo e idiomas minorizados. El caso euskera". En Luis Enrique López e Ingrid Jung (compiladores) *Sobre las huellas de la voz. Sociolingüística de la oralidad y la escritura en su relación con la educación*. Madrid: Morata. 213-243.
- JACOBSON, Roman
 1985 *Ensayos de lingüística general*. Barcelona: Planeta
- JUNG, Ingrid
 1987 "Acerca de la política lingüística, bilingüismo y biculturalidad y educación". *Allpanchis* N° 29/30. Cuzco: Instituto de Pastoral Andina. 65-103
- KESSEL, Juan van
 1985 Los aymaras contemporáneos de Chile (1879-1985); su historia social". *Cuadernos de Investigación Social* N° 16. Iquique: CIREN. 2-37
- KÖNIG, Matthias
 2000 *La diversidad cultural y las políticas lingüísticas*. En línea: <http://www.unesco.org/issj/rics161/koeigspa.html>
- LARSEN FREEMAN, D. y Long, M.
 1994 *Introducción al estudio de la adquisición de segundas lenguas*. Madrid: Gredos.
- LECAROS S., Miguel
 1985 *Migraciones de poblaciones andinas al valle de Azapa*. Arica: Universidad de Tarapacá.
- LEWIN F., Pedro
 1996 "Consideraciones sociolingüísticas ante la cultura y la etnicidad". En H. Muñoz C. y P. Lewin F. (Coords.) *El significado de la diversidad lingüística y cultural*. México: Universidad Autónoma metropolitana-Instituto nacional de Historia y Antropología. 91-113.
- LOMAS, Carlos
 1999 "Cómo enseñar a hacer las cosas con las palabras". En su *Teoría y práctica de la educación lingüística*. Barcelona: Paidós. 276-298
- LÓPEZ, Luis Enrique y otros
 1984 *Caracterización sociolingüística. Apuntes para un debate*. Lima: CILA-UNMSM.

- MAMANI, Manuel
1985a *Ensayo de topónimos más comunes de la primera región de Tarapacá*. Arica: UTA-OEA.
- 1996 "Lenguas en contacto en el altiplano chileno y algunas incoherencias gramaticales del aymara respecto del español". En D. Catriquir (comp.) *1º Seminario latinoamericano de Educación Intercultural Bilingüe*. Temuco: Universidad Católica. 225 – 229.
- MARTÍNEZ M., Miguel
1999 *La investigación cualitativa etnográfica de la educación*. México: Trillas.
- MAY, Stephen
2000 "Uncommon Language: The Challenges and Possibilities of Minority Language Rigts". *Journal of Multilingual and Multicultural Development*. Vol. 21: 5. 366-385.
- MONSONYI, Esteban
1985 "La muerte lingüística: unconcepto reaccionario y etnocida". *Boletín de lingüística* 4. 1-13.
- MORENO CABRERA, Juan Carlos
2000 *La dignidad e igualdad de las lenguas*. Madrid: Alianza Editorial.
- MORENO FERNÁNDEZ, Francisco
1998 *Principios de sociolingüística y sociología del lenguaje*. Barcelona: Ariel
- NINYOLES, Rafael Luis
1972 *Idioma y poder social*. Madrid: Tecnos.
- ORTÍ, Alfonso
1999 "La confrontación de modelos y niveles epistemológicos en la génesis e historia de la investigación social". En J. M. Delgado y J. Gutiérrez (coords.) *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales*. Madrid: Síntesis. 85 – 95.
- PUJADAS, Joan J.
1993 *Etnicidad: identidad cultural de los pueblos*. Madrid: EUEMA.
- RIVAROLA, Magdalena y Vanessa Castro
1998 *Manual de capacitación para talleres de trabajo sobre el uso de la metodología de la investigación cualitativa*. Convenio MEC-HIID
- RODRÍGUEZ, Gregorio; Javier Gil, y Eduardo García
1996 *Metodología de la investigación cualitativa*. Pavía: Aljibe
- ROJAS, Rafael
2001 "La investigación cuantitativa". En R. Barragán (coord.) *Formulación de proyectos de investigación*. La Paz: PIEB. 115-126.

- ROMAINE, Suzane
1996 *El lenguaje en la sociedad*. Barcelona: Ariel.
- ROTAETXE, Karmele
1990 *Sociolingüística*. Madrid: Edit. Síntesis.
- RUBAGUMYA, Casmir
2001 "Dimensiones políticas y sociales de la lengua de instrucción". En *Curso de aprendizaje a distancia. Lenguaje de enseñanza en educación básica para América latina*. La Paz, 8 a 11 de octubre. Washington D. C.: Instituto del Banco Mundial.
- RUZ, Rodrigo. y Macarena Gálvez.
2000 "Relaciones del Perú con la sierra de Arica y sus implicancias en la propiedad de la tierra durante el periodo de chilenuzación (1910). Un caso: La comunidad Juan de Dios Aranda". *Percepción* N° 3-4. Arica: TINCUN-UTA. Pp.: 64-74.
- 2001 *La historia en la piedra. Putre: documentos, memoria y arquitectura. Siglos XIX y XX*. Arica: Herco Editores.
- SANTANA, Lourdes y Lidia Gutiérrez
2001 *La investigación etnográfica: experiencias de su aplicación en el ámbito educativo*. En línea: <http://cidipmar.fundaciti.org.gov.ve/parxiv-x/art-2.htm>
- SALKIND, Neil J.
1997 *Métodos de investigación*. México: Prentice Hall
- SALMAN, Tom
2001 "La complementariedad entre estudios cuantitativos y cualitativos". En R. Barragán (coord.) *Formulación de proyectos de investigación*. La Paz: PIEB. 102-114.
- SERRANO, Javier
1995 "Estudio de casos". En Á. Aguirre (coord.) *Etnografía. Metodología cualitativa en la investigación sociocultural*. Barcelona: Boixareu Universitaria. 203 – 217.
- SICHRA, Inge
1999 "La alternancia de códigos: funcionalidad de una estrategia comunicacional en un contexto intercultural". *Pueblos indígenas y educación* N° 45-46. Quito: Abya-Yala. 121- 168.
- SPOLSKY, Bernard
1992 "Bilingüismo". En F. J. Newmeyer (comp.) *Panorama de la lingüística moderna de la Universidad de Cambridge. IV El lenguaje: Contexto sociocultural*. Madrid: Gráficas Rogar. 127-147.
- STAKE, R.E.
1999 *Investigación con estudio de casos*. Madrid: Morata.

- STEVEN, Chrisp
1997 "He Taonga Te Reo: The Use of a Theme Year To Promote a Minority Language". *Journal of Multilingual and Multicultural Development*. Vol. 18, N° 2. 100-124
- SRIDHAR, Kamel
1996 "Societal Multilingualism". En S: L: Mckay & N: H. Hornberger (Eds.) *Sociolinguistic and Language Teaching*. Cambridge: Cambridge University Press. 47-70.
- SWADESH, Mauricio
1993 *El lenguaje y la vida humana*. México: Fondo de Cultura Económica. 1ª edición, 7ª impresión.
- TAYLOR, S. J. y Bogdan, R.
1996 *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Barcelona: Paidós.
- TEJERINA, Benjamín
1992 *Nacionalismo y lengua*. Madrid: CIS.
- TUDELA, Patricio
1992 *Transformación religiosa y desintegración de la comunidad Aymara tradicional en el norte de Chile*. Bonn: Holos Verlag.
1999 "Chilenización y cambio ideológico entre los aymaras de Arica (1883-1930). Intervención religiosa y secularización". *Revista Chilena de Antropología*. En línea: www.uchile.cl/facultades/esociales/antropo/re12-13.h
- URZÚA U., Luis
1969 *Arica, Puerta Nueva*. Santiago de Chile: Andrés Bello.
- VILA, Ignasi
2002 *Multilingüismo y multiculturalidad. El valor político del uso propia lengua*. En línea: http://www.forumeducao.hpg.ig.com.br/textos/textos/biling_6.htm
- WÖLCK, Wolfgang
1975 "Metodología de una encuesta sociolingüística sobre el bilingüismo quechua-castellano". En *Lingüística e indigenismo moderno de América*. XXXIX Congreso Internacional de Americanistas Vol. 5. Lima: IEP. 337-359.
- WORMALD C, Alfredo
1963 *Frontera Norte*. Santiago de Chile: Orbe.
1969 *El mestizo en el Departamento de Arica*. Santiago de Chile: Ráfaga.
- ZIMMERMANN, Klaus
1997 "Planificación de la identidad étnico-cultural y educación bilingüe para los amerindios". En J. Calvo, y J. C. Godenzzi,

- (eds.). *Multilingüismo y educación bilingüe en América y España*. Cuzco: CBC. 31-52.
- 1999 *Política del lenguaje y planificación para los pueblos amerindios. Ensayos de ecología lingüística*. Madrid: Iberoamericana.

Anexos

Anexo 1

Encuesta sociolingüística

Basada en las encuestas utilizadas por Gundermann (2001) y Wölck (1975)

DATOS PERSONALES

Nº DE ENCUESTADO	FECHA DE ENTREVISTA	ENCUESTADO (HOMBRE/MUJER)	AÑO DE NACIMIENTO	EDAD
LUGAR DE NACIMIENTO			PROCEDENCIA DE LOS PADRES	
LUGAR DE LA ENTREVISTA			PADRE	MADRE
ESCOLARIDAD (SITIOS DONDE ESTUDIÓ)				
AÑO	LOCALIDAD	COMUNA	ACTIVIDAD	
OBSERVACIONES				

II. CONOCIMIENTO DEL AYMARA Y DEL CASTELLANO

1. ¿QUÉ LENGUAS HABLAN LOS MIEMBROS DEL HOGAR?	2. ¿QUÉ LENGUAS ENTIENDEN LOS MIEMBROS DEL HOGAR?	3. ¿CUÁL ES LA PRIMERA LENGUA QUE APRENDIÓ?
1. <i>castellano</i> 2. <i>aymara</i> 3. <i>castellano y aymara</i> 4. <i>otra lengua</i> 5. <i>no responde</i>	1. <i>castellano</i> 2. <i>aymara</i> 3. <i>castellano y aymara</i> 4. <i>otra lengua</i> 5. <i>no responde</i>	1. <i>castellano</i> 2. <i>aymara</i> 3. <i>ambas</i> 4. <i>otra lengua</i> 5. <i>no responde</i>
4. ¿A QUÉ EDAD APRENDIÓ?	5. ¿CON QUIÉN APRENDIÓ?	6. ¿CÓMO APRENDIÓ A HABLAR AYMARA?
a. <i>aymara</i> b. <i>castellano</i> c. <i>otra lengua</i>	a. b. 1. padre o madre 2. abuelo/a 3. profesor 4. amigos 5. vecinos 6. hermano/a 7. otro familiar 8. otro, señale	<i>aymara</i> <i>castellano</i>
OBSERVACIONES		

III. CONOCIMIENTO DE LA LENGUA AYMARA

1. SI ALGUIEN HABLA AYMARA USTED ENTIENDE:	2. SI UD. TIENE QUE HABLAR AYMARA, UD PUEDE HABLAR:	3. ¿CÓMO HABLA UD. EL AYMARA?
1. <i>Todo lo que se habla</i> 2. <i>Gran parte de lo que habla</i> 3. <i>Muy poco</i> 4. <i>Nada</i> 5. <i>(8) no responde</i>	1. <i>Perfectamente, responder o intervenir en una conversación.</i> 2. <i>En gran parte de la conversación.</i> 3. <i>Responder o plantear sólo algunas frases o expresiones sencillas.</i> 4. <i>No puede sostener una conversación.</i> 5. <i>(8) No responde (Si responde 4, (8) o (9) pase a formulario 7</i>	1. <i>con gran facilidad y soltura</i> 2. <i>con alguna dificultad y trabas</i> 3. <i>con grandes dificultades</i> 4. <i>no habla aymara</i> 5. <i>(8) no responde</i>
	1	2
7. SOBRE LA LENGUA AYMARA, UD:		
1. Lo mantiene (conocimiento y práctica) 2. Ha aprendido más (ha aumentado su conocimiento) 3. Ha perdido práctica, pero mantiene conocimiento. 4. Lo olvidó (perdieron práctica y conocimiento) (si responde 1 y 2 pase al siguiente)		
OBSERVACIONES		

**V. DOMINIOS DE USO DEL AYMARA (QUIÉN, EN QUÉ IDIOMA, A QUIÉN,
EN QUÉ SITUACIÓN) (1)**

1. CON LA FAMILIA (EN MUCHAS OCASIONES, A VECES, SIEMPRE, NUNCA)					
1. En la casa en qué idioma habla	a. aymara	b. castellano	2. Fuera de la casa en que idioma habla	a. aymara	b. castellano
<i>2. con sus hijos</i>			<i>2. con sus hijos</i>		
<i>4. con sus hermanos</i>			<i>4. con sus hermanos</i>		
<i>6. con sus tíos</i>			<i>6. con sus tíos</i>		
<i>8. con sus primos</i>			<i>8. con sus primos</i>		
<i>10. con su yerno/a</i>			<i>10. con su yerno/a</i>		
3. En la casa en qué idioma prefieren que ellos le hablen:	a. aymara	b. castellano	4. Fuera de la casa en qué idioma prefieren ellos que le hablen	a. aymara	b. castellano
<i>2. sus hijos</i>			<i>2. sus hijos</i>		
<i>4. sus hermanos</i>			<i>4. sus hermanos</i>		
<i>6. sus tíos</i>			<i>6. sus tíos</i>		
<i>8. sus primos</i>			<i>8. sus primos</i>		
<i>10. su yerno/a</i>			<i>10. su yerno/a</i>		
Observaciones:					

**IV. DOMINIOS DE USO DEL AYMARA (QUIÉN,
EN QUÉ IDIOMA, A QUIÉN, EN QUÉ SITUACIÓN) (2)**

EN LA COMUNIDAD (EN MUCHAS OCASIONES, A VECES, SIEMPRE, NUNCA)					
1. En qué idioma habla	a. aymara	b. castellano	2. En qué idioma prefiere que ellos le hablen	a. aymara	b. castellano
1. <i>con sus amigos</i>			1. <i>sus amigos</i>		
2. <i>con sus vecinos</i>			2. <i>sus vecinos</i>		
3. <i>con sus colegas de trabajo</i>			3. <i>sus colegas de trabajo</i>		
4. <i>con los parientes de la ciudad</i>			4. <i>con los parientes de la ciudad</i>		
5. <i>con otros</i>			5. <i>con otros</i>		
3. En qué idioma habla Ud. en:	a. aymara	b. castellano	4. Qué idioma usa cuando habla de:	a. aymara	b. castellano
1. <i>en la feria</i>			1. <i>de su trabajo</i>		
2. <i>en las festividades</i>			2. <i>de su negocio</i>		
3. <i>en el floreo</i>			3. <i>de su ganado</i>		
4. <i>en la plaza</i>			4. <i>relata un cuento</i>		
5. <i>en los trabajos comunitarios</i>			5. <i>expresa un chiste o broma.</i>		
5. ¿CADA CUÁNTO TIEMPO HABLA UD. EL AYMARA?			6. ¿CUÁNDO HABLA AYMARA?		
1. En varias ocasiones en el mismo día. 2. De manera esporádica u ocasional 3. Nunca 4. (9) no responde (si responde 2 ó 3 pase a la 5) (si responde, 1, 4 ó 5 pase a la 6).					
<i>¿Por qué?</i>			<i>¿Por qué?</i>		

V. RAZONES DEL DESUSO DEL AYMARA

1. <i>¿Por qué perdió la costumbre de hablar aymara?</i>	
2. <i>¿Actualmente se habla o usa la lengua aymara en su localidad donde vive? ¿Por qué?</i>	
3. <i>¿Hay personas que aprendieron aymara en su localidad y por qué no lo usan, por qué cree Ud. que sucede esto?</i>	
4. <i>¿En su localidad se habla el aymara en el hogar?</i>	
5. <i>¿Sus mayores le prohibieron hablar aymara?</i>	
6. <i>¿En la escuela le prohibieron hablar aymara?</i>	
7. <i>¿En su hogar sus hijos aceptan el aymara?</i>	
8. <i>¿Cree que el aymara no tiene utilidad?</i>	
9. <i>¿Se siente orgulloso de saber aymara?</i>	
10. <i>¿Considera que debe transmitirse a los hijos el aymara?</i>	

VI. POR UNA PROPUESTA DE REVITALIZACIÓN

1. <i>¿Qué opinión tendría Ud. si se enseñara aymara en la escuela de su localidad?</i>	
2. <i>¿Qué cree que se debe hacer con la lengua en su localidad?</i>	
3. <i>¿Qué cree Ud. que se debe hacer para que el aymara se use más?</i>	
4. <i>¿Participaría en un taller para proponer una revitalización del aymara?</i>	
5. <i>¿La decisión sobre el aymara depende del pueblo o de las autoridades?</i>	
6. <i>¿considera importante que la cultura es importante par el pueblo aymara?</i>	
7. <i>¿Es importante que los jóvenes sepan el Aymara?</i>	

Anexo 2

Guía de entrevista abierta

Uso del aymara: Ejes temáticos

- (i) Las razones, motivos y sentimientos del hablante y de lo que él percibe de los otros, frente al uso y desuso del aymara
- (ii) Sobre experiencias y ejemplos concretos de imposición del castellano o prohibición del aymara (de quién, dónde, cuándo, cómo, con quién) vividas u observadas por el entrevistado.
- (iii) Opiniones y afirmaciones sobre una posible propuesta participativa de revitalización del aymara.

Algunas preguntas:

- ¿Por qué usa el aymara? / ¿Por qué no usa el aymara?
- ¿Aquí quienes hablan bien el aymara?
- ¿Qué te parece que en la feria hablen aymara con los vecinos bolivianos?
- ¿Te gustaría que las reuniones, las misas, las ceremonias tradicionales se hagan en aymara?
- ¿En qué momento o lugar prefiere hablar aymara?
- ¿Las personas del pueblo que saben aymara dónde, cuándo con quien prefieren usar el aymara?
- ¿Cuándo alguien le habla en aymara Ud. sigue la conversación en aymara o cambie al castellano? ¿por qué?
- ¿Tiene problemas al hablar aymara delante de gente que no es de la zona? ¿por qué?
- ¿Alguna vez alguien le ha ofendido por usar el aymara?
- ¿Considera que el aymara es útil o que puede servir para algo?
- ¿Por qué algunas personas que saben el aymara no lo usan?
- ¿le gustaría que todo el pueblo hablara Aymara? ¿por qué?
- ¿le gustaría que en todo momento se usara el aymara? ¿Por qué?
- ¿En qué momentos/ situaciones ha escuchado que se usa más el aymara?
- ¿El aymara se debe transmitir a los hijos o no? ¿Por qué?

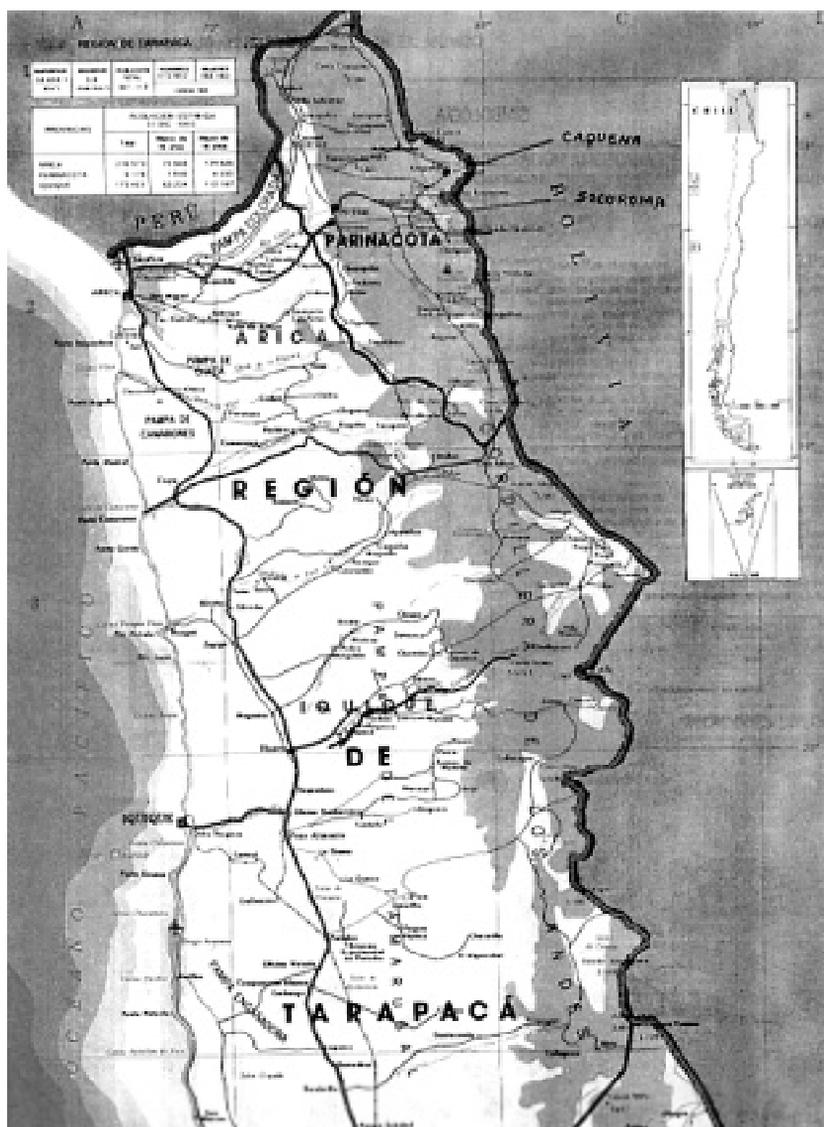
Anexo 3

FICHA DE OBSERVACIÓN DE SITUACIONES O ACONTECIMIENTOS DEL HABLA

Fecha:		Hora	
Quién/es. (Descripción)		Con, a quién /es. (Descripción)	
Qué, sobre qué interactúan			
Cómo interactúan			
Dónde y cuándo interactúan			
ACTO	ACONTECIMIENTO	SITUACIÓN	DOMINIO O ÁMBITO
OBSERVACIONES:			

Anexo 4

Ubicación de los pueblos investigados



Anexo 5

Cuadro N° 4
Características de los aymaristas acompañados

Parejas		Edad	Procedencia	1° lengua	Entiende aymara	Habla aymara	Frecuencia
A	T (hb.)	72	Caquena	A	Todo	Perfectamente	Varias ocasiones
	Ma. (mj)	60	Gral. Lagos	A	Todo	Perfectamente	ocasionalmente
B	Se. (hb)	70	Caquena	A	Todo	Perfectamente	Ocasionalmente
	R (mj)	71	Bolivia	A	Todo	Perfectamente	Varias ocasiones
C	L (hb)	64	Caquena	A – C	Gran parte	Gran parte	Ocasionalmente
	F (mj)	63	Caquena	A	Todo	Gran parte	Ocasionalmente
D	Mo. (Hb)	70	Belén	A	Todo	Perfectamente	Varias ocasiones
	Sa. (mj)	51	Gral Lagos	A	Todo	perfectamente	Varias ocasiones
E	B (hb)	52	Taapaca	C	Todo	Perfectamente	Varias ocasiones
	H (mj)	47	Gral. Lagos	A	Todo	Perfectamente	Varias ocasiones
F	C (hb)	60	Caquena	A	Todo	Perfectamente	Ocasionalmente
	I (mj)	54	Gral. Lagos	A	Todo	Gran parte	Varias ocasiones
G	Bg. (mj)	69	Socoroma	C	Muy poco	Gran parte	Ocasionalmente
	V. (mj)	67	Socoroma	A – C	Todo	Perfectamente	Varias ocasiones
H	A (mj) Esposo	65	Caquena	A	Gran parte	Gran parte	Varias ocasiones

Anexo 6

Cuadro N° 5
Aymaristas solitarios

Habla		Edad	Procedencia	1° lengua	Entiende aymara	Habla aymara	Frecuencia
A	J.R	68	Bolivia	A	Todo	Perfectamente	Varias ocasiones
B	G	53	Caquena	C	Todo	Perfectamente	Varias ocasiones
C	C.A	57	Gral. Lagos	A	Todo	Perfectamente	Varias ocasiones
D	C.H	66	Gral. Lagos	A	Todo	Perfectamente	Varias ocasiones
E	M.P	73	Bolivia	A	Todo	Perfectamente	Ocasionalmente

Anexo 7

Cuadro N° 6
Aymaristas “allegados”

Habla nte		Edad	Procedencia	1º lengua	Entiende aymara	Habla aymara	Frecuencia
A	M (mj)	73	Bolivia	A	Todo	Perfectamente	Ocasionalmente
B	H (mj)	35	Bolivia	A	Todo	Perfectamente	Ocasionalmente
C	R (mj)	71	Bolivia	A	Todo	Perfectamente	Varias ocasiones
D	J (hb)	68	Bolivia	A	Todo	Perfectamente	Varias ocasiones
E	M (mj)	60	Gral. Lagos	A	Todo	Perfectamente	Ocasionalmente
F	S (mj)	51	Gral. Lagos	A	Todo	Perfectamente	Varias ocasiones
G	Hu (mj)	47	Gral. Lagos	A	Todo	Perfectamente	Varias ocasiones
H	I (mj)	54	Gral. Lagos	A	Todo	Gran parte	Varias ocasiones
I	L (mj)	57	Gral. Lagos	A	Todo	Perfectamente	Ocasionalmente
J	J (mj)	36	Gral. Lagos	C	Todo	Gran parte	Varias ocasiones
K	A (hb)	24	Gral. Lagos	A - C	Todo	Perfectamente	Ocasionalmente
L	CA (hb)	57	Gral. Lagos	A	Todo	Perfectamente	Varias ocasiones
M	CH (hb)	66	Gral. Lagos	A	Todo	Perfectamente	Varias ocasiones
N	B (mj)	69	Socoroma	C	Muy poco	Gran parte	Ocasionalmente
O	V (mj)	67	Socoroma	A - C	Todo	Perfectamente	Varias ocasiones
P	Mo (hb)	70	Belén	A	Todo	Perfectamente	Varias ocasiones

Esta investigación describe la situación sociolingüística de la región aymara del norte chileno, que condiciona cualquier acción educativa en general pero que, además de ello, exige a planificadores lingüísticos, culturales y educativos trascender los paradigmas clásicos con los que nació la EIB en América Latina, para, con creatividad pero también con acuciosidad científica, establecer con claridad que tipo de EIB requiere esa singular situación, a raíz del delicado estado en el que se encuentra la lengua aimara en Chile.

Los rostros del aymara en Chile: el caso de Parinacota y la riquísima información que nos brinda sobre el drama pero también sobre la potencialidad, débil pero viva, del aymara en Chile, ponen en evidencia la necesidad de conocer más cada uno de los contextos particulares en lo que se aplica o busca desarrollar la EIB; al hacerlo rescata la validez de los diagnósticos sociolingüísticos, como paso previo a la implementación de la EIB. La generalización, quien sabe si apresurada –pero a la vez entendible en situaciones de vulnerabilidad creciente como la descrita por Juan Carlos Mamani–, que viene experimentando la EIB desde que fuera asumida por los Estados latinoamericanos como la modalidad de atención para su población indígena en riesgo educativo, ha hecho que se minimice la importancia de los estudios sociolingüísticos de base que, en un pasado no muy lejano, constituyeron la piedra angular de la definición de todo proyecto o programa de EIB que, a menor escala, busca soluciones desde una preocupación por la pertinencia cultural y lingüísticas y la relevancia social de la educación en regiones, zonas e incluso comunidades específicas.



Cooperación técnica alemana

