
PÁGINA Y SIGNOS

PÁGINA Y SIGNOS
REVISTA DE LINGÜÍSTICA Y LITERATURA

Primera edición, diciembre 2021

PÁGINA Y SIGNOS es una publicación de la Carrera de Lingüística Aplicada a la Enseñanza de Lenguas de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Mayor de San Simón, con el apoyo de la Editorial Kipus.

© Grupo Editorial Kipus, Cochabamba (Bolivia)
Calle Hamiraya N.º 127 casi av. Heroínas, Cochabamba, Bolivia.
Telfs.: (591-4) 4582716 – 4116196. Fax: (591-4) 4582716- 4237448
E-mail: planta_gek@yahoo.com
Página web: www.editorakipus.com

© Carrera de Lingüística Aplicada a la Enseñanza de Lenguas
Plazuela Sucre, acera sud
Telefax: (591-4) 4258803, 4544108, interno 260-261
E-mail: paginaysignos.revista@gmail.com
<https://www.facebook.com/paginaysignos>
Cochabamba, Bolivia

COMITÉ EDITORIAL

Patricia Alandía Mercado
Silvana Campanini Tejerina
Carlos Alberto Estrada García
Elena Ferrufino-Coqueugniot
Vicente Limachi Pérez
Fernando Llanos Gutiérrez

RESPONSABLE DE EDICIÓN

Patricia Alandía Mercado
patr.alandia@umss.edu

TRADUCTORA

Ilona Peeters

DIAGRAMACIÓN

Grupo Editorial Kipus

DISEÑO DE LA PORTADA

Mariel Cabrera V.

Depósito Legal: 2-3-119-07
ISBN: 978-99905-54-94-6

Queda rigurosamente prohibida sin autorización escrita del titular del Copyright, bajo las sanciones previstas por las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la fotocopia y el tratamiento informático.

PÁGINA Y SIGNOS

REVISTA DE LINGÜÍSTICA Y LITERATURA

Año 13, número 16

Diciembre de 2021

Carrera de Lingüística Aplicada a la Enseñanza de Lenguas, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Mayor de San Simón

CONTENIDO

Presentación	9
<i>Movimiento asociado en araona (takana)</i> Adam J.R. Tallman	115
<i>La composición adjetival y sus peculiaridades dentro del sistema del quechua del sur de Bolivia</i> Noemy Condori, Yovana Gabriel & Gabriel A. Gallinate.....	27
<i>Funciones del sufijo -na en el quechua monolingüe de Qewiña Pampa</i> Oscar Rojas Villarroel	51
<i>Marcación de aspectos verbales en el triqui de Copala</i> Eladio López Espinoza.....	69
<i>El fonema fricativo palatal sordo /f/ en el quechua del sur</i> Juan Revollo Valencia	93
<i>Ecología de las lenguas indígenas en contextos de migración: Del ayllu a la ciudad, el caso de la lengua quechua en el Norte de Potosí</i> Víctor Hugo Mamani Yapura.....	111
<i>Indígenas modernos: análisis de la identidad étnica de indígenas urbanos en Cochabamba, Bolivia</i> Tania Rodríguez Chávez	133

<i>La distancia tipológica entre el castellano y las lenguas bolivianas, un obstáculo para comprender o aprender</i>	
Swintha Danielsen.....	163
<i>Descripción autobiográfica de la socialización del lenguaje en contexto de migración en Cochabamba, Bolivia</i>	
Ruth Jimenez Nina	189

PRESENTACIÓN

Para los pueblos indígenas, las lenguas no son únicamente símbolos de identidad y pertenencia a un grupo, sino también vehículos de valores éticos. Constituyen la trama de los sistemas de conocimientos mediante los cuales estos pueblos forman un todo con la tierra y son cruciales para su supervivencia. El futuro de sus jóvenes depende de ellas.

(Minnie Degawan)

Después de un año de silencio, la revista *Página y Signos* se complace en presentar el número 16, que ha sido publicado gracias al apoyo de la Fundación para la Educación en Contextos de Multilingüismo y Pluriculturalidad, Funproeib Andes.

Este número se constituye en una segunda parte del número 15, dedicado a la investigación lingüística sobre lenguas indígenas. Si bien la descripción de lenguas es cada vez más prolífica, aún carece de espacios de difusión al interior de nuestro país, de manera que los investigadores en formación no pueden acceder fácilmente a estudios desarrollados sobre todo por lingüistas extranjeros. La revista *Página y Signos*, desde su nacimiento el 2007, se ha constituido en un espacio privilegiado, al que muchos investigadores han recurrido para compartir generosamente sus trabajos.

En esta oportunidad, como en otros números, contamos con la colaboración de lingüistas de trayectoria reconocida, como Swintha Danielsen y Adam J.R. Tallmann, con artículos que enriquecen los conocimientos que se van construyendo sobre nuestras lenguas, a los que han aportado de manera significativa. Sin embargo, nuestro motivo de mayor orgullo y satisfacción como medio académico de difusión es que la mayor parte de artículos les pertenece a lingüistas jóvenes, que se han formado en nuestras universidades, en especial en la Carrera de Lingüística Aplicada a la Enseñanza de Lenguas de Cochabamba (Bolivia), y que han tomado el camino de la investigación lingüística, alentados por las redes de investigadores que traspasan nuestras fronteras y que se consolidan en congresos, seminarios y otros eventos, a los que acudieron como estudiantes y ahora lo hacen como profesionales.

Este número presenta, apelando a la clasificación de Saussure, cinco investigaciones de lingüística interna (o microlingüística) y cuatro de lingüística externa (o macrolingüística). En el primer grupo, contamos con cuatro investigaciones en el campo de la morfología y una en la fonología: *Movimiento asociado en araona (takana)* de Adam J.R. Tallman, *La composición adjetival y sus peculiaridades dentro del sistema del quechua del sur de Bolivia* de Noemy Condori, Yovana Gabriel & Gabriel A. Gallinate, *Funciones del sufijo -na en el quechua monolingüe de Qewiña Pampa* de Oscar Rojas Villarroel, *Marcación de aspectos verbales en el triqui de Copala* de Eladio López Espinoza y *El fonema fricativo palatal sordo /ʃ/ en el quechua del sur* de Juan Revollo Valencia.

Forman parte del segundo grupo: *Ecología de las lenguas indígenas en contextos de migración: Del ayllu a la ciudad, el caso de la lengua quechua en el Norte de Potosí* de Víctor Hugo Mamani Yapura; *Indígenas modernos: análisis de la identidad étnica de indígenas urbanos en Cochabamba, Bolivia* Tania Rodríguez Chavez; *La distancia tipológica entre el castellano y las lenguas bolivianas, un obstáculo para comprender o aprender* de Swintha Danielsen, y *Descripción autobiográfica de la socialización del lenguaje en contexto de migración en Cochabamba, Bolivia* de Ruth Jimenez Nina.

Si bien la situación de las lenguas, muchas de ellas en peligro de extinción, requiere de acciones urgentes de revitalización, *in situ*, las investigaciones que presentamos se constituyen en esfuerzos que suscitan mayor reconocimiento, por parte de hablantes y no hablantes, y que dan pistas para encarar programas que alienten su uso y transmisión intergeneracional.

Patricia Alandía Mercado
Responsable de edición

MOVIMIENTO ASOCIADO EN ARAONA (TAKANA)

Adam J.R. Tallman¹

RESUMEN

En este artículo sostengo que el araona tiene al menos 9 morfemas de movimiento asociados. También afirmo que el araona tiene un morfema de movimiento posterior, previamente mal descrito, y al menos un marcador que expresa el movimiento del objeto, lo cual es raro en términos de cruce lingüístico. Discuto cómo los hallazgos de este estudio corroboran o contradicen las fuentes anteriores sobre esta lengua.

Palabras clave: araona, morfemas de movimiento asociado, morfología, lenguas tacanas

¹ Adam J.R. Tallman obtuvo su grado de doctor en la Universidad de Texas en Austin en 2018. Actualmente se desempeña como docente en la Facultad de Estudios del Inglés en la Friedrich Schiller Universität en Jena, Alemania. Sus intereses académicos comprenden la descripción y documentación de lenguas, la tipología lingüística, métodos de campo y métodos cuantitativos aplicados al campo de la lingüística, especialmente con lenguas de la Amazonía boliviana como el chácobo, pacahuara y araona. Correo electrónico: adam.james.ross.tallman@uni-jena.de

ABSTRACT

In this article I point out that araona has at least 9 associated motion morphemes. I also hold that araona has one posterior motion morpheme, which was previously poorly described, and at least one maker to express the movement of objects, which is rare in terms of linguistic contamination. Furthermore, I discuss how the findings of this study support or contradict previous sources regarding this language.

Keywords: araona, associated movement morphemes, morphology, Tacana languages

0. Introducción

Este artículo proporciona una descripción de la categoría de movimiento asociado en el araona, una lengua tacana de Bolivia, hablada en los ríos Manurimi y Manupari en el departamento de La Paz. Como todas las lenguas tacana descritas, el araona tiene un sistema complejo de movimiento asociado (Guillaume, 2008; 2009 por cavineño; Guillaume, 2010 por maropa/reyesano; Guillaume, 2017 por tacana; Vuillermet, 2013 por ese ejja). Un morfema de movimiento asociado (MA) es un morfema que se combina con raíces verbales léxicas, y asocia un evento de movimiento específico con ellas (Guillaume, 2016a; 2016b). Unos ejemplos de araona se presentan en (1).

- (1) a. *kwaē-ti* ‘se va y le llama’
 b. *kwaē-shana* ‘llama yéndose’
 c. *kwaē-shawiya* ‘llama y se va’
 d. *kwaē-shao* ‘viene y llama’

Aunque hay dos descripciones gramaticales del araona, estas se escribieron antes de que la noción asociada fuera reconocida como una categoría lingüística legítima, y, por lo tanto, las obras no hacen referencia directa a esta categoría. Así, Guillaume (2016) extrae de estas obras el sistema de movimiento asociado en la lengua sin contacto directo con los hablantes del idioma. Guillame (2016) sugiere que hay 6 marcadores MA en el araona. En este trabajo, proporciono una descripción más detallada de los marcadores MA en araona, y argumento que hay al menos 9 de ellos. También señalo que algunas de las descripciones anteriores de estos morfemas son incorrectas o incompletas (e.j. Pitman, 1980; Emkow, 2019). A lo largo del artículo, me centro en las cuestiones metodológicas relacionadas con la recopilación e interpretación de los datos.

1. El trabajo de campo con los araonas

El araona es una lengua tacana hablada por aproximadamente 150 personas en el norte del departamento de La Paz, Bolivia. El araona se habla en el río Manurimi (‘segundo río’) y en el río Manupari (‘primer río’). El actual jefe es Chanito Matawa, el hijo de los araonas, que trabajó con los misioneros del ILV (Tsimi Matawa), el único araona, en el momento de la escritura de este artículo, que tiene una licenciatura (bachiller). Hay 6 pueblos (que yo sepa). Tres en el Manurimi (Chacra, Los Ángeles, Pampa Alegre) y tres en el Manupari (Palma Sola, Barero, Puerto Araona). Los 150 araonas parecen hablar su lengua con

fluidez, pero los niños del Manurimi no están aprendiendo el idioma con el mismo grado de fluidez que los del Manupari.

Visité por primera vez el pueblo araona en el Manurimi en el 2016, con la financiación que Antoine Guillaume y yo recibimos de ASLAN. En el 2019, pasé 6 meses trabajando con el araona (abril - octubre de 2019) en Chacra, Los Ángeles y Barero. Pasé más tiempo en Riberalta transcribiendo textos. El trabajo que se presenta aquí es el resultado de la colaboración de toda la comunidad araona para documentar su lengua. La mayoría de los datos de la obtención se reunieron con Mateo Matawa, Frida Matawa, Chanito Matawa, David Washima, Jesus Washima, Javier Washima y Tsimi Matawa. La base de datos contiene actualmente 6 505 frases en FLEX, que consisten en transcripciones ELAN de 10 horas de discurso naturalista. Los datos del habla naturalista se complementan con los datos de guiones gráficos (Tallman, *próxima* aparición para la metodología de documentación y descripción lingüística). Todos los datos están disponibles en el Archivo de Lenguas en Peligro de Extinción (Londres, Gran Bretaña), en el archivo del Museo Nacional de Etnografía y Folklore (La Paz, Bolivia) y en el Instituto de Lenguas y Cultura de Araona. No tengo conocimiento de grabaciones originales de trabajos anteriores (e.j. Pitman, 1980; Emkow, 2019) en ese idioma.

2. El predicado verbal en araona y los marcadores verbales

Los morfemas de movimiento asociado en araona ocurren en posiciones específicas en el complejo verbal de la lengua. Una versión simplificada del complejo verbal de araona se proporciona en la Tabla 1 a continuación (Guillaume, *próxima* aparición por la familia takana). Siguiendo la terminología de Tallman (2020), los puestos son posiciones en las que todos los elementos enumerados se excluyen mutuamente, mientras que las zonas son posiciones en las que más de uno de los elementos enumerados puede ocurrir a la vez. El único elemento obligatorio en una construcción de predicado verbal es la raíz del verbo. Es decir, el araona no tiene “inflexión verbal si se supone que la inflexión verbal se refiere a categorías ‘obligatorias’ que se asignan automáticamente” (Anderson, 1985) (por el contrario, el símbolo “+” se refiere a posiciones que son opcionales). Las posiciones en negrita son las que contienen morfemas MA. Los morfemas de movimiento asociado aparecen en las posiciones 3, 6, 7, 9 y 10. Una lista de los morfemas MA se presenta en la Tabla 2.

Tabla 1

El complejo verbal en araona

1	PUESTO	+PREFIJO
2	PUESTO	RAIZ VERBAL
3	PUESTO	+VERBO INCORPORADO
4	ZONA	+VALENCIA
5	PUESTO	+ <i>-sa</i> 'frustrativo'
6	PUESTO	+<i>-wiki</i> 'yendo {P}'
7	ZONA	+MOVIMIENTO, TIEMPO DEL DÍA, MODALIDAD
8	PUESTO	<i>-ta</i> 3A
9	PUESTO	+<i>-tí</i> 'ir y hacer'
10	PUESTO	+<i>-yoa</i> 'vagabundear'
11	PUESTO	+ <i>-ibo~-iba</i> 'visual'
12	ZONA	+ <i>-ma</i> 'negativo'
13	PUESTO	+TIEMPO, DISTANCIA TEMPORAL, ASPECTO, POSTURA

Tabla 2

Los morfemas de movimiento asociado en araona

FORMA	ORIENTACIÓN	RELACIÓN TEMPORAL	ARGUMENTO	OTRO SIGNIFICATIVO	POSICIONES
<i>-ti</i>	ANDATIVO	PREVIO CONCURRENTE	A/S	hacer (afuera de vista)	9
<i>e...shana</i>	ANDATIVO	CONCURRENTE	A/S	salir	7
<i>e...yoa</i>	ANDATIVO	CONCURRENTE	A/S	deambulando	7, 10

<i>-jajo</i>	ANDATIVO	PREVIO	A/S	llegar, rápido, perfectivo (movimiento)	7
e... <i>shawiya</i>	ANDATIVO, VENITIVO	SUBSECUENTE	A/S		7
e... <i>shao</i>	VENITIVO	PREVIO	A/S		7
e... <i>wiki</i>	ANDATIVO	CONCURRENTE, SUBSECUENTE	P	deambulando, distributivo	6
<i>-nati</i>	ANDATIVO	PREVIO SUBSECUENTE	A/S	ir, salir	3
e... <i>bo</i>	ANDATIVO	PREVIO SUBSECUENTE	A/S	ir	3
e... <i>be</i>	VENITIVO	SUBSECUENTE PREVIO	A/S	venir	3

La orientación se refiere a la dirección del camino recorrido por el evento de movimiento indexado por el morfema en relación con el punto de orientación. El punto de orientación puede ser el orador, el oyente o algún lugar destacado de una narración (por ejemplo, el pueblo de uno). El andativo se refiere al movimiento que se aleja del punto de orientación. Venitivo se refiere al movimiento hacia el punto de orientación. Los marcadores MA codifican eventos de movimiento que son cronometrados de manera específica a los eventos de los verbos con los que se combinan. Una relación “anterior” se refiere a un caso en el que el movimiento se produce antes del evento principal; una relación concurrente es una en la que el evento de movimiento se produce simultáneamente con el evento principal; posterior se refiere a un evento de movimiento que se produce después de que el evento principal haya terminado. Los eventos de movimiento describen el movimiento de participantes específicos del verbo principal. En todos los casos, describen el movimiento del argumento {A, S} del sujeto, esperan para e-...-*wikí* que describe el movimiento del objeto {P}. Los marcadores MA también pueden expresar significados no relacionados con el movimiento. Tales lecturas se enumeran en la tabla de arriba. Finalmente, la

tabla también contiene las posiciones en el complejo verbal (representado en la Tabla 1) en el que se encuentran los marcadores MA. A continuación, presento una breve descripción de los morfemas mencionados. Por razones de espacio, no describiré e-... -bo y e-... -be de la Tabla 1, ya que las fuentes anteriores las describen a todas esencialmente igual (Pitman, 1980; Guillaume, 2016; Emkow, 2019). La conclusión ofrece un resumen de los resultados contrastándolos con los trabajos anteriores.

3. -ti 'ir y hacer'

El significado del movimiento previo es la contribución más obvia del morfema -ti.² En el siguiente ejemplo -ti se refiere a un evento de movimiento que ocurre antes de buscar madera.

- (2) datsio kwati teje-**ti**... kwitsi-balelajai
 mientras madera buscar-**IR&HACER**... olvidar-HAB
 Lit. 'Mientras tanto que se va (al monte) buscando madera olvida.'
 Dir. 'De allí consiguió leña y comenzaron (a olvidar)' ELAR 0032:0039

En la siguiente frase, habla directa con una forma imperativa, el morfema se utiliza para describir el movimiento que uno tiene que hacer lejos del orador antes de que uno pueda conseguir agua.

- (3) ewi momo-**ti**-ke e-a sa
 agua recoger-**IR&HACER**-IMPER EPEN-decir FRUSTR
 Lit. "'Vete para traer agua" dijo en vano.
 Dir. lo mandaron para traer agua ELAR 0049:0355

Si bien el morfema -ti parece entrañar un movimiento previo de alejamiento de un punto de referencia, con frecuencia se produce en contextos en que el movimiento continúa de hecho después, como en su modificación de *a-weta* 'atizar' en (3). Este ejemplo describe cómo se hace un fuego y se lo atiza antes de dejarlo dormir.

² 'Lit.' corresponde a la traducción que ofrecí y que fue aceptada por un hablante araona. 'Dir.' corresponde a la traducción dada por el hablante araona directamente del castellano antes de analizar las palabras una por una. Normalmente hay una diferencia, mi traducción es más literal, pero la traducción del hablante araona expresa una explicación del araona. Ambos aspectos de la traducción son importantes y ninguno es exactamente correcto (Woodbury, 2007; Tallman próximante)

- (4) a-weta-**ti**... dipa tawi-**ti**=tso
 hacer-quemar-**IR&HACER** así dormir-**IR&HACER**=SEQ
 Lit. 'Uno se va y lo ceba, después se va se a otro lugar para dormir.'
 Dir. 'Se arde cuando uno se va a cazar.' ELAR 0032: 29-30

Incluso hay algunos casos en los que el movimiento es parcialmente coextensivo con la acción como en (4). En el contexto que sigue a continuación, la mujer continúa gritando mientras se mueve, aunque hay un período en el que se mueve sin hacer ningún sonido antes del inicio del evento de llamar.

- (5) wane-a jeje-**ti**-bo-ani
 mujer-ERG gritar-**IR&HACER**-SIG-ASENTAR/PROG
 'Cuando tu mujer va a llamar (gritando).' ELAR 0049:0077

4. **-jajo** 'llegar y hacer'

El sufijo menos frecuente *-jajo* también marca el movimiento previo de alejamiento de un punto de referencia. Una diferencia que tiene con *-ti* es que nunca parece implicar que el movimiento continúe después del evento. También el significado del movimiento implica una terminación - y, por eso es mejor traducirlo como 'llegar' (Pitman, 1980, p.48).

- (6) tawi-**jajo** e-po
 dormir-**LLEGAR&HACER** EPEN-AUX.ITR
 Lit. 'Ella llegó y durmió.'
 Dir. 'Se quedó a dormir.' TXT 0056:0233

- (7) natso naeda kwae-**jajo**
 rápido ellos avisar-**LLEGAR&HACER**
 Lit. 'Llegamos rápido para avisar a ellos.'
 Dir. Vamos a ir rápido para avisar a otra gente. ELAR 0603:0105

5. **e-** **-shana** 'yendo'

El sufijo *-shana* describe el movimiento concurrente con el evento principal como en los ejemplos de (8) y (9).

- (8) kvae-**shana**-e po=tsobale e-po
 contar-**YENDO**-ASP REL=CNTR EPEN-AUX.INTR

Lit. 'De paso contamos, como era, en cambio.'

Dir. Paso le avisó lo que ellos miraban (que estaba entrando gente a matar a ellos) ELAR 1535:0194

- (9) wada bisha sipa-**shana**-ibo
 3SG LIMIT COVER-**GOING**-SIGNIF

Lit. 'Lo taparon bien de paso.'

Sp. y otra vez él dice que lo taparon bien para que no miren de paso.

ELAR 0603:0266-0267 (Tsimi Matawa)

Junto con el morfema -yoa, el morfema -shana es más probable que muestre fenómenos de "eco" o persistencia del discurso (Guillaume, 2016; Tallman, 2018; 2020) donde se repite de forma redundante a lo largo del discurso, como la marcación tensa en español. Este tipo de fenómenos sugiere que el movimiento está gramaticalizado ya que expresa un movimiento supuesto, a pesar del significado más 'pesado' o 'léxico' del evento de movimiento.

- (10) posa-sa-**shana**=po sa a-sisa-**shana** apo-jojo
 hacer-FRUSTR-**YENDO**=REL FRUSTR hacer-ANOCHÉ-**YENDO** oscuridad-LOC
 'I went by in vain (forgetting to cut the urucu) where we slept at night on the way.'

Sp. Me olvidé cortar y había harto urucu donde durmía ELAR 0080:0009 (Tade Washima)

6. e- -yoa 'deambulando'

El morfema -shana implica que la dirección sigue más o menos un camino recto. El movimiento es "directo". El sufijo -yoa es también un morfema concurrente, pero expresa que el participante vaga o viaja en múltiples direcciones, incluso si la tendencia general se aleja de un punto de referencia. En otras formas, el movimiento es 'indirecto' (véase Guillaume, 2016; Tallman, 2020 para discusión).

El sufijo -yoa también implica una falta de propósito o intención en el viaje, y el araona muy típicamente lo atribuye al movimiento de los animales, que casi siempre se describen como vagando simultáneamente por la selva o el río

concurrentemente con cualquier acción que estén realizando. El contraste entre *-shana* y *-yoa* se puede discernir en el siguiente ejemplo en (11). Tsimi Matawa usa *shana* para describir su propio evento de movimiento a lo largo de la orilla de un río y usa *'yoa* para describir el sendero en determinado remolino por el que la anaconda viaja por la orilla del río.

(11) tsi-ba	ketsio	po=tso	ai	ba-tσιο	domi
bien-mirar	entonces	ir=SEQ	algo	mirar-mientras	defecar
dokwata	sa	kwichiji	na-kwatsa-na-tame		
todo	FRUSTR	entonces	agua-boca-ir-perseguir (distributario)		
ba-po-bote-a=tso		pa	eiyea-lipi-ja		
mirar-hacer-bajar-PAS=SEQ	REP		monte-DIMIN-echar		
neti-tsoa- ti-yoa			ba-shana-iba		
estar-subir- IR/HACER-DEAMBULANDO			mirar-YENDO-SIGNIF: PAS		

Lit. 'Lo miré bien entonces cuando fui para defecar, miré algo, todo pues, mirando abajo por el distributario del río (el fiero) estaba subiendo en el montecito, y yo miré de paso.'

I got a good look at it, when I went up to defecate, I saw something, looking down into the jungle at the river's distributaries, wandering up (away from me on the other side of the river), I stopped to see it and went.'

Dir. Cuando yo miré bien cuando pasé allá subí para cagar esa bocada de palmar, allí miré que estaba abajo de allá, el arroyito que estaba por secar estaba subiendo (el fiero) cuando yo miré (de paso, el cicuri que pasaba, yo estaba parado) ELAR 0047:00149 (Tsimi Matawa)

El sufijo *-yoa* también muestra la perseverancia del discurso que se ilustra en (12). En (12), Javier Washima describe, a su padre, **cómo entiende la investigación etnobotánica**.

(12) watseda	eye-je	po- yoa	joda	joda	joda
DUAL	monte-EMPH	hacer- DEAMBULANDO	3SG	cada	cada
akwi	bani-me	kwae- yoa			
árbol	llamar-CAUS	avisar-WANDERING			

Lit. ‘Los dos se van al monte deambulando mientras que uno avisa sobre los nombres de cada palo de ida.’

Dir. Los dos se van al monte que está de ida, adelante qué nombre es cada palo.

ELAR 1549: 176

Hay algunos casos raros en los que -y_{oa} ocurre en sustantivos que indican una función distributiva. Sin embargo, la posible combinación de sufijos de movimiento asociados con la parte no verbal de las clases de habla en araona requiere una investigación futura.

- (13) tso-batae lele-y_{oa} pa
 SEQ-SIMIL luhar/pueblo-DEAMBULANDO REP

Lit. ‘Algo, parecido va a pasar, el pueblo va a seguir expandiéndose.’

Dir. Él va a hacer no más, su lugar va a hacer más grande (va a expandir su lugar).

ELAR 0047:0177

Cabe señalar, sin embargo, que, a diferencia del presente estudio, Emkow (2006) describe la función modificadora nominal como la función principal de -y_{oa}.

7. e-...-shao ‘venir y hacer’

En los ejemplos anteriores, se trata de un movimiento andativo, que se refiere al alejamiento de un punto de orientación (véase Vuillermet, 2013). El araona también tiene un venitivo que codifica el movimiento previo. Venitiva se refiere al movimiento hacia un punto de orientación. En el siguiente caso, en (14), el punto de referencia se refiere a la aldea del misionero, donde los araonas dicen que algunos de ellos solían ir a robar ciertos bienes.

- (14) e-a-ta-ni=po jeo isha EPEN-hacer-3A-SENTARSE=REL venir_y_sacar otra_vez
 tsiji-shao isha e-a
 robar-VENIR&HACER otra_vez EPEN-hacer.TR

Lit. ‘Cuando fue puesto, ellos (los araonas), vinieron otra vez a robar.’

Dir. Cuando colgó (ese machete y hacha), vino a robarlos escondido otra vez.’

ELAR 1549:0014

En el ejemplo en (15) de abajo, el punto de orientación es el orador, ya que se refiere a uno de sus hijos que se acerca a ella antes de pedirle más arepas.

- (15) noawe jododo-be-a=tso kwae-**shao**-sa-ibo isha
 otra_vez correr-venir-PAS=SEQ pedir-**VENIR&HACER**-FRUSTR-SIGNIF otra_vez
 Lit. 'Vino corriendo otra vez pidiendo (para lambda) otra vez.'
 Dir. 'Otra vez vino corriendo para pedir (lambda).' ELAR 1535:0719

8. -shawiya 'hacer e ir/venir'

El sufijo *-shawiya* no se menciona en Emkow (2006, 2019), y no está descrito como un morfema de movimiento asociado por Pitman (1980). Sin embargo, los datos indican claramente que el morfema codifica un evento de movimiento posterior al evento del verbo principal. En (16) y (17) se dan ejemplos del habla naturalista.

- (16) e-awe-a laba-kwena topo-**shawiya**-ta-iki
 EPEN-esposo-ERG arepa-yucca contar- **HACER&IR** -3A-PASREC
 potso pea pa ... pa ti-a-ya pi-po-a
 entonces uno REP ... REP dar-do-PAST NEG-be-NEG

'Su marido, antes de ir al monte a cazar, le había contado la arepa de yuca, por eso no podía dar ni uno'. ELAR 1535:0712

- (17) kwaesapa e-anini-wa-nia e-a-pe-**shawiya**-ibo
 guiso_yucca EPEN-aseñar-?-ASENTAR EPEN-hacer-CMPL/TODO- **HACER&IR** -SIGNIF
 'El guiso de yuca se quedaron (con sus ollas) y nosotros dejamos todo (el guiso de yuca), y fuimos'. ELAR 603:227

El morfema también aparece en el contexto del tablero de relatos de movimiento asociado de Vuillermet (2013), en un contexto que fue diseñado específicamente para provocar posteriores morfemas de movimiento asociados. Esto puede verse en (18) que corresponde a la imagen proporcionada en la Figura 1.

- (18) po-jaena-ni=tsio wada wane todi nae
 ir-comenzar-ASENTAR/PROG=mientras 3SG.GEN esposa hijo con
 kwae-**shawiya**-ta-ni
 avisar-**HACER&IR**-3A-ASENTAR/PROG

'Está comenzando su viaje, y avisa a su esposa e hijo antes de ir.'
 (Vuilleret 2013: foto 2, Chanito Matawa)



Figura 1. Foto 2 del guion gráfico ‘Yendo a cazar’ de Vuillermet y Desnoyers (2013).

9. e- -wiki ‘moviendo {P}’

Todos los morfemas estudiados anteriormente expresan el movimiento del sujeto {A, S} participante de la cláusula. El araona también tiene al menos un morfema MA que expresa el movimiento del objeto {P}. Dos ejemplos del habla naturalista se proporcionan en (19) y (20). En (19) -wiki se refiere al movimiento del objeto de *piye*, que es un tapir.

- (19) ataishomo-a tsati metse piye-ti-**wiki**-ba-sha
 Tade-ERG flecha con tirar-IR&HACER-**YENDO**{P}-VIS-DISTP
 ‘Tade lo chumbió con flecha y después (el anta) se fue.’ ELAR0057:0010

En el siguiente ejemplo, -wiki se utiliza para expresar el movimiento de un niño que sigue caminando después de ser dirigido o enviado hacia su escuela.

- (20) pokwichi ewio ilo-(**w**)iki-ta-iba-sha jilika colegio
 entonces adelante mandar-**YENDO**{P}-3A-SIGNIF-DISTP libro colegio
 e-a-ta-ni po-bishaja detse
 EPEN-hacer.TR-3A-ASENTAR/PROG hacer-LIMIT DUAL

‘Después de que pasó eso, entonces, adelante, mandaron (a su hijo) al colegio, y estaban estudiando los dos.’ ELAR 0049:0312

El morfema también apareció en el *storyboard* basado en la obtención de Vuillermet y Desnoyers (2013). En el siguiente *-wiki* indica el movimiento de un capiwará después de que se le dispara. Esta imagen fue diseñada específicamente para obtener los marcadores de movimiento del objeto MA, y *-wiki* aparece en este contexto.

(21) datsio pisa-ta-ni betakata pisa-**wiki**-ta-ni=tso
 entonces cazar-3A-ASENTAR/PROG dos cazar-YENDO{p}-3A-ASENTAR=SEQjododo correr

‘Después él tiró a los dos, cuando los cazó, uno escapó.’ (Vuillermet 2013, oración 10, Chanito Matawa)



Figura 2. Foto 10 del guión gráfico ‘Yendo a cazar’ de Vuillermet y Desnoyers (2013).

10. *-nati* ‘venir, hacer e ir’

El morfema *-nati* parece indicar movimiento en distintas direcciones. Esto se puede ver en los ejemplos de (22) y (23).

(22) kwishilo tia-**nati**-bo-tsobale pa
 machete dar-**VENIR&HACER&IR**-REL-NECES REP
 ‘Él tuvo que venir a devolver el machete antes de regresar (dice).’
 ELAR 1535:0469

(23)	be-joda	patol	daniel	sobrino	do-nati-bo	ba-ja
	EPIS-ese	pastor	Daniel	sobrino	llevar-VENIR&HACER&IR-REL	VIS-PAS
	pomo	braziljo	pa	tsaba-ta-ja		
	REL-FOC	Brazil-LOC	REP	escuchar-3A-PAS		

‘Ese pastor que vino de Santa Cruz que llevó sobrino Oscar, él escuchó que estaba en Brasil.’

ELAR 1549:0277

11. Discusión y conclusión

Hasta ahora, la investigación sobre el araona ha corroborado parcialmente las breves afirmaciones descriptivas de Pitman (1980) sobre los marcadores MA, sin embargo, parece que faltan algunos detalles de esa fuente. Pitman describe a -ti como que necesariamente tiene un significado de “retorno”. Sin embargo, esto solo ocurre en ciertos contextos. La descripción de -shana como “un punto en el camino o cerca del camino” (Pitman, 1980, p.48) es algo poco claro, pero no es inconsistente con la descripción proporcionada aquí. Otras descripciones de Pitman parecen básicamente correctas, a pesar de que se proporcionan pocas pruebas. Sin embargo, -shawiya “do and go” y -wiki “going {P}” no se describen como marcadores MA. Sin embargo, los datos del habla naturalista y los *storyboards* proporcionan una clara evidencia de que lo son. En contraste, Emkow (2019), a pesar de presentar una gramática mucho más grande, no proporciona una descripción de la semántica del movimiento para ninguno de los morfemas descritos en este estudio, pero hace algunos comentarios sobre la semántica del camino de -ti y -jajo. El resto de los morfemas no se mencionan.

La descripción ofrecida aquí se plantea como una serie de lagunas. En primer lugar, el contenido aspectual de los marcadores MA requiere de una investigación futura, como, por ejemplo, si el evento principal es necesariamente puntual. En segundo lugar, es necesario realizar más investigaciones sobre las lagunas léxicas de estos morfemas y su interacción con el accionar de las raíces verbales (Tallman, 2018 para este número en Chácobo). En tercer lugar, aún no se sabe cuántos marcadores MA muestran la perseverancia del discurso y los fenómenos de eco. Se necesitan más datos del discurso naturalista para investigar esto. También es necesario realizar más investigaciones sobre posibles extensiones metafóricas de los eventos de movimiento expresados por los marcadores MA, un tema que estaba fuera del alcance de este documento. A pesar de esta laguna,

que se espera llenar con futuras investigaciones, la combinación de datos del habla naturalista y los *storyboards* ha dado como resultado una descripción más rica del sistema MA del lenguaje.

Bibliografía

Guillaume, A. (2008). *A grammar of Cavineña*. Berlin: Mouton de Gruyter.

Guillaume, A. (2009). Les suffixes verbaux de mouvement associé en cavineña. *Faits de Langue: Les Cahiers, 1*, 181-204.

Guillaume, A. (2012). Maropa (reyesano). En M. Crevels, & P. Muysken (Edits.), *Lenguas de Bolivia. Tomo II: Amazonia* (págs. 191-229). La Paz: Plural Editoriales.

Guillaume, A. (2016). Associated motion in South America: Typological and areal perspectives. *Linguistic Typology, 20*(1), 81-177.

Guillaume, A. (2016). Sistemas complejos de movimiento asociado en las lenguas akana y Pano: perspectivas descriptiva, tipológica e histórico-comparativa. *Amerindia*, 211-216.

Guillaume, A. (2017). Associated motion & associated posture in Tacana (Takanan family, Amazonian Bolivia). *Espace & événements : mouvement et posture associés*. Paris: Paris Chicago Center, 19-20 juin 2017.

Vuillermet, M. (2012). *A Grammar of Ese Ejja, A Takanan language of the Bolivian Amazon*. Lyon: PhD thesis, l'Université Lumière Lyon 2.

LA COMPOSICIÓN ADJETIVAL Y SUS PECULIARIDADES DENTRO DEL SISTEMA DEL QUECHUA DEL SUR DE BOLIVIA

Noemy Condori¹, Yovana Gabriel² & Gabriel A. Gallinate³

RESUMEN

El quechua del sur de Bolivia es una lengua aglutinante en peligro de extinción, que pertenece a la familia lingüística quechua. Existen varias instancias que demuestran que posee composición morfológica productiva, a pesar de que no se ha descrito en esta lengua. Identificamos varias posibilidades en las que sustantivos, verbos y adjetivos pueden combinarse para producir palabras complejas que, casi siempre, resultan en un adjetivo. En el presente documento, tomaremos la labor de describir las clases de compuestos concentrándonos en la composición a través de la incorporación y los compuestos N_1+N_2 . Comenzaremos explicando su morfología, sus significados y sus propiedades prosódicas gracias al aporte de hablantes de diferentes regiones. Al final, discutiremos la propuesta de escribir los compuestos ortográficamente unidos y también mencionaremos su productividad en el quechua actual.

Palabras clave: compuestos adjetivales, quechua del sur de Bolivia, morfología, morfosintaxis, prosodia.

¹ Noemy Condori Arias es hablante de quechua, lingüista y docente de esta lengua. Se concentra en el arte verbal y la lingüística quechua. Correo electrónico: noemy.arias18@gmail.com.

² Yovana Gabriel Aguilar es hablante de quechua del Norte de Potosí. Se desempeña como lingüista y docente de quechua. Estudia la estructura del quechua para producir materiales apropiados para esta lengua. Correo electrónico: yovanagabrielaquilar1@gmail.com.

³ Es lingüista y coordinador del Linguistics Summer School Bolivia. Sus intereses se relacionan con las lenguas amazónicas de Bolivia y el quechua boliviano dentro del campo de la fonética, fonología y morfología. Correo electrónico: gabrielgallinate.acd@gmail.com.

Abstract

Quechua spoken in southern Bolivia is an endangered agglutinative language which belongs to the Quechua linguistic family. Even though this topic has not been described in Quechua, there is plenty of evidence showing that the language contains a productive morphological composition. We identified several possibilities in which nouns, verbs and adjectives can be combined in order to produce more complex words which mostly result in an adjective. The goal of this paper is to describe the distinct types of compounds focusing on their composition through incorporation and N_1+N_2 compounds. We will start by explaining their morphology, meanings and prosodic properties using the information kindly provided by speakers of different regions. Finally, we will discuss a proposal to write such compounds as one orthographic unit, and we will also mention how productive this mechanism is in present day Quechua.

Keywords: adjectival compounds, Quechua spoken in southern Bolivia, morphology, morphosyntax, prosody.

0. Introducción

El quechua boliviano es una lengua hablada principalmente en los Andes de Bolivia (ver *Figura 1*), que tiene dos macro variantes: el *quechua del sur de Bolivia* (quh) y el *quechua del norte de Bolivia* (qul). El quechua boliviano es la lengua originaria con el mayor número de hablantes en Bolivia después del castellano. Según los datos del Instituto Nacional de Estadística (INE), en el censo nacional del año 2001, estas cifras alcanzan aproximadamente 2 293 980 de quechua hablantes. Sin embargo, la transmisión intergeneracional es cada vez más reducida, y el número de hablantes monolingües de las diferentes variantes disminuye gradualmente. En este sentido, es necesaria la descripción del quechua en sus diferentes niveles para coadyuvar en la documentación y revitalización de esta lengua.

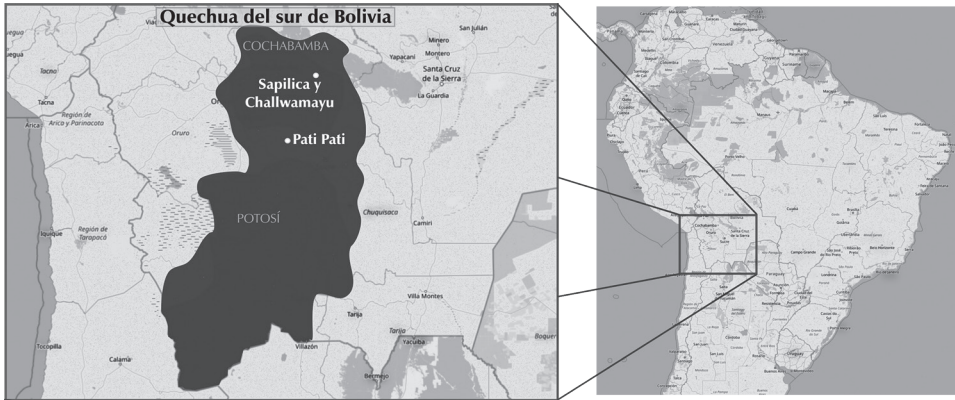


Figura 1. Mapa de ubicación del quechua del sur de Bolivia

Si bien autores como Plaza Martínez (2009), en el Tomo I de *Lenguas de Bolivia*, describen la morfología de sustantivos, verbos, pronombres y adjetivos, aún existen vacíos respecto a esta última clase en quechua. En efecto, los sintagmas adjetivales por su núcleo se clasifican en simples, de un solo lexema como *k'acha* 'bonito', y compuestos, sintagmas formados por dos raíces como *murumaki* 'manco'. Con base en la segunda clasificación, esta investigación está focalizada en describir la composición adjetival del quechua del sur de Bolivia en hablantes nativos.

1. Objetivos del presente estudio

La descripción de unidades compuestas en la lengua quechua ha sido mencionada en un conjunto de estudios (Zárate, 2012; Cole, 1985), concentrándose principalmente en la formación de estos elementos y sus restricciones. Muy poco se ha hablado acerca de las características sintácticas de las que se originaron y de su estructura prosódica. El panorama para el quechua del sur de Bolivia es aún más oscuro, pues no hay propuestas que aborden la temática de los compuestos.

En el quechua del sur de Bolivia, la mayoría de las palabras obtenidas por el proceso de composición (ya sea endocéntrica o exocéntrica) generan adjetivos. Ahora, un compuesto perteneciente a esta categoría gramatical no se produce a través de la misma fórmula. Ello se debe a que podemos tener múltiples opciones de combinación como *nombre+verbo*, *adjetivo+nombre*, *nombre+nombre* y *verbo+nombre*, por mencionar algunas.

Algo notable en el quechua del sur de Bolivia es que un tipo de compuesto resulta de la unión entre un nombre y un verbo, con un sustantivo formativo que sería el objeto directo del verbo en una construcción declarativa. Este mecanismo comprende varias características que nos llevan a hipotetizar que dichas formas son, de hecho, una sola palabra.

Para sustentar nuestra hipótesis, revisaremos la estructura morfológica de los compuestos adjetivales en esta lengua. Además, observaremos los significados que manifiestan y su estructura acentual culminativa como criterio de palabra. Por tanto, el presente documento busca describir las formas adjetivales compuestas que existen en el quechua del sur de Bolivia.

2. Metodología

El siguiente trabajo investigativo está enfocado en la descripción de las formas adjetivales compuestas del quechua del sur de Bolivia. Dos investigadoras en este proyecto son hablantes nativas de esta variante de quechua. Para la descripción de estos compuestos adjetivales, se trabajó con hablantes monolingües de tres comunidades⁴ diferentes del sur de Bolivia (véase *Figura 1*). La primera hablante de 54 años pertenece a la comunidad de Pati Pati, provincia Chayanta del departamento de Potosí. Por otro lado, cuatro de los participantes habitan

⁴ Agradecemos a los hablantes que participaron en este proyecto y que gentilmente nos proporcionaron la información necesaria para poder escribir este artículo.

en el municipio de Vacas del departamento de Cochabamba; dos de ellos son de la comunidad de Sapilica, de 60 y 63 años, y los dos últimos residen en la comunidad de Challwamay, con 52 y 55 años de edad. Nuestra recolección de datos fue llevada a cabo con base en los siguientes métodos de documentación lingüística.

2.1. Entrevista dinámica

La primera técnica empleada se denomina entrevista dinámica, de la que podemos dar esta cita para definirla: “Las entrevistas dinámicas involucran a dos o más participantes donde un participante hace preguntas relacionadas con las actividades culturales comunes de la lengua de la comunidad de hablantes de interés [...]. La idea básica de una entrevista dinámica es de provocar ciertas construcciones de interés, pero en un contexto a la vez ecológicamente válido” (Tallman, 2020, p. 18). Esta fue una técnica adecuada pues contamos con hablantes nativos entrenados en nuestro equipo para desempeñar la labor de entrevistadores.

Por lo tanto, este trabajo emplea este método de recolección de datos, puesto que, al ser nativos hablantes del quechua, mantuvimos una conversación natural con los participantes en la misma lengua originaria, con el fin de provocar que los hablantes produzcan las estructuras deseadas para el estudio de los adjetivos compuestos. Además, se entrenó a una de las participantes de la comunidad para crear un contexto de confianza en el que la conversación fluya de manera natural, pero direccionando la misma hacia un interés específico. Así mismo, se utilizó la grabación como instrumento de registro de las entrevistas dinámicas, además de una guía de preguntas abiertas referidas al tema de investigación para encontrar una mayor gama de posibilidades de tipos de adjetivos compuestos. Con este mismo sentido, se aplicó narraciones breves para situar a los hablantes en un contexto definido en el que se genera esta unidad gramatical, y, por otra parte, identificar otras situaciones comunicativas donde se use este tipo de adjetivos.

2.2. Elicitación

De acuerdo con Himmelmann (1998), la elicitación se define como un hecho comunicativo para investigar y documentar una lengua. En efecto, este método puede aplicarse con diferentes grados de control, contextualización, traducción y juicio.

En el presente estudio, empleamos la elicitación de una lista de 25 palabras que contenían los compuestos deseados por ser grabados en audio. Se pidió a los hablantes que repitieran tres veces cada ítem, esto con el fin de observar su morfología y realización prosódica. Realizamos las transcripciones y traducciones de los compuestos en estas grabaciones en Praat.

Así mismo, cabe dejar como nota aclaratoria que, para las transcripciones de los ejemplos en este documento, se usó un **alfabeto práctico** ligeramente distinto a la norma, con el propósito de que la escritura sea legible y comprensible para hablantes nativos, lingüistas, antropólogos y otros profesionales. El mismo cuenta de los siguientes caracteres: <a, ch, chh, ch', i, j, k, kh, k', l, ll, m, n, ñ, p, ph, p', q, qh, q', r, s, sh, t, th, t', u, w, y>. No empleamos <ch, k, p, t> luego de vocales en una misma sílaba, utilizamos los préstamos del castellano escritos donde aparecen en nuestras grabaciones y marcamos los acentos al final de palabra.

3. El adjetivo en quechua del sur de Bolivia

El quechua boliviano es una lengua aglutinante que agrega sufijos y enclíticos a una raíz. Su alineamiento sintáctico es de tipo nominativo-acusativo, y su orden de constituyentes ha sido descrito como SOV, aunque, en el habla natural, el mismo no es fijo y puede variar.

Podemos distinguir los siguientes tipos de clases de palabras en quechua del sur de Bolivia: sustantivos, verbos, adjetivos, adverbios, determinantes, numerales y demostrativos. Otros tipos de relaciones y casos gramaticales se marcan por medio de sufijos derivativos y flexivos. En este trabajo, nos concentraremos en la forma y las funciones del adjetivo, más precisamente las del adjetivo compuesto.

El adjetivo en quechua del sur de Bolivia es una categoría gramatical abierta e invariable en cuanto al género y número gramatical en función atributiva, puesto que no presenta morfemas flexivos de género ni número. Puede ubicarse tanto dentro como fuera de un sintagma nominal. Cuando se encuentra dentro de un sintagma nominal donde modifica directamente al sustantivo nuclear, el adjetivo se sitúa delante de este en función atributiva como en (1a). Por su parte, en función predicativa (verbal y no verbal), se deslinda del sintagma nominal al que alude y el adjetivo⁵ se presenta como núcleo de su propio sintagma como en (1b).

⁵ En función atributiva, el adjetivo puede pluralizarse si se refiere a varias entidades.

(1)

- a. **[[yana]_{ADJ}** [alqu]_N_{SN} ayña-sha-n.
 negro perro ladrar-PROG-3SG.NF
 ‘El perro negro está ladrando’.
- b. [jaqay qhari-s]_{SN} [ancha **[tullu-s.]_{ADJ}**]_{SADJ} ka-nku
 aquel hombre-PL muy flaco-PL ser-3PL.NF
 ‘Aquellos hombres son muy flacos’.

A este respecto, mientras un adjetivo califique a un sustantivo singular como en *jatun wasi* ‘casa grande’ o acompañe a un sustantivo plural como *jatun wasis* ‘casas grandes’, no se observará ninguna concordancia morfológica de número en el quechua del sur de Bolivia. Así mismo, los adjetivos se mantienen invariables frente a nombres femeninos y masculinos: *saqra warmi* ‘mala’ o *saqra qhari* ‘malo’.

A todo esto, existen oraciones donde el sujeto no está expresado por un nominal y esta función se debe desempeñar por un adjetivo que se introduce por un determinante, demostrativo o numeral, que es necesario para nominalizar al adjetivo. Entonces, el adjetivo puede servir como sujeto oracional haciendo referencia anafórica a un sustantivo previamente expresado en el discurso como en *chay jatun apampuway* ‘andá a traerme ese (pato) grande’.

A pesar de la aparición de radicales adjetivales del tipo que acabamos de ver, también podemos encontrar formas compuestas: *t’uru-uma* ‘tonto’ (*t’uru* ‘barro’+*uma* ‘cabeza’). Los mismos se obtienen a través de combinaciones de clases de palabras variadas. Los compuestos adjetivales serán el centro de discusión de este artículo por su riqueza combinatoria y rasgos particulares. En la siguiente sección, nos dedicaremos a describir las clases que encontramos en el quechua del sur de Bolivia, sus rasgos morfológicos, semánticos y prosódicos.

4. Composición adjetival en quechua

Se han realizado trabajos sobre la composición en otras lenguas de la familia quechua, entre ellos el trabajo de Zárate (2012) que discute las unidades compuestas N+N en el quechua Cuzco-Collao, y Cole (1985) que plantea que los compuestos N+N son el único proceso de composición en el quichua de imbabura. Pero poco o nada se ha descrito acerca del quechua del sur de Bolivia, donde podemos observar que las palabras compuestas pueden ser

nombres como en *qhariwarmi* ‘esposos, pareja’ o *tatamama* ‘padres’, o adjetivos como *wakañawi* ‘ojoso’.

Según Baker & Bobaljik (2002:28), “un compuesto es una palabra que contiene más de una raíz”. El concepto de los autores presupone que la composición tiene el potencial recursivo de contener dos, tres o más elementos composicionales, y su producto sería una *palabra*. Por su parte, Dixon (2010, p. 334) establece que la composición es “un proceso morfológico que enlaza dos raíces para formar un tema”. Este planteamiento es más restrictivo en cuanto a los constituyentes que forman un compuesto, pues se limita a dos radicales, y se usa el término *tema* en lugar de *palabra* para el elemento obtenido por este proceso morfológico.

En el quechua del sur de Bolivia, los elementos compuestos adjetivales están formados por *dos raíces* o *una raíz* y *un tema* que se convierten en una *palabra* prosódica y morfológicamente hablando. En esta categoría morfológica en el quechua del sur de Bolivia, podemos identificar las siguientes características para tomar en cuenta:

- a. Está formada por dos raíces, o una raíz y un tema.
- b. El núcleo es el componente de la derecha en los tipos endocéntricos.
- c. Forman una unidad prosódica con una sílaba prominente culminativa en el núcleo.
- d. Pueden ser exocéntricos o endocéntricos en su significado.
- e. Algunos tipos son sensitivos a recibir morfemas derivativos o flexivos.

Esos rasgos coinciden con algunos de los diez que Lieber & Štekauer (2009) listan como potenciales propiedades de los compuestos en un marco tipológico. En nuestro caso, sin embargo, nos ocuparemos de establecer las características de (a) a (e) expuestas arriba. Esto porque la lista que los autores proponen viene con la advertencia de no ser un universal translingüístico.

En este escrito, emplearemos el término “compuesto adjetival” para referirnos a aquellos temas obtenidos a partir de la combinación de *verbo+nombre*, *nombre+nombre*, *nombre+verbo* y *adjetivo+nombre*, pues este proceso genera adjetivos. Tampoco es posible hablar de sintagmas donde estos elementos aparecen separados con relaciones de dependencia. En su lugar, los concebimos como una unidad compleja ilustrando su gramaticalidad con respecto al significado con el siguiente caso:

(2)

- a. [rumisunqu]_{ADJ} 'insensible'
 b. *[rumi_N sunqu_N]_{SN} *'el corazón que es de piedra'

Observamos que la primera interpretación es gramatical, pero la segunda no lo es en este contexto, a menos que nos estemos refiriendo, de hecho, a un corazón que es de piedra. En (2a), la combinación *nombre+nombre* que genera un adjetivo es adecuada para el significado composicional de 'insensible', que puede servir como atributo. En cambio, el ejemplo de (2b) nos muestra que un sintagma nominal donde el sustantivo *rumi* modifica al otro sustantivo *sunqu* es agramatical, ya que no cumple la función de adjetivo, y su significado no es composicional, sino sintagmático.

Bajo estas premisas y de acuerdo con nuestro análisis, pasaremos a explicar la estructura morfológica de los compuestos adjetivales en quechua con las combinaciones: N+V y N+N.

4.1. Compuestos N+V, ¿un caso de incorporación?

La primera clase de compuesto adjetival en el quechua del sur de Bolivia que atenderemos es la que se forma a partir de un nombre y un verbo que denotan que un individuo tiene el hábito de hacer algo. Es un caso muy singular y resaltante a la vista del lingüista, pues estos compuestos presentan características que, por un lado, los asemejan al proceso de *composición* propiamente dicho y, por otro, a la *incorporación*. Por ese motivo, en una primera instancia, revisaremos por qué estos compuestos son mejor analizados como adjetivos que se producen a partir de la composición de un sustantivo incorporado a un verbo transitivo. Luego, especificaremos sus relaciones de dependencia interna, los significados que manifiesta y su prosodia. Al final de la sección, abogaremos por una escritura de la palabra unida con base en los criterios que vayamos desarrollando.

4.1.1. La incorporación no canónica en quechua del sur de Bolivia

La incorporación, en términos de Mithun (1984), se define como el proceso por el cual un verbo se combina con un sustantivo para generar un nuevo verbo. Además, el sustantivo en un tipo de composición N+V es el objeto directo que se añade previamente al verbo transitivo para formar una sola unidad gramatical. Los ejemplos en (3) muestran compuestos incorporados donde el elemento de la izquierda es lo que sería el objeto directo en una construcción declarativa, y el elemento de la derecha es el verbo transitivo.

(3)

- a. warmi + suwa → *warmisuwa* ‘roba mujeres’
- b. runa + mikhu → *runamikhu* ‘canibal,’
- c. yawar + ch’unqa → *yawarch’unqa* ‘vividor (chupasangre)’
- d. wasa + q’uñi -chi → *wasaq’uñichi* ~ *wasaq’unchi* ‘calienta espaldas’
- e. qhari + waqa -chi → *qhariwaqachi* ‘la que hace llorar hombres’

(3a) y (3b) nos muestran verbos transitivos que están en su forma base, mientras que (3c) y (3d) presentan verbos base intransitivos que, al aumentarles el sufijo causativo *-chi*, aumentan su valencia y equivalen a un verbo transitivo. Se pueden comparar las estructuras morfológicas de un compuesto producido con un verbo transitivo y otro con un verbo transitivizado en *Figura 2*.

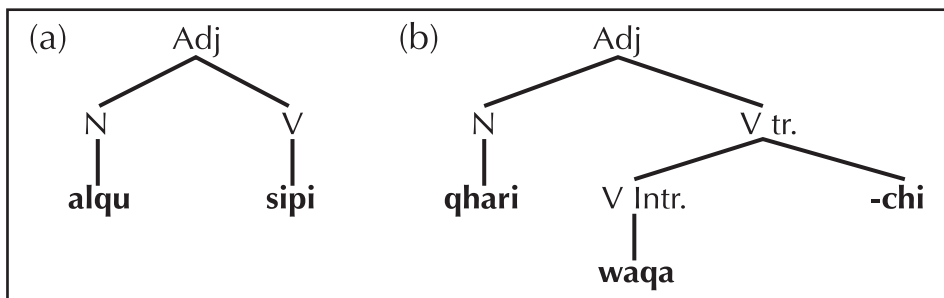


Figura 2. Árboles morfológicos de *alquipsi* ‘ahorca perros’ y *qhariwaqachi* ‘la que hace llorar hombres’

Una raíz nominal y una verbal transitiva poseen una estructura composicional equitativa con (a) de la *Figura 2*. Por su parte, un nominal no puede combinarse con un verbo intransitivo (V intr.), por lo que (b) muestra un proceso previo de aumento de valencia por medio del causativo *-chi*, que se añade directamente a la raíz verbal *waqa* como marca de dependencia. Una vez que el nudo para un verbo transitivo (V tr.) es completado, la composición toma lugar y un nuevo tema adjetival es formado.

Nótese que las formas **alquipsiy* o **qhariwaqachiy* donde el sufijo infinitivizador *-y* está presente no son gramaticales en el quechua del sur de Bolivia. Ello

se debe a que los verbos en quechua, al ser ligados/dependientes, tienden a aparecer siempre con un morfema, que es -y por defecto. Pero, al contar ya con otro morfema (una raíz nominal en estas circunstancias) que se añade al verbo, no se necesita un sufijo extra porque el nominal se liga al verbo, satisfaciendo el espacio de dependencia por defecto. De hecho, es esta particularidad la que hace que los compuestos N+V sean una rareza dentro del sistema de adición de morfemas (sufijo y enclíticos) hacia la derecha del quechua, puesto que la incorporación del nombre temático a la izquierda de la raíz verbal es el único proceso que actúa como prefijación dentro de todo el sistema.

4.1.2. Constituyentes morfosintácticos

A pesar de los rasgos claros de incorporación que vimos hasta ahora, hay algo en estas palabras que no concuerda con la forma prototípica de la incorporación. El producto del proceso de incorporación debería ser un verbo complejo (Mithun, 1984; Rosen, 1989), mas, en los ejemplos en (3), todos los compuestos son adjetivos. Entonces, ¿por qué consideramos estas unidades como compuestos obtenidos a través de incorporación?

La respuesta parece estar en el carácter morfosintáctico de la estructura interna de los compuestos de tipo N+V que siempre compromete a un sustantivo que corresponde al objeto temático del verbo transitivo o transitivizado con el que se amalgama. La única diferencia con la incorporación canónica es que, en este caso en particular, los resultantes son adjetivos en lugar de verbos complejos. Observemos los ejemplos en (4) para atestiguar su función adjetiva.

- (4) *maychhika=chus* *piru* *ka-nku=pis* [[**warmisuwa-s**]_{ADJ}
 cuántos=DUB pero ser-3PL.NF=ADI **roba.mujeres-PL**
lluqalla-s=qa]_{SN} a.
 muchacho-PL=TOP pues

‘¡Pero cuántos hombres ladrones de mujeres habrán también, pues!’.
 (Claudina)

En (4) vemos que el adjetivo *warmisuwa* modifica al nombre *lluqalla*, pues la posición a la izquierda de los sustantivos en sintagmas nominales en quechua es ocupada por adjetivos. Uno podría argumentar que estos compuestos son, de hecho, verbos que funcionan dentro del dominio de una cláusula relativa adjetiva. Sin embargo, también pueden ser usados como vocativos, lo que nos

da más indicios de que se trata de palabras con rasgos más adjetivales que verbales.

Tal como ocurre con los adjetivos simples, los compuestos adjetivales de tipo N+V pueden actuar como el sujeto o agente en un enunciado: *kusá chay warmich'allpa wañurpán* 'qué bien que ese golpea mujeres se ha muerto'. Estas cuestiones aún quedan por ser totalmente aclaradas con un corpus más amplio y con experimentos y test de constitución morfológica y sintáctica para definir sus funciones, pero nosotros nos apegamos a nuestro análisis, tratando a estas palabras como adjetivos.

4.1.3. Significado general

Los compuestos adjetivales en quechua N+V son de carácter endocéntrico, en cuanto a su significado se refiere; es decir, la semántica del compuesto se genera de ambos componentes. Esto se explica debido a la incorporación de un nombre a un verbo; se propicia que este se constituya en una sola palabra de la que emana el significado del compuesto adjetival. En el caso de *warmisuwa* 'ladrón de/roba mujeres', el verbo aporta el significado de qué se hace (en este ejemplo robar), y el sustantivo, el de qué se roba. Pero el componente nuclear de estas palabras es siempre el miembro de la derecha, el verbo, lo cual implica que el sentido del nuevo tema sea dado en gran medida por la raíz verbal.

Además, *warmisuwa* expresa una cualidad de un individuo, al que se le atribuye el adjetivo por la habitualidad con la que ejecuta una acción. Así, por ejemplo, este calificativo caracteriza a un hombre que tiene la costumbre de robar mujeres constantemente para tomarlas como pareja, y es conocido por ello.

Por otro lado, algunos de los compuestos adjetivales presentan un significado polisémico; es decir, un mismo término presenta una variación de conceptualizaciones, mejor comprendidas dentro de un contexto específico. En el caso de los compuestos N+V, algunos de estos pueden tener un significado literal y otro más subjetivo (exocéntrico), tal es el caso del vocablo quechua *runamikhu*. Un primer sentido de *runamikhu* alude a una persona que tiene el hábito de comer personas, un caníbal, pero también puede tener una lectura connotativa. A este respecto, el siguiente enunciado declarativo en (5) corrobora el significado literal del adjetivo:

- (5) *unaypacha*, ***runamikhu*** *ayllu-s* *ka-q* *ka-nku*.
 antiguamente **caníbal** pueblo-PL ser-HAB ser-3PL.NF
 ‘En la antigüedad, había pueblos caníbales.’

Por otra parte, *runamikhu* posee una segunda conceptualización más subjetiva en (6).

- (6) *ay!* *Jacinto* *wañu-pu-sqa*. *chay* ***runamikhu*** *layqa=chá*
ay *Jacinto* *morir-MAL-MIR* *ese* **caníbal** *brujo=CONJ*
mikhu-yka-kapu-n *á*.
comer-TRANS-CMPL.BEN-3SG.NF *pues*
 ‘¡Ay! El jacinto habíá fallecido. Ese brujo come gente será se lo ha comido, pues.’

En este ejemplo, el concepto de *runamikhu* no hace referencia al hecho de que el brujo haya comido a Jacinto, sino al hecho de que, a través de la brujería, haya provocado la muerte del sujeto.

4.1.4. Prosodia de los compuestos N+V

Una característica que estos compuestos presentan con respecto al nivel prosódico es la culminatividad acentual. Una unidad del tipo composicional N+V en quechua contiene una sílaba más prominente con respecto a su tono; es decir, solo tiene un acento a pesar de formarse por dos temas. Al observar las mediciones del tono fonético para compuestos en *Figura 3*, podemos constatar que la antepenúltima sílaba, que es la acentuada, tiene el tono más alto, una intensidad alta y una duración vocálica que puede ser más larga que las demás.

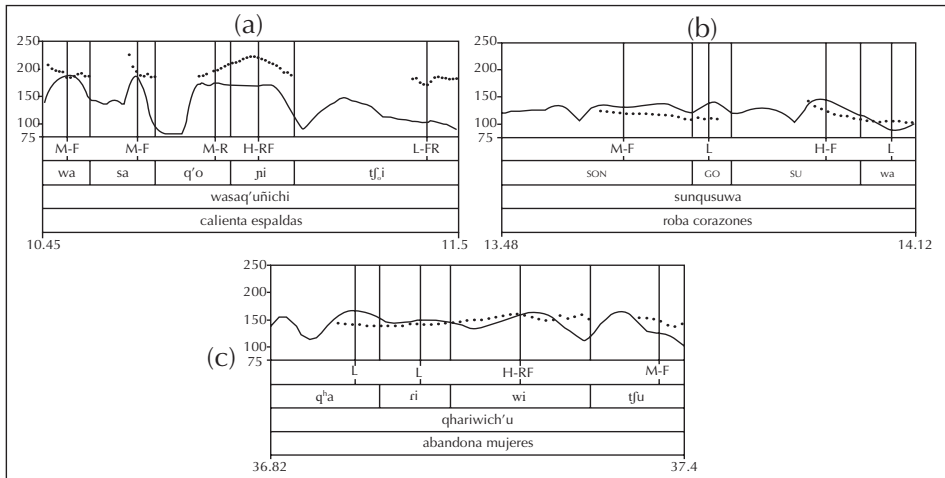


Figura 3. Tono e intensidad de compuestos adjetivales N+V. El ítem (a) *wasaq'ũnichi* corresponde a hablante mujer y (b) *sunqusuwa* y (c) *qhariwich'u* corresponden a hablantes varones. Fuente: elaboración propia.

La escala para el tono fue ajustada a 250 hercios y la intensidad a 100 decibeles para todas nuestras grabaciones. En (a) y (c) dentro de la figura, vemos que las sílabas acentuadas contienen un tono alto H y ascendente R, mientras que (b) porta un tono alto H y descendente F. La relación con las demás sílabas que postulamos como inacentuadas es clara, pues tenemos medidas medias M y bajas L, pero no altas H. Todo eso nos lleva a pensar que estos compuestos se materializan en una sola palabra prosódica porque no tenemos dos sílabas con tono alto como lo sería **súnqusúwa*. El hecho de que todo el elemento tenga solo un acento prominente es una evidencia más de que debe considerarse una palabra indivisible.

4.1.5. Excepciones de los compuestos N+V

De acuerdo con la formación de los compuestos N+V, se había afirmado con anterioridad que de esta estructura resulta un adjetivo; sin embargo, existen algunas excepciones en las que, a partir del mismo proceso, se origina un sustantivo. Tal es el caso de los términos que se emplean para designar nombres a platos propios de la cultura quechua. Por ejemplo, *jawaspiqtu*, en el que *jawas* es 'haba' y *piqtu* es la raíz verbal de *piqtuy* 'mezclar' y como producto dan

el sustantivo ‘mezcla de habas’. Cabe aclarar que *jawas* puede ser sustituido por otro componente de la misma categoría dentro del campo semántico de alimentos, como en *ch’uñupiqtu*, ya que *piqtu* se constituye como el núcleo de la palabra y el otro componente solo especifica información del mismo. Y lo mismo sucede con los siguientes compuestos:

(7) <i>jawaspiqtu</i>	‘mezcla de habas’	<i>kinuwaphiri</i>	‘phiri de quinua’
<i>triguch’aqi</i>	‘ch’aqi de trigo’	<i>khuchikanka</i>	‘chicharrón’
<i>ch’uñuphuti</i>	‘rebosado de chuño’	<i>cebollaq’allu</i>	‘ensalada de cebolla’
<i>saralawa</i>	‘lawa de maíz’	<i>runtuwayk’u</i>	‘huevo pasado’
<i>trigup’aki</i>	‘sopa de trigo partido’	<i>arvejamut’i</i>	‘mote de arveja’
<i>sarajank’a</i>	‘tostado de maíz’	<i>arrozlaq’a</i>	‘arroz batido’

Asimismo, pudimos identificar dos sustantivos compuestos por el proceso de incorporación que corresponden a los términos *qharimunachi* ‘amuleto para enamorar a un hombre’ y *warmimunachi* ‘amuleto para enamorar a una mujer’. Lo notable de esos casos, además de que son nominales, es que están formados por un nombre, un verbo transitivo y el sufijo *-chi*. Este tipo de aumento de valencia en el verbo transitivo *muna(-y)* ‘querer’ puede ser mejor tratado como un aplicativo que aumenta un argumento.

En esta sección, revisamos la estructura de los compuestos adjetivales N+V en el quechua del sur de Bolivia. Se constató que están formados a partir del proceso de incorporación, pero que no generan verbos complejos, sino adjetivos que tienen una estructura morfológica que los asemejan a los compuestos y relaciones sintácticas que las vinculan con unidades incorporadas. De la misma manera, establecimos que se usan para designar a personas que son conocidas por hacer una acción habitualmente, y que sus rasgos prosódicos nos indican que estos compuestos incorporados se tratan de una sola unidad, que se recomienda escribir juntos. Ahora, pasaremos a tratar otro tipo de composición que se mantiene dentro de los márgenes de la composición tradicional.

4.2. Composición N+N

El segundo tipo de composición adjetival es el que se forma a partir de N_1+N_2 (nombre+nombre), en el que el primer lexema N_1 es invariable, ya que no permite ninguna alteración y donde N_2 es el núcleo del compuesto. Así mismo, el sustantivo de la izquierda pierde sus cualidades nominativas y se subordina al segundo sustantivo que es el núcleo de la composición. La formación de este compuesto genera un nuevo adjetivo visible en (8).

(8)

- | | | | | |
|----|----------------|---|--------------------|--------------------|
| a. | llakiy + uya | → | <i>llakiyuya</i> | ‘agobiado, triste’ |
| b. | burru + uya | → | <i>burru-uya</i> | ‘sinvergüenza’ |
| c. | ch’aki + sunqu | → | <i>ch’akisunqu</i> | ‘sobrio’ |
| d. | aqha + wijsa | → | <i>aqhawijsa</i> | ‘borracho’ |

A pesar de las relaciones aparentemente dependientes, no podemos establecer que N_1 y N_2 pertenecen a dos jerarquías distintas, pues estamos ante un proceso de composición morfológica más que sintáctica como en §4.1. Podemos observar la equidad de niveles en *Figura 4* donde ambos nombres tienen el mismo nivel.

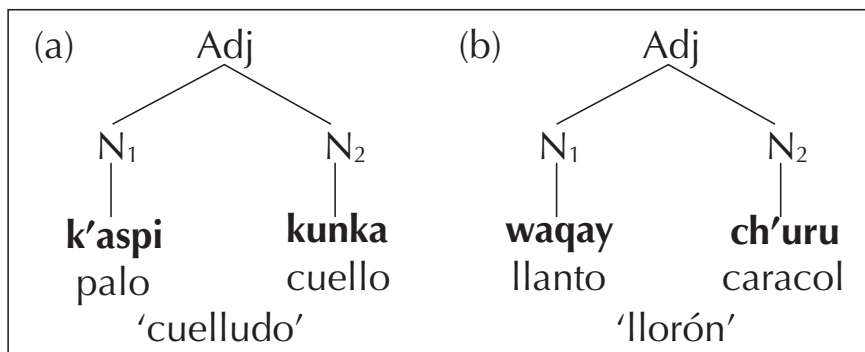


Figura 4. Estructura arbórea de *k'aspikunka* ‘cuelludo’ y *waqaych'uru* ‘llorón’

Nótese que el elemento (b) está compuesto por *waqay* ‘llanto, llorar’ que puede ser tanto un tema nominal como un verbo en infinitivo. En esta interpretación, asumimos que *waqay* es un nominal pues el sufijo -y siempre nominaliza las raíces verbales en quechua del sur de Bolivia.

4.2.1. El significado del compuesto adjetival N_1+N_2

A diferencia del compuesto N+V, el significado de la composición adjetival N_1+N_2 es mucho más variado. Por una parte, se caracteriza por ser, en cuanto al núcleo, endocéntrico o exocéntrico, por otra parte, desde una perspectiva más pragmática, metafórica, y algunos compuestos aparecen con un significado polisémico.

Los compuestos adjetivales en quechua, a partir de su núcleo, se clasifican en endocéntricos y exocéntricos. En relación con los primeros, estos presentan el núcleo dentro del mismo elemento; además su significado estará motivado por uno o los dos elementos del adjetivo compuesto. Como el caso de *qhuñasinqa* ‘mocos’, *qhuña* ‘moco’ y *sinqa* ‘nariz’, en el que el componente de la derecha es el núcleo del compuesto, en este caso, *sinqa* y *qhuña* aporta a la información del mismo. Además, los elementos *qhuña* y *sinqa* están estrechamente relacionados, ya que *qhuña* solo puede ser reemplazado por otras sustancias que segrega la nariz.

Por otro lado, los compuestos exocéntricos se caracterizan, primero, debido a que carecen de un núcleo dentro del mismo sintagma. Segundo, porque el significado de este no está motivado por ninguno de los elementos que lo conforman, sino que se generan por lecturas externas. Así, por ejemplo, los componentes de *khurusiki* ‘inquieto’ en su sentido literal significan *khuru* ‘gusano’ y *siki* ‘trasero’; sin embargo, el significado de este compuesto es ‘inquieto’, lo cual nos indica que su contenido semántico no se origina de la totalidad en ninguno de sus lexemas. Más bien, el significado de los compuestos nace motivado por la comparación de los rasgos característicos y personales del sujeto con un elemento de la naturaleza. En este sentido, el significado inquieto se produce a partir de la comparación con el movimiento propio que realiza el gusano.

Lo anterior se evidencia a través de la siguiente cita: “En el Quechua se metafórica en función de la semejanza de las propiedades de las cosas, seres u objetos. Estos pueden pertenecer al mundo real o imaginario” (Villafán & Olórtegui, 2016, p. 313). Esto mismo sucede para los compuestos adjetivales, su significado está motivado por la comparación entre rasgos distintivos de una persona en relación a los de los animales, objetos u otros seres vivos del entorno en el que viven los hablantes. Otros ejemplos del mismo caso son:

(9)

- a. *ch’askañawi* ‘ojos de estrella’
- b. *fusilsinqa* ‘nariz respingada’

Por último, en el tipo de compuesto adjetival N+N, también identificamos términos con significado polisémico como se observa en (10):

(10)

a. *pikichaki* 'veloz' o 'pies pequeños'b. *burrulinri* 'testarudo' u 'orejón'

En estos ejemplos, podemos resaltar que ambas composiciones tienen más de una conceptualización, tomando en cuenta diferentes rasgos de un mismo animal. En (10a), *pikichaki* [*piki* 'pulga' + *chaki* 'pie'] en su sentido 'persona veloz' hace referencia a la velocidad del movimiento de la pulga; por otra parte, *pikichaki* como 'persona de pies pequeños' alude al tamaño de la pulga para caracterizar el sustantivo *chaki*. Esto mismo sucede con el ejemplo (10b).

4.2.2. Prosodia

El acento en los compuestos adjetivales con forma N_1+N_2 es similar al de los compuestos incorporados. Solo hay una sílaba prominente que porta el acento y sus correlatos son un tono alto, intensidad elevada y duración mayor en la vocal. Basta con observar la *Figura 5* para constatar lo previamente dicho.

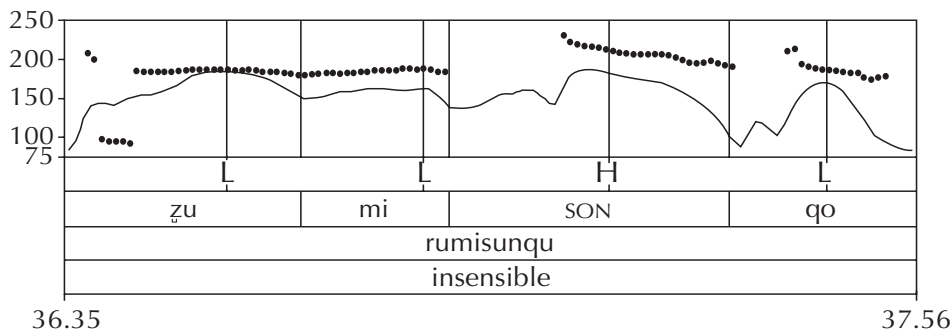


Figura 5. Tono e intensidad de *rumisunqu* 'insensible' pronunciado por una mujer

Esta ilustración dice mucho de cuáles son las propiedades acentuales de los compuestos en quechua. El núcleo del compuesto recibe el acento con el mismo patrón general que los elementos simples, en la antepenúltima sílaba. En compuestos N_1+N_2 , solo N_2 tiene el acento, mientras que N_1 no es dependiente prosódicamente, lo cual nos lleva a ratificar nuestra propuesta de escribir los compuestos como una sola palabra.

4.3. Otros tipos de composición

Existen clases de palabras compuestas que presentan casos más opacos para definir si atraviesan por el proceso de composición o si ocurren como palabras distintas con relaciones sintácticas que las vinculan. Es por eso que procederemos a resaltar sus características más importantes con respecto a qué componentes tienen, además de cuáles son sus núcleos y sus significados.

4.3.1. Composición Adj+N

Se tratan de términos con categoría adjetiva que indican características físicas propias a una persona, donde la característica es aportada por el adjetivo y lo caracterizado se abstrae del léxico referido a las partes del cuerpo u objetos. Estos se formulan bajo la regla [Adj+N]N que, coincidentemente, es la misma estructura de un sintagma nominal que contiene un adjetivo y un sustantivo $[[\text{Adj}]_{\text{SADJ}}, [\text{N}]]_{\text{SN}}$. En ambos casos, el núcleo es el nombre, lo que hace que la línea divisoria entre un compuesto y un sintagma no sea clara desde el plano morfosintáctico.

No obstante, el significado no es composicional como en (11), mientras que, en un sintagma, tanto adjetivos como nombres contribuyen a la semántica oracional.

(11)

a.	chutu + wasa	→	<i>chutuwas</i>	‘jorobado’
b.	muqu + wasa	→	<i>muquwas</i>	‘jorobado’
c.	mur	→	<i>murumaki</i>	‘manco’
d.	ch’ulla + maki	→	<i>ch’ullamaki</i>	‘manco’
e.	q’ara + uma	→	<i>q’ara-uma</i>	‘calvo’
f.	machu + aycha	→	<i>machu-aycha</i>	‘viejo’

Como ya mencionamos, el sustantivo o miembro de la derecha es el núcleo de estos compuestos, pero este no siempre designa el concepto básico de la nueva forma. En (11e), por ejemplo, el significado se desprende del núcleo *uma*, con lo cual decimos que es endocéntrico, mientras que, en (11f), la semántica de ‘viejo’ para *machu-aycha* no proviene del núcleo *aycha*, sino del dependiente *machu*. Ese tipo de lexicalización del significado nos ayuda a considerar que estos son compuestos y no un sintagma nominal.

4.3.2. Composición V+N

El último tipo de composición que se identificó tiene como elementos dentro de su estructura a un verbo seguido de un sustantivo, que resulta en un adjetivo que caracteriza la personalidad del sujeto. En cuanto al núcleo del compuesto, se puede constatar que este se ubica en el componente de la izquierda, además este es un verbo en su forma infinitiva como en (12). Esta es una excepción a la característica de que los núcleos son el formativo de la derecha.

(12)

- | | | | | |
|----|----------------|---|--------------------|------------|
| a. | puñuy + siki | → | <i>puñuysiki</i> | ‘dormilón’ |
| b. | kusiy + sunqu | → | <i>kusiysunqu</i> | ‘alegre’ |
| c. | pujllay + siki | → | <i>pujllaysiki</i> | ‘juguetón’ |

En estos ejemplos, se observa que el significado del compuesto es endocéntrico, puesto que la carga semántica del adjetivo es generada por uno de sus componentes. Así por ejemplo en (12a), el significado parte del verbo *puñuy* ‘dormir’, ya que este se relaciona más al significado final del compuesto. El núcleo tiende a aparecer como tema V + -y, pero el nombre se presenta en forma base.

A pesar de su presencia en el sistema de composición del quechua boliviano, esta clase de combinación es muy limitada por su baja frecuencia en aparición del léxico. De hecho, solo contamos con tres ítems en nuestro corpus que corresponden a compuestos V+N, por lo cual creemos que más indagación puede hacerse con el fin de buscar más palabras de este tipo.

5. Discusión

La reciente tradición escrita normalizada del quechua en Bolivia ha ignorado la reflexión acerca de cómo representar la composición. Cuando aparecen estos términos en la escritura, suelen ser graficados separadamente como *waqay ch’uru* ‘llorón’, pues son tratados como palabras en una línea sintagmática.

Pero al estudiar a profundidad este fenómeno, nos percatamos de que, en efecto, se tratan de unidades fusionadas e indivisibles que deberían representarse juntas a nivel escrito. Es más, la escritura de un compuesto junto ayuda a que el término sea aprendido como tal y que se asocie un significado

o significados concretos a ese elemento. Por tanto, y como lo hemos venido haciendo en este artículo, proponemos que los compuestos sean representados juntos para una consistencia entre lo que la descripción indica y lo que la práctica ortográfica implementa.

Al respecto, no obstante, surgen dificultades (como en toda lengua que intenta escribirse) con algunas unidades. Cada vez que un compuesto está conformado por un elemento a la izquierda que termina en vocal y el segundo elemento en la derecha inicia en consonante, un encuentro de vocales ocurre: *wallpauma* ‘de mente frágil’ o *burrupaya* ‘sinvergüenza’. Las opciones son usar un guión <-> entre ambos: *wallpa-uma* ‘de mente frágil’ o *burr-u-ya* ‘sinvergüenza’. Ocasionalmente, se puede escuchar una oclusiva glotal sorda entre ambas vocales [waʎpaʔuma]. Los demás compuestos pueden ser escritos juntos sin problema.

Otra consideración que surge al respecto de los compuestos concierne a si este tipo de proceso morfológico es productivo o si estamos ante una categoría formativa cerrada. En otras palabras, ¿el quechua del sur de Bolivia cuenta con un número limitado de compuestos o puede producir más términos? Los hallazgos sobre la composición adjetival nos permiten entrar en esta controversia con relación a la productividad de neologismos de forma natural, siguiendo la misma estructura de los compuestos en el habla natural. A este respecto, términos como *labomikhu* ‘persona con dientes de oro’ es un ejemplo de neologismo a través de mecanismos de composición N+V. Este último demuestra que, partiendo de la moda de ponerse dientes de oro, primero en el contexto urbano y más tarde en el área rural, los hablantes de la lengua quechua le dan un significado partiendo desde su propia realidad sociocultural. El significado intrínseco de *labumikhu*⁶ nace desde la lógica de creer que, por tener dientes de oro, uno es capaz de comer cualquier cosa, incluso clavos. Si este proceso morfológico no fuese productivo, el neologismo *labumikhu* no sería posible de crearse, lo cual nos lleva a tomar en cuenta que sí hay productividad siempre y cuando se cumplan los requisitos formales de estos elementos complejos. En efecto, la interculturalidad da paso al intercambio de nuevos términos de acuerdo con la necesidad de nombrar cosas del entorno, sucesos o fenómenos, por ello, es muy probable que los mismos puedan generar nuevos compuestos adjetivales utilizando nueva

6 La raíz *lavu* pertenece a la glosa ‘clavo’, una refonemización del castellano *clavo* en el quechua de Bolivia.

terminología, o en otros casos creando calificativos comparando a las personas con rasgos de objetos, animales, plantas u otros que serán parte de su nuevo contexto sociocomunicativo.

6. Conclusión

Como se pudo evidenciar en el análisis descriptivo de este trabajo de investigación, en el quechua del sur de Bolivia, los compuestos adjetivales tienen una estructura muy particular dependiendo de cada tipo de compuesto. Para determinar si la estructura de estas palabras se escribe junta o separada, a partir de la prosodia y la significación de estos compuestos, se llegó a las siguientes conclusiones.

Tomando en cuenta la morfología de los compuestos adjetivales, se los pudo clasificar en cuatro grupos: N+V, N_1+N_2 , Adj+N y V+N. La característica principal del primer tipo es la incorporación de un sustantivo a una raíz verbal por medio de una indexación que ocurre a la izquierda de la raíz verbal que lo asemeja a la prefijación. Además, su significado se abstrae a partir de acciones reiterativas o habituales realizadas por un individuo al cual se hace referencia. Seguidamente, la composición N_1+N_2 , se destaca por resaltar un rasgo de personalidad de alguien. En cuanto a su significado se refiere, encontramos lecturas más amplias, ya que encontramos términos endocéntricos y exocéntricos, algunos de estos con un significado metafórico y otros polisémico. Por otro lado, el compuesto adjetival Adj+N, caracteriza los rasgos físicos de un ser humano y su significado es plenamente endocéntrico. Por último, la estructura V+N determina la personalidad del sujeto modificado, y, respecto a su semántica, es de carácter endocéntrico, pero con el núcleo a la izquierda. Por su parte, la constitución morfológica de estas formas y sus rasgos prosódicos nos dan muchas pistas de que deben ser ortográficamente una unidad.

Para concluir, es preciso mencionar que la descripción de los adjetivos compuestos merece ser estudiada con mayor detalle, puesto que aún queda mucho por analizar en este tipo de compuestos del quechua del sur de Bolivia, como qué restricciones semánticas subyacen a cada clase o si funcionan como cláusulas relativas por lo menos en la composición por medio de incorporación. Además, es pertinente desarrollar métodos que permitan obtener datos de habla natural donde aparezcan estos términos. Todo esto nos servirá para que en el futuro esta lengua sea mejor comprendida y para que pueda ser enseñada y aprendida más eficazmente.

7. Lista de abreviaturas

3	3 ^{ra} persona
ADI	aditivo
ADJ	adjetivo
BEN	benefactivo
CMPL	completivo
CONJ	conjetural
DUB	dubitativo
MAL	malefactivo
MIR	mirativo
N	nombre
NF	no futuro
PROG	progresivo
SG	singular
PL	plural
TOP	topicalizador
TRANS	transformativo
V	verbo

Bibliografía

- Baker, M. C. & Bobaljik, J.D. (2002). *Introduction to Morphology*. Rutgers and McGill. Recuperado de: <https://instruct.uwo.ca/french/813b/Chapter3.pdf> (17.11.2020).
- Cole, P. (1985). *Imbabura Quechua*. North-Holland Publishing Company.
- Dixon, R.M.W. (2010). *Basic Linguistic Theory 1: Methodology*. Oxford, Oxford University Press.
- Himmelmann, N. P. (1998). Documentary and descriptive Linguistics. En *Linguistics* 36, 161-195.
- Lieber, R. & Štekauer, P. (2009). Introduction: status and definition of compounding. En *The Oxford handbook of compounding*, Lieber, Rochelle & Pavol Štekauer (eds.). Oxford: Oxford University Press.
- Mithun, M. (1984). The evolution of noun incorporation. En *Language* 60(4), 847-894. doi:10.2307/413800

- Plaza, P. (2009). Quechua. En *Lenguas de Bolivia. Tomo I. Ámbito Andino*, Crevels, M. & Muysken, P. (eds.), 215-284. Plural editores.
- Rosen, S. Th. (1989). Two Types of Noun Incorporation: A Lexical Analysis. En *Language*, 65(2), 294-317. doi:10.2307/415334
- Tallman, A. J.R. (*próximamente*). Documentación y descripción lingüística. En *Introducción a la Lingüística en el Contexto Boliviano*. Gladys Camacho-Rios & Gabriel A. Gallinate (eds.). Recuperado de: <https://universite-lyon2.academia.edu/AdamTallmanpdf>. (19.11.2020).
- Villafán, M. y Olórtegui, R. (2016). Fórmulas de metaforización en el quechua ancashino. En *Revista académica UNASAM*. Vol.3, nº4, 309-329.
- Zárate Pérez, A. (2012). Los compuestos N + N en quechua. Estructura y clasificación. En *UniverSOS* (9), 177-194.

FUNCIONES DEL SUFIJO *-NA* EN EL QUECHUA MONOLINGÜE DE QEWIÑA PAMPA¹¹

Oscar Rojas Villarroel²

RESUMEN

Este artículo basa su análisis en los datos recogidos del quechua monolingüe en la comunidad Qewiña Pampa del departamento de Cochabamba. Con base en el corpus de hablantes monolingües, pretende describir las funciones del sufijo polisémico *-na*, tomando como referencia el análisis existente sobre este sufijo. Asimismo, busca proponer un análisis lingüístico coherente relacionado a la práctica de la enseñanza y revitalización del quechua a partir del uso del quechua en su contexto de origen.

Palabras clave: quechua, variante del sureño, habla monolingüe, Qewiña Pampa, descripción lingüística, sufijo *-na*.

¹ Va un agradecimiento especial a la comisión Vanishing Languages and Cultural Heritage de la Academia Austriaca de Ciencias, a la Comunidad Qewiña Pampa, al Linguistic Summer School Bolivia, al congreso Rimarisun Perú 2020 y a todas las personas que han hecho posible que este trabajo se lleve a cabo.

² Lingüista, documentarista e investigador del quechua monolingüe de Cochabamba. Obtuvo su licenciatura en la carrera de Lingüística Aplicada a la Enseñanza de Lenguas de la Universidad Mayor de San Simón. Tiene un diplomado en Educación Universitaria del Posgrado de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Su área de estudio se enfoca en la documentación y descripción de la variante monolingüe del quechua boliviano.
Correo electrónico: os.rojas.94@gmail.com

Abstract

This article is based on the analysis of data gathered from monolingual Quechua speakers in the Qewiña Pampa community of the department of Cochabamba. Based on the corpus of these monolingual speakers, the article's main goal is to describe the functions of the polysemic *-na* suffix drawing on already existing analysis. Furthermore, it also seeks to propose a coherent linguistic analysis related to teaching practices and the revitalization of Quechua taking into account the use of the language in its original setting.

Keywords: Quechua, southern variant, monolingual speech, Qewiña Pampa, linguistic description, *-na* suffix.

0. Introducción

La lengua quechua tiene muchas variantes, desde el Ecuador pasando por Perú, Bolivia, el norte de Chile y Argentina. Sin embargo, no todas las variantes están bien estudiadas, aunque algunas sí en mayor grado que otras. Hablando específicamente del quechua boliviano del sur, las variantes rurales son las que menos han sido descritas, irónicamente son las variantes que presentan mayor riqueza y complejidad en sus estructuras.

Este artículo aporta a la incipiente descripción y análisis lingüístico de la lengua quechua; para ello, trabaja con los hablantes monolingües de la comunidad rural de Qewiña Pampa en la provincia Carrasco del departamento de Cochabamba. El corpus para el análisis ha sido obtenido de hablantes quechuas monolingües de la mencionada comunidad, precisamente para demostrar que la literatura existente sobre esta lengua no muestra un análisis completo. Una de las principales razones para estas carencias es que un gran número de análisis están basados en corpus de hablantes bilingües castellano-quechua de las regiones periurbanas. Por ello, gracias al corpus obtenido directamente de hablantes monolingües, se puede afirmar que el análisis es fidedigno a la lengua. En este artículo, se presenta un análisis de las funciones del sufijo recíproco *-na*. El análisis, respaldado con el habla monolingüe, desencadena seis funciones diferentes que se discutirán a lo largo de este trabajo, a partir de los siguientes objetivos:

- Describir las funciones del sufijo polisémico *-na* con base en el corpus de hablantes monolingües de la comunidad Qewiña Pampa de la Provincia Carrasco en el departamento de Cochabamba.
- Presentar un análisis empírico de cada una de las funciones del sufijo polisémico *-na*, tomando como referencia el análisis existente sobre este sufijo.
- Sugerir un análisis lingüístico coherente relacionado a la práctica de la enseñanza y revitalización del quechua, tomando en cuenta el uso en el contexto de origen del idioma.

1. El quechua del sur de Bolivia

El quechua del sur de Bolivia ocupa los departamentos de Cochabamba, Potosí, Chuquisaca, Oruro y una parte de Tarija. Esta variante es una de las dos principales variantes del quechua boliviano; la primera es el quechua de la región norte del departamento de La Paz.

1.1. Situación lingüística y geográfica

Este artículo analiza los datos recogidos del quechua monolingüe del departamento de Cochabamba, más específicamente del Conosur. Los mencionados datos fueron recogidos en la comunidad Qewiña Pampa del municipio de Pocona de la provincia José Carrasco del departamento de Cochabamba. Esta comunidad se ubica en la región fronteriza de los valles del departamento, a 102 km al este de la ciudad. En esta comunidad, el quechua es la lengua oficial utilizada para la comunicación cotidiana de los habitantes. La actividad económica de los hablantes se basa en la agricultura y la ganadería; en menor medida, cultivan hortalizas, verduras y granos. La comunidad de Qewiña Pampa cuenta con un centenar de habitantes de los cuales el 20% son monolingües quechuas. Cabe aclarar que en esta comunidad el castellano también está presente, sin embargo, esta lengua es utilizada en situaciones muy reducidas y con grupos de personas especialmente jóvenes, mientras que las personas monolingües son mayormente las de edad avanzada.

Qewiña Pampa se caracteriza principalmente por la producción y comercialización de la papa, principal producto de cultivo dada la elevación del terreno. Esta comunidad es descendiente de la práctica latifundista y del pongueaje del siglo XIX. Después de la abolición del pongueaje, y la reforma agraria de 1954, la servidumbre heredó las tierras que pertenecían a los “patrones”. Asimismo, algunos habitantes se establecieron en estas tierras adquiriendo propiedades, fruto de la migración y el comercio característicos de la primera mitad del siglo XX.

Entre las prácticas culturales que conserva esta comunidad, sobresale la “*q’uwa*” como ofrenda a la pachamama, la siembra tradicional con bueyes, el “*ayni*” como una forma de ayuda mutua, la observación de los fenómenos naturales como las nubes, el rocío, los insectos, las aves, el viento y los astros como el sol, las estrellas y la luna para medir el tiempo y predecir el clima, lluvia, heladas, vientos fuertes, etc. Esta comunidad también conserva las fiestas patronales y los feriados nacionales como herencia de los colonos y terratenientes.

1.2. El habla monolingüe de Qewiña Pampa

La comunidad de Qewiña Pampa está habitada principalmente por personas adultas y adultas mayores; la cantidad de niños es reducida y la de jóvenes aún más. Esta característica poblacional se debe a la migración de los jóvenes, quienes por razones de trabajo o estudio se trasladan a las ciudades o países extranjeros.

Otra característica de esta comunidad es que un gran número de habitantes, especialmente los adultos mayores, no sabe leer ni escribir. Esta situación se trató de mejorar con los programas de alfabetización del Gobierno, sin embargo, no se tiene pruebas de los resultados. Empero, las personas de la comunidad utilizan la lengua oralmente; esta forma de comunicación satisface todas las necesidades de la interacción cotidiana, en reuniones, conversaciones casuales, ferias y mercados, actividades agrícolas, etc., por ello, la lectoescritura no es primordial. Por otro lado, gracias a su pasado colonial, esta variante también presenta préstamos del castellano, arraigados y refonemizados al habla monolingüe, por ejemplo: *mesa* ['misa], *gallo* ['gaɬu], *silla* ['siɬa], *trabajay* [tra'baɬaj], *firmay* ['firmaj].

Para este artículo, los hablantes que participaron tienen edades entre 65 a 100 años; de estos, el 20% son hombres y 80% mujeres. Como se mencionó anteriormente, los hablantes monolingües son mayormente adultos mayores. La elección de este grupo de población se debe a que el habla monolingüe se caracteriza por el uso de léxico específico, por ejemplo, *paray*, *chhillchiy*, *garbay*, *iphuy*. Además, presenta estructuras mucho más complejas, semántica y morfológicamente, en comparación al habla bilingüe de la ciudad.

2. Metodología

2.1. Recolección de datos

Los datos se obtuvieron mediante un proceso de documentación, gracias a un convenio con el programa Lenguas en Riesgo y Herencia Cultural (VLACH) de la Academia Austriaca de Ciencias en Viena. Las entrevistas fueron grabadas en video, y archivadas para su posterior tratamiento y análisis en la academia auspiciadora. La documentación se focalizó en el registro del habla natural y espontánea de los monolingües. Las entrevistas se realizaron mediante un diálogo directo con las personas que accedieron a proporcionar los datos.

Un aspecto que merece resaltar del proceso de obtención de datos es que soy un nativo hablante de la misma comunidad. Esta situación de trabajar con los monolingües de mi comunidad ha mostrado ventajas y desventajas al momento de proceder con la obtención de los datos. Por un lado, mi situación ha sido ventajosa en cuanto al acceso a la comunidad y a las personas con quienes se llevó a cabo la documentación. Otra de las ventajas fue la facilidad en la interacción y diálogo con los entrevistados. Por último y no menos importante, influyó en el abordaje de los ejes temáticos de los diálogos; esto último ha sido

determinante para mantener una conversación fluida, lo que permitió obtener datos del habla natural y espontánea. Con respecto a las desventajas, la más sobresaliente es que, al compartir la variante de la lengua, cultura y prácticas tradicionales de la comunidad, se tiende, inconscientemente, a asumir como obvios o sobreentendidos algunos fenómenos lingüísticos de esta variante, y hechos o prácticas, característicos de la comunidad.

2.2. Participantes

El proceso de documentación se completó con la participación de 6 quechua hablantes monolingües. Este trabajo se realizó durante (4) meses, de abril a julio de 2020, en la comunidad de Qewiña Pampa.

Cuadro 1

Participantes de la documentación del quechua monolingüe de Qewiña Pampa

Nombre	Edad	Horas de grabación
Fortunata Villarroel Zapata	100	2h
Tereza Villarroel Ovando	64	2h, 25 min
Petrona Flores	86	6h 15min
Walter Herrera Trujillo	91	1h
Primitiva Herrera Trujillo	88	3h
Total horas de grabación		14

Fuente: Elaboración propia.

Los participantes del proceso de documentación se mostraron interesados y dispuestos a colaborar, con excepción de una persona, que no figura en la lista de participantes. La primera tarea del documentarista fue convencer a los hablantes del valor del habla monolingüe, puesto que la historia de la discriminación ha dejado marcas profundas en las personas de las culturas nativas. Posteriormente, se informó de la razón y el propósito de las grabaciones, y, con el consentimiento verbal de cada participante, se procedió con las entrevistas.

Los temas de conversación más recurrentes fueron las experiencias de vida, considerando que los entrevistados atravesaron por varios de los eventos históricos trascendentales del último siglo; es el caso de Fortunata Villarroel, nacida en octubre de 1920. Los ejes temáticos más recurrentes fueron los cambios sociales de cada época, el desarrollo del comercio y las actividades agrícolas.

El primer eje temático comprende, principalmente, el trabajo de servidumbre a los “*patrones*”, proceso de abolición del pongueaje, desintegración de las haciendas; este hecho trajo consigo innumerables consecuencias, por ejemplo, reducción de la crianza de camélidos, de la producción de lana y junto con ello la cesación gradual de la elaboración de tejidos para las vestimentas originarias *baita pollera*, *chumpi*, *punchu*, *corte pantalu*, así como la repartición de las tierras y posesiones de los patrones, y el desalojo de los mismos. Otro cambio social importante fue la implementación de los centros educativos en la comunidad, por ejemplo, Primitiva Herrera es una de las participantes que abordó con mucho detalle estos temas.

El segundo eje temático comprende el desarrollo y la expansión del comercio en las comunidades de la región. Walter Herrera y Fortunata Villarroel relataron los viajes de y hacia los centros de comercio transportando productos como el *muk’u* (harina de maíz diluida con saliva en forma de masa requerida para la elaboración de la chicha) y el *q’ichwa* (cuerda trenzada de vainas extraídas de las hojas de una planta espinosa llamada *qayara*, o de las hojas de una planta llamada *siwinqa*). Estos productos, hoy en día inexistentes, eran altamente comercializados y transportados de pueblo en pueblo en mulas o a pie durante varios días. Los mencionados productos, entre otros en menor cantidad, salían de esta comunidad mientras que otros como la sal y la parafina entraban principalmente de la región andina. Puesto que la comunidad de Qewiña pampa se encuentra sobre la carretera antigua, la primera que integraba el oriente y el occidente hasta la segunda mitad del siglo pasado, el desarrollo comercial e intercambio de productos entre los distintos pisos ecológicos han influido directamente en las actividades de la comunidad. Fue Petrona Flores quien relató estos temas, además, también nos enseñó a elaborar el tejido tradicional *away* y su respectiva revisión y seguimiento en el proceso.

El tercer eje temático comprende los cambios por los que atravesó la actividad agrícola desde el trabajo forzado en situación de semiesclavitud durante la época de las haciendas, pasando por la reforma agraria, emisión de títulos de propiedad hasta el avance en el cultivo de hortalizas y granos característicos, ahora, de esta región. Fortunata Villarroel y Primitiva Herrera relataron estos temas con nostalgia. Todos los mencionados ejes temáticos fueron abordados en función de las experiencias personales y familiares que cada participante ha experimentado a lo largo de su vida.

2.3. Análisis de datos

El proceso de documentación dio como resultado cerca de 20 horas de grabación en video de los cuales se procedió a seleccionar los registros que cumplieran ciertos parámetros, como el enfoque e iluminación de la imagen, interferencia de sonidos externos a la grabación, como el viento. Posteriormente, se trasladó el corpus al programa de análisis lingüístico ELAN para su desglose y análisis.

Como se mencionó anteriormente, los datos de la documentación serán analizados y depositados en la academia austriaca de ciencias VLACH; entonces, lo que se hizo para este análisis es una segmentación y transcripción del audio en tanto que el video será tratado directamente en VLACH. El proceso de segmentación inicia con la importación del video al programa ELAN, luego se procede a crear una plantilla de análisis. Una vez creada la plantilla, se procede a la creación de categorías de análisis como el habla, el lenguaje corporal, las expresiones faciales, etc. Luego se procede a crear *tiers* o niveles de segmentación (del habla) en función de la cantidad de personas que intervienen en la entrevista. El paso siguiente es proceder con la segmentación de cada intervención de los participantes en los *tiers* correspondientes. Finalmente, se utilizan las segmentaciones para transcribir el audio de los participantes.

El documento producto de la transcripción se lo exporta a un archivo Word o Excel para su posterior análisis, se observa el contexto de ocurrencia del sufijo en cuestión, la co-ocurrencia con otros sufijos.

Imagen 1

Ejemplo de segmentación y transcripción en ELAN

No	Type 1: Talk
	Interviewer
536	Mashka unaymantañá kaypi chay escuela? Kaypi karqapunichu manachu?
	Petrona F
537	unay karqa niñqqa. Papasuykipis kaypichá yacharqa peru á. peru má kaypichu kani nuqapis á wawilay.
	Interviewer
538	ah, puentepi
	Petrona F
539	karqa. Nuqa kayman qusayuy jamunaypaqqa, qusaypis kaypi yachasqá peroqa

Fuente: Programa de análisis lingüístico ELAN.

El programa de análisis ELAN es una herramienta que permite segmentar las intervenciones de los participantes en los registros; de la misma manera, permite crear plantillas de diferentes tipos para analizar no solamente el habla, sino también los gestos corporales y expresiones faciales. En este caso, solamente se analizó el habla de los participantes. Para ello, se empezó con la segmentación de los audios por participante, y posteriormente la transcripción de los segmentos previamente realizados.

El análisis del presente artículo ha sido llevado a cabo utilizando un alfabeto fonético práctico de esta variante del quechua, que difiere del alfabeto de la escritura normalizada del quechua (PROEIB, 2014). Este alfabeto está motivado y respeta el habla del monolingüe de Qewiña Pampa. Contiene los grafemas a, ch, chh, ch', i, j, k, kh, k', l, ll, m, n, ñ, p, ph, p', q, qh, q', r, s, t, th, t', u, w, y. Las principales diferencias entre los grafemas de la escritura normalizada y los del alfabeto práctico residen en las consonantes oclusivas posvocálicas, por ejemplo: *"/thatkiy/, /phuchka/, /lliklla/"* (Plaza, 2009, p. 225). En el alfabeto práctico, estas palabras se transcriben como */thaskiy/, /phushka/, /llijlla/*. Además, una característica particular es que, en la transcripción de esta variante, se marca los acentos del habla natural.

El uso de un alfabeto práctico está motivado por la coherencia y accesibilidad para con los monolingües de la comunidad de Qewiña Pampa y la viabilidad para el análisis lingüístico de esta variante del quechua sureño de Bolivia.

Cuadro 2

Quechua de la comunidad de Qewiña Pampa y Quechua normalizado académico

Quechua de la comunidad de Qewiña Pampa	Quechua normalizado académico
Mashka	Machkha
Nuqapis	Ñuqapis
Martinkuq awilusninchus imachá	Martinkup awichakunachus imachá
Nisharqa	Nichkarqa

Fuente: Elaboración propia.

3. Funciones del sufijo *-na*

El sufijo *-na*, en la variante monolingüe del quechua de Qewiña Pampa, tiene 6 funciones: (i) *nominalizador*, (ii) *hortativo*, (iii) *recíproco*, (iv) *obligación/necesidad*, (v) *purposivo* y (vi) *forma libre*. A continuación, se detalla cada función de manera más amplia.

3.1. Función I nominalizador

Esta función del sufijo *-na* deriva un sustantivo a partir de una base verbal. El tipo de sustantivo derivado se refiere normalmente a un instrumento que permite realizar la acción del verbo del cual deriva el sustantivo. Por ejemplo, (1) los sustantivos derivados *pichana* ‘escoba’, *phukuna* ‘soplador’ y *tipina* ‘instrumento para pelar el maíz seco’ tienen una función para realizar el verbo base.

(1)

- | | | |
|----|-----------------|-----------------|
| a. | <i>picha-y</i> | <i>picha-na</i> |
| | barrer-INF | barrer-NML |
| b. | <i>phuku-y</i> | <i>phuku-na</i> |
| | soplar-INF | soplar-NML |
| c. | <i>tipi-y</i> | <i>tipi-na</i> |
| | pelar(maíz)-INF | pelar(maíz)-NML |

Sin embargo, la derivación con el sufijo *-na* crea una ambigüedad semántica entre un sustantivo y una forma verbal flexionada en la primera persona plural del imperativo. Por ejemplo, en (2), el significado de las formas puede ser interpretado como una forma nominalizada del verbo o una forma del imperativo.

(2)

- | | | |
|----|----------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------|
| a. | <i>mikhu-na</i>
comer-NML
'comida' | <i>mikhu-na</i>
comer-HORT
'comeremos/comamos' |
| b. | <i>awa-na</i>
tejer-NML
'telar de tejido' | <i>awa-na</i>
tejer- HORT
'tejeremos/tejamos' |
| c. | <i>jayt'a-na</i>
patear-NML
'borde distal de cama' | <i>jayt'a-na</i>
patear-HORT
'patearemos/pateemos' |

Esta función de sufijo nominal o verbal se puede desambiguar en contextos más específicos como en (3):

(3)

- | | | | | |
|----|-------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------|--------------------------|-------------------------------------------------------------------------------|
| a. | <i>Mikhu-ná-(ta)</i>
comer-NML-AC
'he traído comida'. | <i>apa-mu-rqa-ni</i>
llevar-DIR-PAS-1SG.NF | | |
| b. | <i>Usqáy-(ta)</i>
rápido-AC
'¡comeremos rápido! | <i>mikhu-na!</i>
comer-HORT | <i>Auto</i>
automóvil | <i>saqi-rpari-wa-sun</i>
dejar-ADV-1OBJ-3SG.FUT
El bus nos va a dejar'. |

3.2. Función II hortativo/imperativo.1PL

Esta función del sufijo *-na* describe la semántica de la inflexión imperativa verbal de la primera persona del plural. Este uso del sufijo *-na*, dado que se trata de una derivación inflexional, no cambia la categoría de la palabra. En adición a la explicación de la función anterior sobre el uso generalizado de este sufijo como nominalizador, se marca con (*) la potencial forma que no aparece en la variante monolingüe de Qewiña Pampa, como en (4).

(4)

- a. *taki-na*
cantar-HORT
'cantemos' *canto, micrófono, canción
- b. *tusu-na*
bailar-HORT
'bailemos' *baile
- c. *urqhu-na*
sacar-HORT
'saquemos, extraigamos' *extractor
- d. *wichari-na*
subir-HORT
'subamos' *escalera, gradas
- e. *puñu-na*
dormir-HORT
'durmamos' *cama

3.3. Función III recíproco

La función recíprocal en esta variante se expresa a partir de las combinaciones *-naku, -nachi*; *-naku* se refiere a la acción de dos personas, realizada entre sí, mientras que *-nachi* se refiere a la acción mutua realizada por dos o más personas inducidas por el sujeto. En 5(a) la acción verbal *qaray* 'servir' se realiza mutuamente; en 5(b) la acción recíproca es realizada por el argumento externo (caballos) incitado por el sufijo causativo *-chi*.

(5)

- a. *qara-naku-sunchik* *ni-y.*
servir-REC-1PL.I.FUT decir-2SG.IMP
'Vamos a servirnos (comida) entre nosotros "di'.
- b. *gravé(-ta)* *maqa-na-chi-q* *ka-nchik.*
demasiado pelear-REC-CAUS-HAB ser.AUX-1PL.I.PAS
'Demasiado les hacíamos pelear (a los caballos)

Finalmente, el análisis del corpus de los hablantes de Qewiña Pampa plantea que la combinación *-naku*, *-nachi* también puede ser interrumpida con otros sufijos como *-ri*, *-yu*, *-rpa*.

<i>-naku</i>	<i>-nariku -nayuku</i>	<i>-narpaku</i>
<i>-nachi</i>	<i>-narichi -nayuchi</i>	<i>-narpachi</i>

Estos sufijos modifican la intención y/o significado de la frase, y requieren un análisis más profundo puesto que conllevan implicancias semánticas más complejas.

3.4. Función IV obligación/deber

Esta función del sufijo *-na* refleja una acción de obligación, deber, necesidad. Para desambiguar estos matices de la acción, se separó en (a) una acción pendiente y (b) una obligatoria. A esto se suma el contexto para esclarecer más la intención del enunciado. De esta manera, tenemos:

- (6) *-na* (un deber pendiente)
 - a. *alla-na-y ka-shan*
 cavar-Obl-1 ser-PROG
 ‘tengo que cavar’
 - b. *alla-na-y ka-rqa/ka-sha-rqa*
 cavar-Obl-1 ser-PAS/ser-PROG-PAS
 ‘tenía que cavar’
- (7) *-na* (una acción necesaria/obligatoria)
 - Papa-ta alla-na-y tiyan*
 papaAC cavar-Obl-1 deber
 ‘debo cavar papa’

3.5. Función V purposivo

La función purposiva del sufijo *-na* indica el propósito del objeto que refiere el verbo principal del enunciado. Cabe resaltar que para esta función del *-na* acompaña el sufijo benefactivo *-paq*.

(8)

- a. miju-na-y-paq apamu-ni comer-PR-1-BEN traer-1
‘traigo/ he traído para comer’
- b. Thami-na-n-paq chujchuka-ta maña-kamu-rqa
Cavar-PR-3-BEN picota-AC prestar-MOV-3.PAS
‘(Él) se prestó la picota para cavar’

3.6. Función VI forma libre, sustitutivo

Esta función libre del sufijo *-na* indica dos acciones principalmente. En la primera, reemplaza a un nombre. En la segunda, reemplaza a una raíz verbal

(9)

- a. *Na-man, Nicula-man lee-ri-y ni-spa jaywa-sqa*
FR-AL Nicolás-AL leer-INC-Inf decir-SUB dar-Pas.narr3
‘lee, diciendo le había dado a Nicolás’ (2020_07_28 Qewiña Pampa_Petrona Flores I12)
- b. *Na-pi, kay... Santa Cruzpi*
FR-Loc este Santa Cruz-Loc
En... aquí, en Santa Cruz (2020_07_28 Qewiña Pampa_Primitiva Herrera I34)
- c. *Achhay-pi na-lla-n-taq... tarpu-lla-n-taq*
Allí-Loc FR-Del.3-Adi sembrar-Del.3-Adi
Allí también (hace), también siembra (2020_07_28 Qewiña Pampa_Primitiva Herrera I17)

4. El sufijo *-na* en la literatura del quechua boliviano

Este sufijo también es descrito por Muysken (1989) y Plaza (2009). El sufijo *-na* aparece como un sufijo de obligación, nominalizador, imperativo y recíproco, sin embargo, con base en el análisis del habla monolingüe de la comunidad de Qewiña Pampa, se observó que además de estas funciones también presenta las funciones denominadas purposivo/subjuntivo y una forma libre/ sustitutivo.

En este artículo, se analizan dos nuevas funciones del sufijo *-na* a las descritas en la literatura de Muysken y Plaza. Por ejemplo, la función de obligación es descrita por Plaza como una función que “convierte los verbos en sustantivos; pero también agrega la necesidad de su realización” (2009, p. 278). Este mismo análisis se puede constatar en la variante monolingüe de Qewiña Pampa.

(10)

- a. *Chay-ta ñuqa-qa mana qunqa-ni-chu imayna-ta-chus tata-y mama-y*
 eso-ac yo-top no olvidar-1-neg cómo-ac-ign padre-1 mamá-1
ka-rqa chay jina-lla-taq ñuqa-pis ka-na-y tiya-n.
 ser-pas-3 eso comp-del-enf yo-adi ser-nml-1 estar-3

‘Eso yo no me olvido. Tal como era mi padre mi madre, así también yo tengo que ser.’ (Ilafaya & Plaza, 2000, pp.4 - 11)

Sin embargo, también se muestran las observaciones a la descripción de la función realizada por Muysken (1989), donde el ejemplo (a) es aceptado en situaciones muy reducidas, mientras que el ejemplo (c) es totalmente agramatical. Dentro de estos ejemplos, solamente el (b) es ampliamente aceptado y también aparece en el habla monolingüe de la comunidad de Qewiña Pampa.

(11)

- a. *riku-na-chi-ku-n-ku*
 see -REC-CAUS-REF-3-PL
 ‘they caused them to see each other’
- b. *riku-chi-na-ku-n-ku*
 see-CAUS-REC-REF-3-PL
 ‘they caused each other to see them’
- c. *riku-na-ku-chi-n-ku*
 see-REC-REF-CAU-3-PI
 they caused them to see each other (Muysken 1989: 636)

5. Discusión y relevancia en la revitalización del quechua boliviano

Una característica del sufijo *-na* que difiere en la variante monolingüe de Qewiña Pampa con respecto a la urbana es que no es completamente productivo, sobre todo no se combina con verbos impersonales, como *paray*, *wayray*, *rit'iy*, etc. Mientras, en contextos urbanos, se tiende a generalizar indiscriminadamente esta no-productividad del sufijo *-na*. Por ejemplo:

- rimay jallch'a-na* reportera
- uyarichi-na* audífonos
- k'utu-na* tijeras
- k'askachi-na* pegamento (Saavedra, 2016, p.57)

Así, la creación de nuevos términos puede llevar a la ambigüedad. En la tabla siguiente, se muestran ejemplos de Saavedra (2016) frente a la significación más cercana encontrada en la comunidad de Qewiña Pampa para cada uno de estos términos.

Cuadro 3

Quechua urbano y quechua monolingüe

Quechua urbano	Quechua monolingüe de Qewiña Pampa
Jallch'ana [mochila]	Un espacio destinado para guardar / guardemos / hay que, debemos guardar
Uyarichina [audífono]	Debemos hacer escuchar / hagamos escuchar / para hacer escuchar
K'utuna [tijera]	Cortemos/ (objeto) que debe ser cortado
K'askachina [pegamento cinta adhesiva]	Peguemos / (objeto) que debe ser pegado
Tiyakuna [asiento]	Sentémonos/ un espacio para sentarse

Fuente: Elaboración a partir de Saavedra (2016) y del corpus del quechua monolingüe de Qewiña Pampa.

Este fenómeno ocurre mayormente en contextos urbanos, y probablemente esté directamente relacionado con la gramática de los hablantes de herencia (ver Polinsky y Scontras, 2020). La carencia de estudios lingüísticos sobre la

variación del quechua boliviano lleva a priorizar una variante monolítica en el proceso de enseñanza del quechua boliviano en contextos urbanos. Un mejor entendimiento de las variantes rurales, respaldado con corpus de habla natural, podría enriquecer nuestro conocimiento de la diversidad lingüística del quechua boliviano y, por consiguiente, enriquecer los procesos de enseñanza y revitalización. De este modo, se puede evitar priorizar un solo sistema del quechua, poco diverso, y con reglas gramaticales sobregeneralizadas frente a la riqueza del quechua boliviano.

La revitalización del quechua boliviano debe plantearse desde la perspectiva de los quechua hablantes, incluyendo tanto a hablantes urbanos como a hablantes de las áreas rurales. Si se plantean procesos de revitalización desde el habla urbana, se creará una descontextualización que generará conflictos de inteligibilidad. Como se mencionó en el cuadro (3), aparentemente la gramática de los hablantes de herencia no mantiene las distinciones de las funciones del sufijo *-na*, por el contrario, se tiende a simplificar a la función I descrita en 3.1. Por lo tanto, mientras más se incluya la diversidad, mejores serán las posibilidades de revitalización de un quechua viable e inteligible para sus hablantes.

6. Conclusión

La base de este análisis ha sido el trabajo de documentación llevado a cabo en la comunidad de Qewiña Pampa. La variante que se describe es la sureña de la región de Bolivia. Este análisis del quechua monolingüe muestra la situación actual de la literatura descriptiva del quechua, frente al análisis del habla monolingüe de una comunidad nativo hablante en torno a un sufijo en particular, *-na*. Este artículo reportó seis funciones para el sufijo recíproco *-na*.

Este trabajo muestra un análisis novedoso, ya que el habla natural reporta diferentes usos del sufijo *-na* antes no descritos en la literatura del quechua boliviano. Además, la importancia de este análisis está orientado a la enseñanza de un quechua acorde con la realidad del uso de la lengua, con el objetivo de reducir las brechas existentes entre la lengua académica y la cotidiana.

Bibliografía

- Muysken, P. (1986). Approaches to affix order. *Linguistics*, 24(3), pp. 629-643. Retrieved 18 Feb. 2019, from doi:10.1515/ling.1986.24.3.629
- Plaza Martinez, P. (2009). Quechua. En Crevels, M. and Muysken, P. (2009). *Lenguas de Bolivia Tomo I, Ámbito Andino*. Plural editores. pp.215-284.
- Polinsky, M. and Gregory, S. (2020). Understanding Heritage Languages. *Bilingualism: Language and Cognition* 23, n.º. 1 (January 2020): 4–20. <https://doi.org/10.1017/S1366728919000245>.
- PROEIB Andes, UMSS. (2014) *Pautas para escribir el quechua normalizado Rumi Kancha*. Consultado en agosto 2020 En: <http://www.proeibandes.org/wp-content/>
- Saavedra, M. (2016). Viviendo junto con nuestra lengua ¡Qallukunachikta munakunchik chayqa qallunchikpi kawsakuna! En Sichra, I. (edit.) ¿Ser o no ser bilingüe? Lenguas indígenas en familias urbanas. Plural Editores. 25-59.

MARCACIÓN DE ASPECTOS VERBALES EN EL TRIQUI DE COPALA¹

Eladio López Espinoza²

RESUMEN

En este artículo se presenta una aproximación a la flexión verbal en el triqui de Copala, en la cual se va a examinar los procesos morfofonológicos de los verbos en las tres categorías de aspecto-modo: progresivo, completivo y potencial. Se analizará si la prefijación en el aspecto completivo está condicionada por la estructura de la raíz verbal; de la misma manera, los cambios tonales que se da en el modo potencial. Y finalmente se discutirá si hay clases de verbos que identifican dos modos: el *realis* e *irrealis*.

Palabras clave: triqui, morfofonología, tonos, aspecto verbal, flexión verbal, modo.

¹ Agradezco los comentarios del Dr. Néstor Hernández-Green que ayudaron a enriquecer este artículo.

² Maestrante en Lingüística Indoamericana por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Licenciado en Educación Indígena por la Universidad Pedagógica Nacional. Promotor y facilitador de la lengua triqui de Copala como segunda lengua. Correo electrónico: ezpynoza@live.com.mx

Abstract

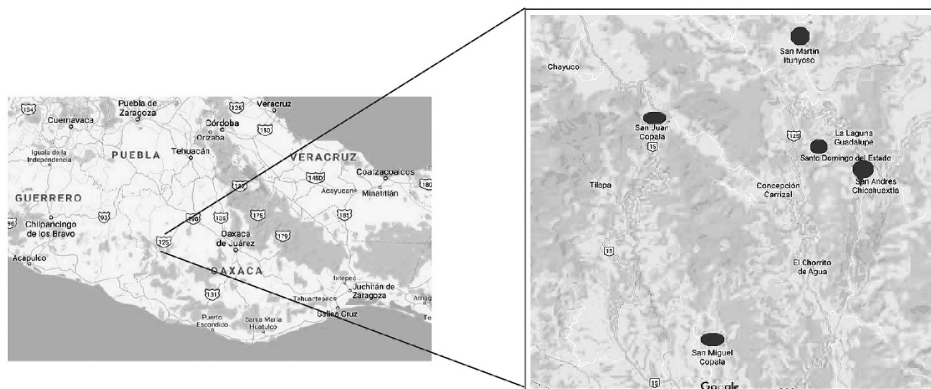
This paper contains an approximation to the verbal inflection in Copala Triqui. Morphophonological processes of verbs in the three categories of the mood aspect (progressive, completive and potential) will be examined. The influence of the verbal root structure on prefixing in the completive aspect as well as the tonal changes that occur in the potential mode will also be analyzed. Finally, the article will tackle the existence of verb classes that identify two moods: realis and irrealis.

Keywords: triqui, morphophonology, tones, verbal aspect, verbal inflection, mood.

0. Introducción

En este artículo se analiza el triqui. Esta es una de las lenguas que hablan en México. También es una de las 16 lenguas del Estado de Oaxaca, según el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) (2008). La región triqui se encuentra al noroeste del Estado en colindancia con Guerrero. Está compuesta por cinco comunidades más representativas de habla, distribuidas en diferentes municipios: San Martín Itunyoso, Municipio de Itunyoso; San Juan Copala, Municipio de Juxtlahuaca; San Miguel Copala, Municipio de Putla Villa de Guerrero; San Andrés Chicahuaxtla y Santo Domingo del Estado, Municipio de Tlaxiaco.

Mapa 1. La región triqui



Fuente: Google Maps.

Esta lengua es tonal, pertenece al tronco lingüístico otomangue, a su vez, pertenece a la familia de las lenguas mixtecanas, que está compuesta por tres grupos de lenguas: mixteco, cuicateco y triqui.

Tradicional e históricamente, según los relatos³ fundadores, se reconocen tres variantes dialectales con sus propias autodenominaciones: Copala (*xnánj nùn'*

³ Estos relatos son de tradición oral, conocidos por algunos señores de las comunidades. Un ejemplo de ello se muestra a continuación: “Hace tiempo un jefe triqui repartió la tierra a sus hijos, eran tres hermanos, uno que se llamaba Juan se fue a vivir a San Juan Copala, otro que se llama Martín, se fue a vivir a San Martín Itunyoso y otra hermana que se llamaba Francisca (le decían Chica) se quedó a vivir en Chicahuaxtla, así se formaron las tres regiones triquis”. “Todos los triquis somos hermanos” (Bonifacio Hernández Tereso, 63 años, San Andrés Chicahuaxtla). (Recuperado de la tesis de Cortés, 2014, p. 23)

a), Itunyoso (*stnáj ni'*) y Chichahuaxtla (*nanj nin'in*), que corresponden a las tres regiones de la zona triqui; pero actualmente se considera también la variante de Santo Domingo del Estado (*tnánj ni'in*) que se encontraba, históricamente, en la comunidad de Chichahuaxtla. El INALI (2008), por su parte, reconoce cuatro variantes: triqui de la alta, triqui de la media, triqui de la baja y triqui de San Juan Copala. Estas dos últimas variantes, desde el punto de vista lingüístico y social, son la misma, por eso en los estudios lingüísticos se les denomina triqui de Copala (Hollenbach, 1984, 2008; DiCanio, 2008; Hernández, 2017).

La región triqui está rodeada de pueblos mixtecos, que, como describe López Bárcenas (2009), “el territorio del pueblo triqui semeja la imagen de una isla en medio del océano del territorio mixteco”. Al norte y este, colinda con la mixteca alta, al sur con la mixteca de la costa y al oeste con la mixteca de Guerrero (Hernández, 2017).

Con base en los datos de *Ethnologue* (2019), el triqui de Copala es la variante más hablada, con una estimación de 30 000 hablantes, seguida del triqui de Chichahuaxtla, con 4 060, y por último el triqui de Itunyoso, con 2 000 hablantes. Para la primera variante, el censo incluye a los migrantes que residen en diferentes puntos de la República mexicana y de los Estados Unidos de América.

El triqui de Copala es hablado en las 34 comunidades de origen, según Avendaño (2007 en López, 2009), con 9 155 hablantes. Este dato nos indica que una tercera parte de la población se concentra en las comunidades de origen y la otra parte son migrantes, basándonos en las estimaciones de *Ethnologue*.

En este artículo, se presenta una aproximación de la flexión verbal, en la cual se va a analizar las marcas de los tres aspectos de la lengua, así como de los cambios tonales que se da en el aspecto potencial. El análisis se hace con un corpus de 107 verbos. El desarrollo de este artículo se dividió en siete apartados: en el primero se presenta el marco teórico; en el segundo se presenta el esbozo fonológico y gramatical; en el tercero se analiza los verbos bisilábicos con vocal al inicio; en el cuarto, los verbos monosilábicos con vocal al inicio; en el quinto, los verbos monosilábicos con inicio de consonante; en el sexto, los verbos polisilábicos con inicio de consonante, y, por último, se presenta la conclusión.

1. Marco teórico

Cada palabra tiene una raíz y una base de la cual recibe un elemento morfológico que se llama afijo. El afijo es un tipo de morfema, y, dependiendo de su posición,

se distingue varios tipos de afijos. Está, por ejemplo, el prefijo que precede a la raíz o la base, es decir, el que está a la izquierda de la base; otro tipo de afijo es el sufijo, que va después de la base o que está a la derecha de la base (Pena, 1999). En otras lenguas, existen componentes que son morfemas suprasegmentales, a los que llaman suprafijo, y estos morfemas están compuestos de fonemas suprasegmentales que son los acentos y los tonos (Pickett y Elson, 1986). Estos tres tipos de procesos morfológicos van a caracterizar a esta lengua de estudio.

Otra de las operaciones que nos interesa analizar es la flexión verbal; como bien sabemos, existen dos tipos de operaciones morfológicas: la derivación y la flexión; ambos son procesos que afectan las palabras. La última consiste en la formación de distintas formas de la palabra, es decir, contribuye a formar paradigma de léxico, ya sea de un verbo o de un sustantivo. Por ejemplo, el sufijo plural de español *-s*, que aparece en los nombres, pronombres y adjetivos (Hualde *et al*, 2001). De este modo, tenemos la categoría de flexión verbal, en la cual está la concordancia, el tiempo, aspecto, modo y voz, que igual se van a identificar con un sufijo. Se va a retomar la categoría flexiva de aspecto y modo.

El aspecto tiene que ver con cómo visualizamos un evento en una oración, que puede ser de dos formas: en desarrollo o en uno de sus límites. Cuando el evento está en desarrollo, se llama imperfectivo (no completado), y, cuando es visto en algunos de sus límites, ya sea en el inicio, final o totalidad, se le llama perfectivo (completado) (Hualde *et al*, 2001).

En cuanto a la modalidad, es la consideración de realidades alternativas mediadas por una autoridad (el hablante), como alguien o algo que puede yuxtaponer y evaluar versiones alternativas de la realidad e influir en la relación entre ellas. En otras palabras, la modalidad se refiere a cómo el hablante conceptualiza un evento, algo que puede ser real o irreal, que se le conoce también como *realis* e *irrealis* respectivamente. Según Timberlake (2007), se pueden distinguir tres ámbitos de modalidad: epistemología, obligación y contingencia. El que nos interesa es el último, este es una construcción condicional. Dentro de esta categoría, está el potencial; esta condición tiene una fuerte afinidad con el futuro, ya que es incierto. Así, esta condición cubre una amplia gama de posibilidades especialmente futuras.

En resumen, basándonos en las definiciones de Timberlake (2007), los términos de aspectos y modo que se van a utilizar en este trabajo son los siguientes:

Tabla 1*Definición de aspectos y modo*

Aspectos	Progresivo: A menudo, implica que la actividad se está llevando a cabo todavía (más de lo esperado) o ya (antes de lo esperado), o que la actividad es tenue y a punto de cesar.
	Completivo: Destaca una acción completada.
	Habitual: Indica acciones habituales en el pasado.
Modo	Potencial: Codifica situaciones que aún no han sucedido, que corresponden a una posibilidad o deseo.

Aunque en los estudios previos del triqui estas categorías se tratan como aspectos, en el presente trabajo se van a abordar como categorías de aspecto-modo (categorías AM), ya que el potencial se analiza como expresión de modalidad y no de aspecto.

Siguiendo los estudios previos, tanto de la variante de Copala como la de Chicahuaxtla, se han identificado tres categorías: progresivo, completivo y potencial (Hollenbach, 1984; Hernández, 2017). En cambio, para la variante de Itunyoso, se proponen cuatro categorías: progresivo, habitual, completivo y potencial (DiCanio, 2008). Tomando en cuenta que no hay distinción morfológica entre el aspecto progresivo y habitual en la variante de Copala, es pertinente también considerar las tres categorías propuestas por Hollenbach (1984) y Hernández (2017). Para sustentar esta afirmación, se va a hacer un análisis de la flexión verbal en esta variante mencionada, en los siguientes apartados.

2. Esbozo fonológico y gramatical

Con base en los estudios previos de la lengua, cada variante tiene su inventario tonal. Para Copala, se propone 8 tonos; para Itunyoso, se propone 9 tonos, y para Chicahuaxtla, se propone 10 tonos. Según Hollenbach (1984), los tonos de Copala son los siguientes: /1/, /2/, /3/, /4/, /5/, /32/, /31/ y /13/, de estos cinco se consideran tonos de nivel, dos de tonos de contorno descendente y uno de tono de contorno ascendente⁴.

⁴ Para la descripción de los tonos en el triqui se utilizan los números en el superíndice, en el cual el /1/ representa el tono más bajo y el /5/ representa el tono muy alto o extra alto.

Lo que está en discusión es si el tono /5/ se puede analizar como /35/, como en los estudios de DiCanio (2008) y de Hernández (2017), y el tono /4/ puede tener dos realizaciones, /34/ y /4/; de esta forma, se obtiene 9 tonos, así también se tiene cuatro tonos de nivel, tres tonos de contorno ascendente, y dos tonos de contorno descendente para la variante de Copala (ver Tabla 2). Aunque esta hipótesis requiere de un estudio más amplio, para este artículo se retoma la propuesta de 9 tonos, basándonos en los contrastes tonales de la siguiente tabla.

Tabla 2

Tonos del triqui de Copala

Tonos	Fonológico	Ortográfico ⁵	Glosa
4 (alto)	/ne ⁴ /	né	‘no’
3 (medio)	/ne ³ /	ne	‘arado’
2 (bajo)	/ne ² /	nè	‘y’
1 (muy bajo)	/ne ¹ /	nè	‘desnudo’
35 (medio-muy alto)	/jne ³⁵ /	xneé	‘zanja’
34 (medio-alto)	/jne ³⁴ /	xneé	‘mata de frijol’
13 (muy bajo-medio)	/ne ¹³ /	nèe	‘está sentado’
32 (medio-bajo)	/ne ³² /	nee	‘cuchillo’
31 (medio-muy bajo)	/ne ³¹ /	neè	‘carne’

En el sistema segmental de la lengua, se ha identificado 24 consonantes⁶, de las cuales son /m/, /n/, /t/, /d/, /ⁿd/, /ⁿg/, /k/, /g/, /ʎ/, /k^w/, /g^w/, /ts/, /tʃ/, /ʃ/, /b/, /p/, /s/, /ʂ/, /ʎ/, /l/, /r/, /r/, /j/, /y/, /h/; en esta propuesta, se consideró los estudios previos de las tres variantes, de Copala (Hollenbach, 1984), de Chicahuaxtla (Hernández, 2017) y de Itunyoso (DiCanio, 2008). Dentro de este inventario, se contempla la

⁵ En la ortografía práctica, se utiliza los diacríticos en cada vocal para representar los tonos, el acento agudo (´) representa los tonos altos /4/ y /5/, el acento grave (˘) representa los tonos bajos /1/ y /2/; la vocal que no lleva diacrítico se trata de un tono /3/, y cuando hay doble vocal con su respectivo acento se trata de un tono de contorno; la doble vocal que no tiene acento se trata del tono /32/, y no indica duración vocálica (ver la Tabla 1).

⁶ Las grafías que se utilizan para consonantes exclusivas de la lengua son nd=/nd/, ng=/ng/, k=/k/, g=/g/, h=/ʎ/, kw=/kw/, gw=/gw/, ts=/ts/, txr=/tʃ/, tx=/tʃ/, xr=/ʂ/, x=/ʃ/, y=/y/, j=/h/.

/p/, aunque solo aparece en préstamos del español; así también en este artículo se considera la /h/ como consonante que se realiza solo en la posición de coda. Lo que está en discusión son las consonantes glotalizadas, donde la oclusiva glotal precede a una consonante resonante: /ʔm/, /ʔn/, /ʔy/ y /ʔl/, pero en este documento se consideran como tales.

En cuanto a los vocales, los estudios previos para Copala (Hollenbach, 1984 y Hollenbach, 2009) proponen diez vocales, cinco orales /i/, /e/, /a/, /o/ y /u/ y cinco nasales /ĩ/, /ẽ/, /ã/, /õ/ y /ũ/, las cuales se retoman en este documento. En el plano fonético, generalmente las últimas vocales tienen mayor duración que las primeras cuando no les sucede una glotal /h/ o /ʔ/. En lo que se refiere a los procesos prosódicos, la lengua en su estructura silábica el acento cae en la última sílaba, es decir, es yámbico; y son pocas palabras que contienen acento en la sílaba no final. De esta manera, la sílaba final se analiza como bimoraica y la sílaba no final como monomoraica (DiCanio, 2017). La lengua en su inventario léxico tiene una tendencia a la estructura bisilábica de CVCV y VCV, seguido de monosílabas VC y CV; las palabras que tienen más de dos sílabas por lo general son compuestas (Hollenbach, 1984 y Hollenbach, 2009). Cabe mencionar también que en la lengua no hay vocales rearticuladas, sino que se analiza de la siguiente forma: CV?V, en la cual la oclusiva glotal es una consonante, por lo tanto, esta construcción es bisilábica (Hollenbach 1984; DiCanio 2008; Hernández 2017).

La estructura básica de la oración de la lengua es de VSO (verbo + sujeto + objeto). A continuación, se muestra un ejemplo:

- | | | | | | | | | |
|-----|-------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|
| (1) | anánj | txanà | xnaán | ki | a | verb. | sust. | sust. |
| | adv. | PART | tejió | mujer | telar | ayer | | |

‘La mujer tejió el telar ayer.’

Como se puede ver en esta oración, el verbo aparece primero *anánj* ‘tejer’, después aparece el sujeto *txanà* ‘mujer’, seguido del objeto *xnaán* ‘telar’, más el adverbio *ki* ‘ayer’ que en este caso viene siendo un complemento más; al final, está la partícula *a* que indica modo declarativo, como lo menciona Hollenbach (2008). Mostrando lo anterior, ahora vamos al análisis de la marcación de aspectos en esta lengua.

3. Verbos bisilábicos con vocal

En este apartado se hace un análisis de las marcas de aspectos y modo. Como se había mencionado de los estudios anteriores para esta variante, se proponen tres categorías de aspecto-modo: progresivo, completivo y potencial, y que dos de estos últimos aspectos son marcados con un prefijo. Citando a Hollenbach (1984)⁷, expone lo siguiente: el continuativo expresado mediante la raíz verbal, el completivo marcado generalmente por un prefijo k-(v) más la raíz verbal, y el potencial marcado con la forma completiva y con un descenso de la tonía. Esta afirmación se cumple con algunos verbos bisilábicos VCV con inicio vocálico. Veamos los ejemplos:

(2) a. **Anaàn**

sóh a
lavar.cara[PGR] 3SG.M PART
‘Él se lava la cara.’

b. **K-anaàn** sóh a

CP-lavar.cara 3SG.M PART
‘Él se lavó la cara.’

c. **K-anàn** sóh a

CP-lavar.cara.POT 3SG.M PART
‘Él se lavará la cara.’

(3) a. **Otooj**nóh riaan

yuvíí a dormir[PRG]
3SG.F SR:carapetate
PART ‘Ella duerme en el petate.’

b. **K-otooj** nóh riaan yuvíía

CP-dormir 3SG.F SR:cara petate PART
‘Ella durmió en el petate.’

⁷ La cita original es la siguiente: “There are three aspects: continuative, expressed by the stem alone, completive, expressed by a prefix roughly of the form kV- plus the stem; and potential, expressed by the completive form plus a lowering of the stem tone” (Hollenbach, 1984, p. 174).

- c. **K-otòj** nóh riaan yuvií a
 CP-dormir.POT 3SG.F SR:cará petate PART
 ‘Ella dormirá en el petate.’
- (4) a. **Unuh** sóh ngà
 Gwaán a pelear[PGR] 3SG.M con Juan PART
 ‘Él pelea con Juan.’
- b. **K-unuh** sóh ngà Gwaán a
 CP-pelear 3SG.M con Juan PART
 ‘Él peleó con Juan.’
- c. **K-unùh** sóh ngà Gwaán a
 CP-pelear.POT 3SG.M con Juan PART
 ‘Él peleará con Juan.’

Estos verbos lo que tienen en común es que inician con vocal, ya sea con una /a/, /u/ u /o/, como se muestran en los ejemplos (2a), (3a) y (4a). Basados en el corpus preliminar, predominan los verbos que inician con /a/, seguido de /u/, y la /o/ es menos frecuente. Nótese los siguientes paradigmas:

- (5) a. /a³ne³²/ <anee> ‘se baña o se está bañando’
 b. /k-a³ne³²/ <k-anee> ‘se bañó’
 c. /k-a³ne²/ <k-anè> ‘se bañará’
- (6) a. /a³nã³¹/ <anaàn> ‘se lava la cara o se está lavando la cara’
 b. /k-a³nã³¹/ <k-anaàn> ‘se lavó la cara’
 c. /k-a³nã¹/ <k-anàn> ‘se lavará la cara’
- (7) a. /a³ɟ³/ <atxin> ‘hace falta’
 b. /k-a³ɟ³/ <k-atxin> ‘hizo falta’
 c. /k-a³ɟ¹³/ <k-atxiin> ‘hará falta’
- (8) a. /a³nu³/ <ahnuh> ‘sueña o está soñando’
 b. /k-a³nu³/ <k-ahnuh> ‘soñó’
 c. /k-a³nu¹/ <k-ahnùh> ‘soñará’

Basándonos en estos paradigmas, es claro ver la prefijación *k-* de aspecto completivo; así también se puede ver que esta forma se conserva para el modo potencial. A nivel suprasegmental, los tonos en la última sílaba varían, tienen tonos distintos. En el primer ejemplo, la última sílaba contiene un tono bajo /2/ en (5c); en (7c) el tono es de contorno que inicia de muy bajo a medio /13/, y en (8c) y (6c) el tono es muy bajo /1/. Con estos datos, podemos corroborar la afirmación de Hollenbach (1984).

Sin embargo, lo que voy a mostrar a continuación responde a fenómenos morfológicos, porque algunos verbos que inician con vocal y tienen tono muy alto /35/ en la última sílaba presentan una aspiración glotal /h/ <j> al final del verbo para el modo potencial, como en (9c) y (10c):

- | | | | |
|------|-------------------------------------------------------|------------|------------------------|
| (9) | a. /aʔ ³ ne ³⁵ / | <ahneé> | ‘mete o está metiendo’ |
| | b. /k-aʔ ³ ne ³⁵ / | <k-ahneé> | ‘metió’ |
| | c. /k-aʔ ³ neh ¹ / | <k-ahnèj> | ‘meterá’ |
| (10) | a. /a ³ ʔ ³⁵ / | <atxiín> | ‘pide o está pidiendo’ |
| | b. /k-a ³ ʔ ³⁵ / | <k-atxiín> | ‘pidió’ |
| | c. /k-a ³ ʔ ³⁵ h ¹ / | <k-atxiñj> | ‘pedirá’ |

Podemos notar que, al igual que en los primeros verbos, estos también inician con una vocal, asimismo, en la forma raíz tienen una estructura bisilábica VCV; la diferencia está que en la última sílaba carga con un tono muy alto /35/, ver (9a) y (10a). En resumen, para estos grupos de verbos el prefijo *k-* va a aparecer cuando la raíz verbal contenga la vocal al inicio, y tienen este mismo prefijo para las dos categorías: completivo y potencial; y cuando la raíz verbal presente en la sílaba final un tono muy alto con una vocal va a haber una aspiración glotal /h/ con un tono muy bajo /1/ para el modo potencial.

En cambio, cuando la raíz verbal contenga en la sílaba final una vocal con una aspiración glotal /h/ <j> y con el mismo tono muy alto /35/, en el potencial se elide la /h/.

- | | | | |
|------|------------------------------------------|------------|------------------------|
| (11) | a. /a ³ ʂih ³⁵ / | <axrj> | ‘mete o está metiendo’ |
| | b. /k-a ³ ʂih ³⁵ / | <k-axrj> | ‘metió’ |
| | c. /k-a ³ ʂi ² / | <k-axrì-Ø> | ‘meterá’ |

- (12) a. /a³nah³⁵/ <anáj> ‘desyerba o está desyerbando’
 b. /k-a³nah³⁵/ <k-anáj> ‘desyerbó’
 c. /k-a³na²/ <k-anà-Ø> ‘desyerbará’
- (13) a. /a²³nuh³⁵/ <ahnúj> ‘abre o está abriendo’
 b. /k-a²³nuh³⁵/ <k-ahnúj> ‘abrió’
 c. /k-a²³nu²/ <k-ahnù-Ø> ‘abrirá’

En estos paradigmas se puede visualizar que, mientras la raíz verbal contenga en la última sílaba el tono /35/ y con la aspiración glotal /h/, estos se mantienen para el aspecto completivo, pero en el potencial “desaparece” la /h/ y a la vocal de la sílaba final recae un tono /2/, véase el (11c), (12c) y (13c). Pero no todos los verbos que tienen esta raíz tienen el mismo comportamiento para el potencial, ya que en estos ejemplos (14c) y (15c) se mantiene la aspiración en la coda, con el tono /2/ en la sílaba final.

- (14) a. /a³nāh³⁵/ <anánj> ‘teje o está tejiendo’
 b. /k-a³nāh³⁵/ <k-anánj> ‘tejió’
 c. /k-a³nāh²/ <k-anànj> ‘tejerá’
- (15) a. /a³g^wah³⁵/ <agwáj> ‘grita o está gritando’
 b. /k-a³g^wah³⁵/ <k-agwáj> ‘gritó’
 c. /k-a³g^wah²/ <k-agwàj> ‘gritará’

Además, dentro de este grupo de verbos, hay excepciones, ya que, en la regla general, la marca del potencial, el tono, recae en la última sílaba, pero en algunos verbos no se cumple, sino que el tono cae en la primera sílaba, como en (16c), (17c), (18c) y (19c). Una posible explicación para estos verbos es que la marca del potencial prefiere la mora de la sílaba no final de la palabra (Hernández, 2017), como ocurre con el triqui de Chichauxtla. Recuerde que la sílaba no final se analiza como monomoraica, esto quiere decir, entonces, que esta marca del potencial no siempre sigue a la sílaba acentuada. Pero este proceso no aplicaría para los verbos monosilábicos.

- (16) a. /a³rã³⁵/ <araán> ‘cierra o está cerrando’
 b. /k-a³rã³⁵/ <k-araán> ‘cerró’
 c. /k-a²rã³⁵/ <k-àraán> ‘cerrará’

- (17) a. /u³riãh¹/ <uriànj> ‘sale o está saliendo’
 b. /k-u³riãh¹/ <k-uriànj> ‘salió’
 c. /k-u²riãh¹/ <k-ùriànj> ‘saldrá’
- (18) a. /o³şoh¹/ <oxròj> ‘rechina o está rechinando’
 b. /k-o³şoh¹/ <k-oxròj> ‘rechinó’
 c. /k-o²şoh¹/ <k-òxròj> ‘rechinará’
- (19) a. /a³no³koʔ³/ <anokoh> ‘sigue o está siguiendo’
 b. /k-a³no³koʔ³/ <k-anokoh> ‘siguió’
 c. /k-a²no³koʔ³/ <k-ànokoh> ‘seguirá’

En resumen, lo que se mostró en este apartado que para marcar el aspecto completivo y el potencial en los verbos con estructura VCV se realiza mediante un prefijo k-, y para el progresivo se conserva la forma base del verbo.

Cuando el verbo tiene en su forma raíz un tono muy alto /35/ en la última sílaba, este cambia a un tono muy bajo /1/, agregando una aspiración /h/ al final; y cuando tiene en su forma raíz un tono muy alto /35/ con la aspiración en coda, cambia a tono bajo /2/; en algunos verbos se elide la aspiración en el potencial, resumiendo así este proceso fonológico:

Tabla 3

Cambios tonales en el potencial

Forma raíz	Modo potencial
VCV ³⁵	k-VCV ¹ (+h)
VCV ³⁵ (h)	k-VCV ² (+h)
VCV ³⁵ (h)	k-VCV ² (Ø)

También se ha visto que para el potencial hay dos procesos, por un lado, los tonos pueden estar en la sílaba final, estos pueden ser /1/, /2/ y /13/; en los últimos ejemplos, hay un tono /2/ que aparece en la sílaba no final, la cual se realiza en la sílaba átona.

4. Verbos monosilábicos con vocal

Hasta ahora se analizaron los verbos bisilábicos con inicio de vocal, pero también hay verbos monosilábicos con inicio de vocal, en los que el aspecto completivo y potencial se marca con el prefijo g-.

- (20) a. /oʔ³/ <oh> 'da o está dando'
 b. /g-oʔ³/ <g-oh> 'dio'
 c. /g-oʔ¹/ <g-òh> 'dará'
- (21) a. /ũ³/ <un> 'se hace'
 b. /g-ũ³/ <g-un> 'se hizo'
 c. /g-ũ¹³/ <g-ùun> 'se hará'
- (22) a. /oh³⁵/ <ój> 'desgrana o está desgranando'
 b. /g-oh³⁵/ <g-ój> 'desgranó'
 c. /g-oh²/ <g-òj> 'desgranará'

Estos tipos de verbos son pocos en el inventario léxico de la lengua. Se puede notar que tienen el mismo comportamiento morfofonológico que las primeras clases de verbos presentados. En la raíz verbal, inician con una vocal; en el aspecto completivo y potencial tienen el mismo prefijo, en este caso es g-, y para el potencial también va a haber un cambio de un tono bajo. En el plano subyacente, puede tratarse del mismo prefijo que vimos con los verbos bisilábicos, ya que las velares sonoras /g/ son realizaciones alofónicas de la velar sorda /k/; esto se traduce también como realizaciones de alomorfa, aunque todavía no se puede explicar qué condiciona la aparición de este prefijo en estos verbos monosilábicos.

En este grupo se encontró otro verbo que no inicia precisamente con una vocal, pero contiene el prefijo g- para el aspecto completivo y potencial.

- (23) a. /bah³⁵/ <váj> 'muele o está moliendo'
 b. /g-ah³⁵/ <gáj> 'molió'
 c. /g-ah²/ <gàj> 'molerá'
- (24) a. /mã³²/ <maan> 'hace calor'
 b. /g-ã³²/ <gaan> 'hizo calor'
 c. /g-ã²/ <gàn> 'hará calor'

Estos verbos son una excepción por tener en su forma distinta para el aspecto progresivo /bah⁵/ y /mã³²/, pero el prefijo para completivo y potencial es el mismo g-. El proceso morfológico por el que pasan estos verbos parece corresponder a la mutación consonántica, es decir que el primero pasa de /b/ ↔ /g/, y el segundo pasa de /m/ ↔ /g/ (ver (23b) y (24b)).

De forma general, se puede decir que los verbos monosilábicos VC, en su forma de completivo y potencial tienen el prefijo g-, exceptuando los últimos casos. Nótese que hay proceso morfofonológico idéntico al que se describió en el primer apartado, el tono /35/ pasa a tono /2/, pero en este caso se conserva la aspiración en (22) y (23) para el potencial.

5. Verbos monosilábicos con inicio de consonante

Otra clase de verbos son los monosilábicos que inician con consonante, pero, a diferencia de los primeros grupos de verbos analizados, el prefijo para el aspecto completivo y potencial puede ser ka-, ki-, ke-, ku- y ko-, siendo más frecuentes el primero y el segundo. Dentro de esta clase de verbos, analizo los que tienen los rasgos laríngeos /h/ y /ʔ/ en posición de coda.

- (25) a. **txeé** nóh riaan yuhvee a
 caminar[PRG] 3SG.F SR: cara plaza PART
 ‘Ella camina en la plaza.’
- b. **ka-txeé** nóh riaan yuhvee a
 CP-caminar 3SG.F SR: cara plaza PART
 ‘Ella caminó en la plaza.’
- c. **ka-txè** nóh riaan yuhvee a
 CP-caminar.POT 3SG.F SR: cara plaza PART
 ‘Ella caminará en la plaza.’
- (26) a. **rih** nóh hnuú riaan
 yuhvee a obtener[PRG]
 3SG.F maíz SR: cara plaza PART
 ‘Ella obtiene maíz en la plaza.’
- b. **ki-rih** nóh hnuú riaan yuhvee a
 CP-obtener 3SG.F maíz SR: cara plaza PART
 ‘Ella obtuvo maíz en la plaza.’

- c. **ki-rìh** nóm hnuú riaan yuhvee a
 CP-obtener.POT 3SG.F maíz SR: cara plaza PART
 ‘Ella obtendrá maíz en la plaza.’

En estos ejemplos, no se puede ver qué determina el prefijo que antecederá a la raíz verbal. Para el potencial, la segunda sílaba recibe los tonos bajos.

- (27) a. /³yah³/ <hyaj> ‘hace o está haciendo’
 b. /ki-²³yah³/ <ki-hyaj> ‘hizo’
 c. /ki-²³yah¹³/ <ki-hyàaj> ‘hará’
- (28) a. /ʔah³²/ <haanj> ‘se va’
 b. /ka-ʔ³ah³²/ <ka-haanj> ‘se fue’
 c. /ka-ʔ³ah²/ <ka-hànj> ‘se irá’
- (29) a. /nah³⁵/ <náj> ‘se queda’
 b. /ki³-nah³⁵/ <ki-náj> ‘se quedó’
 c. /ki³-nah¹/ <ki-nàj> ‘se quedará’

Lo que sí es claro en estos verbos es que la raíz verbal es monosilábica con una consonante al inicio, esto a su vez indica el aspecto progresivo, y, cuando le antecede un prefijo ki- o ka-, indica el completivo, y para el potencial se conserva la forma completiva y el tono bajo lo recibe la sílaba final.

En este contexto se encontraron dos verbos en (30) y (31), que tienen el comportamiento parecido a los que se mostró en el (9) y (11). Como se mencionó en los apartados anteriores, cuando la raíz verbal tiene un tono muy alto en la sílaba final, y el verbo está en forma potencial, la sílaba recibe el tono muy bajo /1/ más la aspiración glotal /h/. Del mismo modo que los ejemplos del primer apartado, cuando la base verbal tiene en la posición de coda, una aspiración /h/ con un tono muy alto /5/ en la sílaba final, la aspiración se elide cuando pasa a la forma potencial y la sílaba recibe el tono bajo /2/.

- (30) a. /nã³⁵/ <naán> ‘lava’
 b. /ki³-nã³⁵/ <ki-naán> ‘lavó’
 c. /ki-nãh¹/ <ki-nànj> ‘lavará’

- (31) a. /rãh³⁵/ <ránj> ‘compra’
 b. /ki³-rãh³⁵/ <ki-ránj> ‘compró’
 c. /ki³-rã²/ <ki-ràn> ‘comprara’

Esta forma nos muestra que este proceso fonológico no ocurre solamente con los verbos bisilábicos VCV, sino con los verbos monosilábicos CV.

Es importante señalar que no todos los verbos que tienen el prefijo de completivo ka-, ke-, ki-, ko- o ku- son monosílabos.

Con base en el dato analizado, para este tipo de verbos es predecible saber la vocal de la primera sílaba de la raíz verbal con prefijos ke-, ko- y ku-, ya que esta forma completiva responde a la armonía vocálica de la base verbal. A continuación, muestro algunos ejemplos que sí cumplen con esta afirmación:

- (32) a. /ko³-ʔo³²/ <ko-hoo> ‘bebió’
 b. /ʔo³²/ <hoo> ‘bebe’
 c. /ko³-ʔo²/ <ko-hò> ‘beberá’
- (33) a. /ku³-nu³²/ <ku-nuu> ‘estuvo adentro’
 b. /nu³²/ <nuu> ‘está adentro’
 c. /ku²-nu³²/ <kù-nuu> ‘estará adentro’
- (34) a. /ki³-riʔ³/ <ki-rih> ‘obtuvo’
 b. /riʔ³/ <rih> ‘obtiene’
 c. /ki³-riʔ¹/ <ki-rìh> ‘obtendrá’

Pero esta afirmación no aplica de forma inversa, es decir, no se puede predecir el prefijo desde la raíz verbal; como se ve en (25b), la forma base del verbo lleva una vocal /e/, pero eso no determina que tenga el prefijo ke-, sino lo que le prefija una ka-.

Como podemos notar, los verbos monosilábicos que tienen consonante al inicio en su forma de completivo y potencial se les puede prefijar ka-, ke-, ki-, ko- o ku-. Además, parece que hay un grupo de verbos que tienen tono /35/ en su forma raíz, en los que se aplica la regla de que si la raíz tiene aspiración este pasa a tono /2/ en su forma potencial y se elide la aspiración; y si la raíz verbal no tiene aspiración en su forma potencial, aparece el tono /1/ y la aspiración.

En las tres clases de verbos analizados (bisilábicos y monosilábicos que inician con vocal, y los monosilábicos que inician con consonante), es clara la distinción entre las tres categorías AM (progresivo, completivo y potencial), pero en otros verbos no siempre va a ser clara esta distinción. Es el caso de los siguientes verbos: *txá* ‘comer’ y *gwéj* ‘saltar’; estos tienen una consonante al inicio, pero no distinguen el aspecto completivo del aspecto progresivo, ya que estas clases no reciben ningún tipo de prefijos en la base, solamente a nivel tonal para el caso del potencial.

- (35) a. /tʃa⁴/ <txá> ‘comió o está comiendo’
 b. /tʃa²/ <txà> ‘comerá’
- (36) a. /g^weh³⁵/ <gwéj> ‘saltó o está saltando’
 b. /g^weh²/ <gwèj> ‘saltará’

En el siguiente apartado se muestran otros casos de verbos polisilábicos que no tienen esta distinción entre las tres categorías AM.

6. Verbos polisilábicos con inicio de consonante

Dentro de la lengua existe otra clase de verbos que son polisilábicos, que no inician con vocal, pero al igual que en el primer grupo de verbos la marcación del potencial se va a expresar con tono muy bajo /1/, tono bajo /2/ y tono muy bajo a medio /13/ en la sílaba final. Estos verbos a diferencia del primer grupo no van a distinguir el aspecto progresivo del aspecto completivo, ya que no hay cambio en la base de estos. Como se puede ver en los siguientes ejemplos, no hay marca morfológica en los verbos; lo que ayuda a saber que se trata de un completivo es la expresión del adverbio del tiempo *ki* ‘ayer’ en una frase, como se muestra en (37b) y (38b).

- (37) a. tikoo xni riaan
 kantxá a jugar[PRG] niño SR: cara cancha PART
 ‘El niño juega en la cancha.’
- b. tikoo xni riaan kantxá **ki** a
 jugar[PRG] niño SR: cara cancha ayer PART
 ‘El niño jugó en la cancha ayer.’ o ‘El niño jugaba en la cancha ayer.’

- c. tikò xni riaan
 kantxá a jugar.POT niño SR: cara cancha PART
 ‘El niño jugará en la cancha.’
- (38) a. namán Gwaán veh a
 regresar[PRG] Juan casa PART
 ‘Juan regresa a la casa.’
- b. namán Gwaán veh **ki** a
 regresar[PRG] Juan casa ayer PART
 ‘Juan regresó a la casa ayer.’ O ‘Juan regresaba a la casa ayer.’
- c. namàn Gwaán veh a regresar.POT Juan casa PART
 ‘Juan regresará a la casa.’

Dado que no hay una marca en la base para identificar las tres categorías de AM, de manera hipotética podemos decir que solo hay dos categorías para este tipo de verbos: un aspecto neutro y el potencial; el primero, expresado por la forma base y el segundo expresado por un cambio de tono en la última sílaba. En estos ejemplos no hay distinción entre el completivo y el progresivo, el significado de estos verbos en su forma “progresivo” es ambiguo, porque se puede interpretar como progresivo o completivo.

- (39) a. /na³ma⁴/ <namán> ‘regresa a casa’ o ‘regresó a casa’
 b. /na³ma¹/ <namàn> ‘regresará a casa’
- (40) a. /na³ya²/ <nahyah> ‘se lava la mano’ o ‘se lavó la mano’
 b. /na³ya¹/ <nahyàh> ‘se lavará la mano’
- (41) a. /na³ya³²/ <nayaa> ‘lee o está leyendo’ o ‘leyó’
 b. /na³ya²/ <nayà> ‘leerá’
- (42) a. /ta²be³/ <tahve> ‘llora o está llorando’ o ‘lloró’
 b. /ta²be¹³/ <tahvèe> ‘llorará’

En estos verbos, también, la marcación del potencial se expresa con tonos bajos /1/, /2/ y /13/ en la última sílaba; en el (39c) y (40c) el tono es muy bajo; en el (41c) el tono es bajo; y en el (42c) el tono es muy bajo a medio.

Del mismo modo que los verbos anteriores, en los siguientes tampoco hay distinción entre el progresivo y el completivo, por esto muestro solo dos formas: el progresivo y el potencial. Dentro de este grupo de verbos que no inician con vocal, hay otro proceso de suprafijación para el potencial. En estos casos, los tonos para el potencial se marcan en la sílaba no final.

- (43) a. /tu³ku²³yõ⁴/ <tukuhyón> 'estudia o está estudiando'
 b. /tu²ku²³yõ⁴/ <tùkuhyón> 'estudiará'
- (44) a. /te³rno⁴/ <ternó> 'pinta o está pintando'
 b. /te²rno⁴/ <tèrnó> 'pintará'
- (45) a. /ra³k^wih³⁵/ <rakwíj> 'ayuda o está ayudando'
 b. /ra²k^wih³⁵/ <ràkwíj> 'ayudará'
- (46) a. /na³fga²/ <naxgà> 'se levanta o se está levantando'
 b. /na²fga²/ <nàxgà> 'se levantará'
- (47) a. /na³?bih¹/ <nahvìj> 'espera o está esperando'
 b. /na²?bih¹/ <nàhvìj> 'esperará'
- (48) a. /na³ru²³be³²/ <naruhvee> 'paga o está pagando'
 b. /na²ru²³be³²/ <nàruhvee> 'pagará'
- (49) a. /tiã³¹/ <tiaàn> 'enseña o está enseñando'
 b. /ti²ã³¹/ <tìaàn> 'enseñará'
- (50) a. /ri³⁵tse²³/ <rítseh> 'está sahumando'
 b. /ri²tse²³/ <rìtseh> 'va a sahumar'

Podemos ver que cada verbo tiene tonos distintos en la última sílaba, sin embargo, eso no determina que estas sílabas reciban el tono del potencial, sino que el tono ocurre en la sílaba no final. Cabe señalar que, para este grupo de verbos, la primera sílaba puede recibir solo el tono /2/, pero no un tono de contorno como el /13/ o un tono muy bajo /1/, porque en la sílaba no final no se realiza este tipo de tono, como ocurre con la variante de Chicahuaxtla (Hernández, 2017) y con la variante de Itunyoso (DiCanio, 2008; 2017).

Dentro de estos verbos, se identificó dos que cambian de tono en las dos sílabas; en el aspecto progresivo, la primera sílaba carga el tono /3/ y la última sílaba tiene el tono /2/; cuando pasa al potencial, la primera sílaba recibe el tono /2/ y la última sílaba recibe el tono /32/.

- | | | | |
|---------|--------------------------------------|-----------|----------|
| (51) a. | /ni ³ kah ² / | <nikàj> | ‘trae’ |
| b. | /ni ² kah ³² / | <nikaaj> | ‘traerá’ |
| (52) a. | /ni ³² yah ² / | <nihyàj> | ‘mira’ |
| b. | /ni ² yah ³² / | <nihyaaj> | ‘mirará’ |

Hasta aquí se describe los tipos de verbos identificados en la lengua. En los siguientes párrafos se exponen algunos puntos centrales de este artículo.

7. Discusión

En resumen, se puede decir que existen dos grandes clases de verbos, que llamaremos A y B; el A identifica las tres categorías de AM y el B identifica dos. Para la clase A, todos los verbos que tienen una vocal inicial presentan esta distinción que, para la forma de progresivo, mantiene la raíz verbal, y, para la forma de completivo, se realiza mediante un prefijo k- o g- cuando el verbo es monosilábico. También hay verbos que inician con consonante, y a estos se los prefija con ki-, ka-, ko-, ku, ke, de los cuales el más frecuente es el primero. Para el potencial, se conserva la forma completiva y hay un cambio tonal en la sílaba final principalmente, y algunos casos en la sílaba no final. Los tonos que marcan el potencial son /2/, /1/ y /13/; estos dos últimos solo ocurren en la sílaba final.

En el grupo B de verbos, están los que distinguen dos categorías, el neutro y el potencial; esta distinción solo se da con algunos verbos que tienen consonante al inicio. Como ocurre con la clase A, hay tonos que se realizan en la primera sílaba en potencial; y, por último, están los dos verbos que hacen cambios de tonos en las dos sílabas.

El modo potencial, como lo hemos visto, se distingue por el cambio tonal que se realiza en la base verbal, además, vimos que hay varios procesos. Como se mencionó, existen ocho tonos, de los cuales cinco /35/, /4/, /3/, /32/ y /31/ se realizan en la raíz verbal y los otros tres /1/ y /2/, /13/ no se realizan, pero estos últimos ocurren en el potencial; estos tonos parecen estar en distribución complementaria con la marca del potencial y no potencial.

En la siguiente tabla se resume la marcación del potencial.

Tabla 4

Marcación de tonos en modo potencial

Tono en sílaba final	Tono en potencial
32	2
31	1
35	1 (aspirada) 2 (aspirada y no aspirada)
4	1 2
3	1 (glotal) 13

Se puede ver que el tono más frecuente es el /1/, y el menos frecuente es el /13/. El tono /2/, por su parte, es frecuente, es el único que aparece en la sílaba no final.

Finalmente, algo que también se puede considerar es la propuesta de dos modos: el *realis* e *irrealis* en los cuales se hace una distinción entre el potencial y no potencial, porque, en el nivel morfológico y tonal, solo hay esta diferencia; además, en el habla cotidiana, los hablantes no enfatizan las tres categorías, sino el completivo y el potencial. Sin embargo, habría que analizar un corpus más amplio para tal afirmación.

8. Conclusión

En este análisis preliminar de la marcación de los aspectos y modos verbales para el triqui de Copala, se logró identificar tres procesos morfofonológicos: prefijación para el aspecto completivo k(V), cuando la estructura es V-inicial; suprafijación para el modo potencial, y, para el aspecto progresivo, expresión con la raíz verbal. Como vimos, la prefijación depende de la estructura fonológica, y, para el potencial, se determina con el tono de la raíz verbal. Pero, como hemos visto a lo largo del análisis, hay muchas excepciones; en este sentido, no es factible proponer una regla general para estos comportamientos, sino se propone apoyarse en las clases de verbos, en los que se distinguen tres categorías o dos categorías, en las cuales se puede notar que la lengua resalta el modo potencial. Esto nos da indicios de que la lengua tiene un sistema aspecto-modal, pero este es un tema que merece mayor análisis.

9. Abreviaturas

3: persona; Adj: adjetivo; CP: completivo; F: femenino; M: masculino; SG: singular; Sust: sustantivo; SR: sustantivo relacional; PART: partícula; PRG: progresivo; POT: Potencial; Verb: Verbo.

Bibliografía

- Cortés Martínez, L. (2014). *Las mujeres triquis, entre el cambio y la costumbre: Matrimonio, participación política, académica y laboral*. (Tesis de licenciatura). México: Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa.
- DiCanio, Ch. (2008). *The phonetics and phonology of San Martín Itunyoso Trique*. (Tesis de doctorado). Berkeley: University of California
- DiCanio, Ch. (2017). Aspecto verbal en triqui de Itunyoso. https://www.researchgate.net/publication/321371368_Aspecto_verbal_en_triqui_de_Itunyos_o/link/5a1f0a7e0f7e9b9d5e026395/download (24.9.2020)
- Ethnologue. (2019). Languages of the World. Twenty-second edition. Eberhard, David, Gary Simons, y Charles Fennig (eds.). Dallas, Texas: *SIL International*. Versión online: <http://www.ethnologue.com>
- Haspelmath, Mn. y Sims, A. (2010). *Understanding Morphology*. Londres: Hodder Education.

- Hernández Mendoza, F. (2017). *Tono y fonología segmental en el triqui de Chichahuxtla*. (Tesis de doctorado). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Hollenbach, B. (1984). *The phonology and morphology of tone and laryngeals in Copala Trique*. (Tesis de doctorado). United States of America: University of Arizona.
- Hollenbach, B. (2008). *Gramática popular del triqui de San Juan Copala*. Serie Gramáticas de lenguas indígenas de México, No. 11. México: Instituto Lingüístico de Verano.
- Hollenbach, F. y Hollenbach, B. (1975). Trique de San Juan Copala. *Archivo de Lenguas Indígenas del Estado de Oaxaca*. México: El Colegio de México, Instituto de Investigación e Integración Social del Estado de Oaxaca, Instituto Lingüístico de Verano.
- Hollenbach, Barbara y Hollenbach, Bruce. (2009). *Statement Of Current Orthography*. <http://barbaraehollenbach.com/PDFs/trcORTH2015.pdf> (5.5.2019)
- Hualde, J.; Olarrea, A. y Escobar, A. (2001). *Introducción a la lingüística hispana*. United Kingdom: Cambridge University.
- Instituto Nacional de Lenguas Indígenas. (2008). Catálogo de las lenguas indígenas nacionales: variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas. México: Diario Oficial de la Federación.
- López Bárcenas, F. (2009). *San Juan Copala: Dominación política y resistencia popular. De las rebeliones de Hilarión a la formación del municipio autónomo*. México: UAM- Xochimilco.
- Pena, J. (1999). Partes de la morfología. Las unidades del análisis morfológico. En Bosque, I. y Demonte, V. *Gramática Descriptiva de la Lengua Española*. Madrid: Espasa Calpe.
- Pickett, V. y Elson, B. (1986). *Introducción a la Morfología y Sintaxis*. México: Instituto Lingüístico de Verano.
- Timberlake, A. (2007). Aspect, tense, mood. En Shopen, Timothy (ed.), *Language Typology and Syntactic Description*, 2da. Edn Vol.III: Grammatical Categories and the Lexicon, 280-332. New York: Cambridge University Press.
- Varela Ortega, S. (1996). *Fundamentos de Morfología*. Madrid: Editorial Síntesis.

EL FONEMA FRICATIVO PALATAL SORDO /ʃ/ EN EL QUECHUA DEL SUR

Juan Revollo Valencia¹

RESUMEN

Este escrito trata de las normas naturales del fonema fricativo palatal /ʃ/ pronunciado por los quechua hablantes nativos en los pueblos originarios y campesinos de la nación (Suyu) Killakas Urinsaya del actual departamento de Potosí en Bolivia. Su objetivo es identificar los fenómenos que se ven implicados en la producción fónica del fonema fricativo /ʃ/ con el fin de incursionar en la representación gráfemica <sh> de este sonido en la escritura quechua. Este trabajo es el resultado de una investigación etnográfica que ha logrado identificar la producción fonológica de la fricativa /ʃ/ en palabras raíz del quechua en posición inicial y final de sílaba, como también a través del fenómeno de la mutación de los morfemas *-chus-*, *-chu-*, *-situ*, además de la aparición de este fonema en la pronunciación de los préstamos del castellano, naturalizados en el quechua.

Palabras clave: quechua del sur, fricativa palatal, sufijo progresivo, cambio fonológico, préstamos.

¹ Nacido en Cruz Kinray, Ayllu Tawqa, Comunidad Kepallo, Suyu Qhillaji (Nación Killakas), provincia José María Linares del departamento de Potosí en Bolivia. Titulado de Licenciatura en Lingüística e Idiomas de la Universidad Autónoma Tomás Frías (Potosí), magister en Educación Superior por la Pontificia Universidad San Francisco Xavier de Chuquisaca y diplomado en Producción de textos en lengua Quechua de la Universidad Mayor de San Simón (Cochabamba). Además del trabajo constante con los gobiernos originarios de la región sur, fue consultor de lengua quechua de los Ministerios de Educación de Chile y Bolivia. Fue docente de pregrado y posgrado en la Universidad Indígena Boliviana Quechua, Universidad Autónoma Tomás Frías y Universidad Pedagógica. Correo electrónico: kejureva@gmail.com.

Abstract

This paper deals with the natural rules of the palatal fricative phoneme /ʃ/ pronounced by the native Quechua speakers who live in the rural villages of the Killakas Urinsaya nation (suyu) located in the current department of Potosí, Bolivia. The goal of this paper is to identify the phenomena which are involved in the phonic production of the voiceless palatal fricative phoneme /ʃ/ in order to make an incursion into the graphical representation of this sound as <sh> in the writing of Quechua discourse. This writing is the result of an ethnographic investigation that has managed to concretize the phonological production of the fricative /ʃ/ in Quechua root words in initial and final syllable position, as well as through the phenomenon of the mutation of the morphemes *-chus-*, *=chu*, *-situ*, besides the appearance of this phoneme in the pronunciation of loanwords from Spanish words naturalized in Quechua.

Keywords: Southern Quechua, palatal fricative, progressive, phonological change, loanwords.

0. Introducción

La familia lingüística quechua no está unificada porque no está formada por una sola cultura quechua, sino que hay una variedad de culturas entre ayllus y comunidades de habla quechua. Teniendo en cuenta aquello, la cultura que hablaba el proto-quechua era una cultura singular, que expandió su lengua, pero no su cultura. Antes de que se construyera y expandiera la cultura Inka, ya existía un número incontable de culturas en todo el territorio de denominación Awya Yala, que tenían sus diferentes y particulares lenguas. La diferenciación de culturas y lenguas existía anteriormente en los pueblos de habla quechua, y aquello afecta ahora en la formación de las lenguas quechuas en sus distintos niveles: fonético, fonológico, léxico, semántico, pragmático y semiótico, según las regiones, porque las culturas y las lenguas dependen o se basan en antecedentes ancestrales e influencias contemporáneas.

De esa manera, las culturas, los pueblos originarios, los pueblos campesinos y pueblos asentados en la nación Killakas Urinsaya del actual departamento de Potosí, en Bolivia, tienen características particulares en sus prácticas lingüísticas, específicamente en la lengua quechua, debido a que en estos territorios existían otras lenguas hasta antes de la expansión del aymara en algunos casos tempranamente, y la lengua quechua en la posteridad. Después de la llegada de la lengua quechua a estos territorios, esta lengua pasó a ser tipificada como quechua A (QA), según Parker (2014), y quechua II C, según Torero (1964), la rama meridional de la lengua quechua.

Una de las características necesarias para socializar es el fonema fricativo palatal sordo /ʃ/ que los pueblos de estas culturas utilizan en su habla como un fenómeno de “fricativización” desde el punto de vista del quechua normalizado, cuya representación grafémica es <sh>. En la reconstrucción del proto-quechua B de Parker (2014), este sonido está representado por el símbolo /ʃ/, mismo que no es reconocido por la teoría de normalización de la escritura en Bolivia. Revisando los derechos de los hablantes sobre la producción natural de su lengua, los grupos académicos pueden identificar las reglas a partir de la esencia de los hablantes y utilizar la representación gráfica para reforzar la riqueza de la lengua.

1. Metodología

Los datos para el presente análisis están basados en las entrevistas de persona a persona y en grabaciones de comunicaciones de personas en calidad de

autoridades durante las actividades orgánicas de los ayllus y comunidades Tawqa, Aysuqa, Jatun Aysuqa Ulti, Muquina, Iscallanim ubicadas en la actual provincia José María Linares del departamento de Potosí, en la parcialidad de Urinsaya de la Nación o Suyu Killakas. Ambos tipos de grabaciones en audio fueron registrados en los años 2017, 2018, 2019 y parte de 2020. Tanto las personas entrevistadas como aquellas de comunicación en actividades orgánicas y culturales hacen un total de once, entre ellos 6 varones y 2 mujeres que oscilan en las edades de 40 a 75 años. Del total de las personas que participan en las grabaciones, cuya primera lengua es el quechua, solo dos son profesionales, y las 9 personas restantes tienen experiencia escolar básica o inicial.

De las grabaciones en audio de las entrevistas y de las comunicaciones personales para este análisis, se han logrado obtener un tiempo de cuatro horas y cuarenta minutos, las cuales fueron transcritas gráfica y fonéticamente, usando el sistema del Alfabeto Fonético Internacional. Posteriormente se utilizó el programa Praat para segmentar los audios, el cual permitió identificar la realización acústica del fonema fricativo palatal /ʃ/.

2. Representación gráfica del sonido fricativo [ʃ]

Las personas que llevaron el quechua a la escritura del alfabeto latino usaron la forma <sh> como representación del sonido [ʃ], concerniente a la pronunciación regional del sufijo progresivo *-sha*, y en la aparición de la fricativa en posición final e inicial de sílaba. Posteriormente, el decreto N° 20227 de Bolivia definió la forma <sh> como el sonido de la realización oral regional y no como la forma gráfica de la escritura. Según el lingüista Pedro Plaza, las consonantes oclusivas /p, t, ch, k, q/ en los dialectos quechuas del sur se han debilitado en la posición final de sílaba y se han transformado en fricativas [f, j, s, **sh**, j, x], respectivamente (Plaza, 2004). Es decir, el sonido fricativo [ʃ] se produce justo y solamente en la coda de una sílaba (no en el ataque de la sílaba ni al inicio de palabra), también concretado por Parker (Parker, 2014) en su comunicación sobre el quechua de Cuzco. Tanto Plaza como Parker establecen que la fricativa solo se produce como sonido y no así en la escritura gráfica o el grafema, y que la existencia del sonido fricativo [ʃ] no debe significar obligatoriamente que exista su representación grafémica. Y así se sustenta en la escritura normalizada y unificada desde la práctica académica.

En contraste con las posiciones anteriores, este sonido está registrado en Huarochiri (Tylor, 2008, pp.14-15) y escrito como fricativa palatal <sh> en el siglo XVII. Sin embargo, como en su análisis, este sonido existe solo en “etnonimias,

antropónimos y topónimos y en muchas palabras locales citadas, por ejemplo, *caxo* /kashu/, lo que también confirma César Itier (2009, p. 47): “la última (/sh/) es la que encontramos por ejemplo en antropónimos y topónimos tan cuzqueños como Cuxi Yupangue (Kushi Yupangi), Quiquixana (Kikishana), Xaquixahuana (Shakshawana)”. Sin embargo, en este trabajo revisaremos la experiencia de uso natural de los quechua hablantes del fricativo [ʃ] en diferentes posiciones de la palabra y sílaba en la lengua quechua, en los pueblos originarios y campesinos de la nación Killakas Urinsaya de Potosí, que concretizará su representación gráfemica <sh> en la escritura gráfica y el alfabeto para aportar al desarrollo del quechua.

3. El sufijo progresivo desde la normalización

El sonido fricativo [ʃ], en la normalización de la escritura para la forma progresiva de hoy en día, solo está permitido como pronunciación de la variedad regional, no así en la escritura gráfica <sh>. La hegemonía de la normalización académica del quechua sostiene que el fricativo tiene que ocurrir solo en la pronunciación como la variación fonológica de muchas regiones quechuas, pero nunca en la escritura; el objetivo es —se dice— unificar en la escritura todas las variaciones del quechua. De esta manera, según la teoría de la normalización, por ejemplo, la producción fonética diversa para el progresivo, como [xja], [sja], [ʃa], [xa], [sa], [ʃka], [tska], [tʃka], se unifican por la forma gráfemica *-chka*, de procedencia limitada a una región. Entonces, el hablante quechua es libre de pronunciar la forma progresiva con cualquiera de los ocho o más fonos, incluso alternándolos, como podemos ver en la siguiente transcripción fonológica que alterna entre [ʃa], [xa] y [xja].

/ʃajɬu ajsuqa'manta par'laspa | en'tonses | ux pri'mer lar'q'ita don i'sidrox
 'wasin u'k^hupi ʃaj i'maʃus sutin ʃajta 'mana juwarqu'niʃu | ʃaj'manta
 q^hi'panpi **'kajan** wila'quta | q^hipan'pitax xuf'uj 'larq'a | sigispaʎa'puni
 | xa'juri | xajuri'manta 'xamun xatun larq'a | ʃajpax xa'pijnin **'kaxjan**
 tara'wiri | tarawiri'manta **kaja'ʎantaq** santa 'rosa | mo'liny i t^ha'quni |
 ʃaj **kajan** 'ajɬu ajsu'qapi 'larq'as || pasaspa | sjempre | 'ajɬu taw'qaman
 | **ka'ʎantaq** 'larq'as kajxina'manta || qaʎa'rinʃix | digamos | 'larq'a
 balensj'owan | jana qaqa | uqi sa'wila | wi'laq^hi | molino i tuku'kujnin
kaxan muxun 'larq'a | i ʃaj **pa'sajan** asta mu'kina | mukina'tawan ʃax'rata
 ʃaj 'xap'in/ (entrevista M.B.R., diciembre 2017)

El hablante no tiene dificultades en pronunciar su forma progresiva con cualquiera de los fonemas de su uso cotidiano, como son: /'kajan/, /kaʃa'ʎantaq/,

/pa'saʃan/ y /ka'fantaq/ con los fonos [ʃa] frente a [-kaxjan] con [xja] y [kaxan], con [xa], todos ellos unificados a *-chka* en la escritura gráfica. Pero el fonema que predomina y se generaliza por estos territorios es /ʃ/, como se puede apreciar en la siguiente transcripción.

/xuʃʃaman'xina ʃʃaj **xunt'a'kuʃan** | nis'qantax **kumpli'kuʃan** 'a | mana pipis ʃʃajta ri'kuʃta **ati'ʃanʃu** | apurajtapis **ajsa'ʃanman** axinata sunqu pin | nuqa kaj 'ʃʃika unajtapa nuqapis **xunt'a'ʃani** | **muna'ʃani** tari'paʃta | **muna'ʃani** tari'paʃta | porke pa'jiqa **xamu'ʃaʃan** | la'qʃaqa **xamu'ʃaʃan** | k'an'ʃʃajman 'ma ʃʃajar'quʃta xa'sil **ati'ʃaniʃu** | tu'kuʃpis axi'napi '**kʃan** | axi'napi '**kʃan** | aʃinta mana aʃinta rikurpa'sunchix 'a/ (entrevista P.C., diciembre 2017).

En este caso, el hablante utiliza solo y estrictamente el sonido [ʃ] (ver Figura 1 para las propiedades acústicas de la fricativa palatal) para la totalidad de la forma progresiva que usa en su discurso: /xunt'a'kuʃan/, /kumpli'kuʃan/, /ajsa'ʃanman/, /xunt'a'ʃani/, /muna'ʃani/, /xamu'ʃaʃan/, /ati'ʃaniʃu/, /kʃan/ que en la escritura grafémica normalizada o unificada serán representados por *-chka*, ya oficializado sin discusión en el caso boliviano. Por ejemplo, *junt'akuchkan*, *kumplikuchkan*, *aysachkanman*, *junt'achkani*, *munachkani*, *jamuchkallan*, *atichkanichu*, *kackhan*.

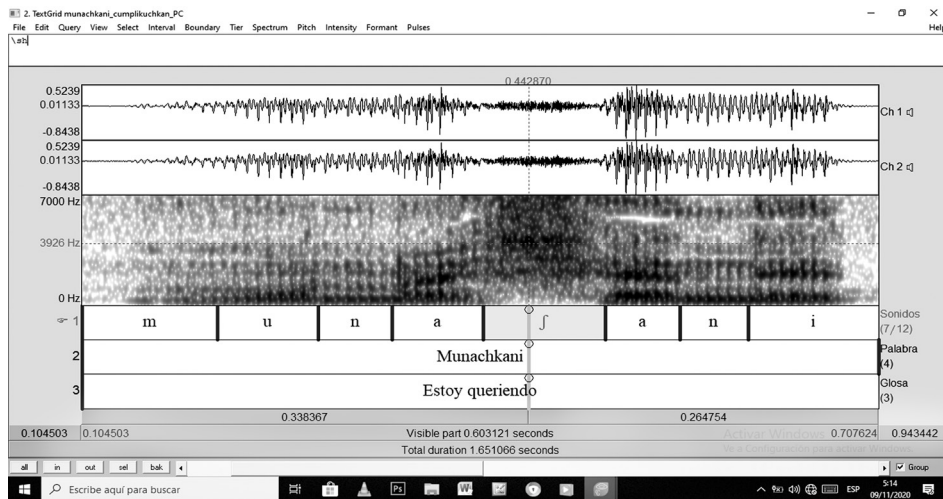


Figura 1. Vista del espectrograma y oscilograma de la palabra *Munachkani* [muna'ʃani] 'Estoy queriendo'.

Como puede observarse en la imagen, las características acústicas de esta fricativa están reunidas en un solo sonido con puntos de energía en los 3926 hercios y una transición palatal desde el punto término de la fricativa [ʃ] hacia los inicios de la vocal [a].

4. La fricativa /ʃ/ en coda silábica

De la misma manera, existen una cantidad de palabras raíz en el quechua de los pueblos originarios y campesinos la nación Killakas Urinsaya de Potosí que poseen el sonido fricativo [ʃ] en posición final de sílaba. En el pasado encontramos que algunas palabras que actualmente se pronuncian con /s/ a final de sílaba se pronunciaban con /ʃ/, como en **hashuan** (Gonzalez Holguin, D, 1608), *aswan* (actual). Aunque el sonido sea fricativo alternando con /s/, la teoría normalizada obliga a que el sonido fricativo a final de sílaba, en estos casos, sea representado por el grafema <ch> (Plaza, Pedro 2004), pero sin perder la característica natural del fono [ʃ] o [s] en la pronunciación del hablante o el quechua regional y sean pronunciadas al leer en ese sentido. Siguiendo esta norma, algunas palabras de escritura normalizada con <ch> a final de sílaba que encontramos en los diccionarios normalizados serán: *machkha*, *phuchka*, *khichka*, *wachkha*, *k'ichki*, *lluchk'a*, *michkha*, *khuchkan*, *achkha*, *khachkay*, *uchpha*, *qhuchpay*, *phichqa*, *qhachqa*, etc., como se puede apreciar en la siguiente transcripción fonémica.

/ɲuqajku **mifk^hawan** kawsakujku, wakin λuqsifan, wakin risins tarpukuʃan/
(Entrevista Berno Flores, septiembre 2017).

En este caso, el hablante produce la fricativa palatal [ʃ] en la coda de la sílaba inicial de la palabra /mifk^hawan/, que de acuerdo con la escritura normalizada o unificada será graficada con <ch> en *michk^hawan*.

En las culturas de habla quechua de la nación Killakas Urinsaya de Potosí, registramos algunas palabras imperativas e interjecciones que a final de sílaba poseen el sonido fricativo [ʃ], como podemos apreciar a continuación.

/wax'janchix | **wif wif wif wif wif** | 'ɲintʃix miʃitaqa 'a || a'tuxpis | tu'tapis
i'mapis | al'quta nantʃix 'a | **wifku wifku wifku** | ɲispa'tax ɲintʃix 'a/
(Entrevista A.V.C. septiembre 2020)

En este caso, la persona quechua hablante pronuncia unas formas imperativas que no tienen un contenido semántico estrictamente, sino pragmático concerniente a llamar a un animal, gato en este caso, e imperar que el perro persiga, respectivamente. Junto a estos encontraremos [iʃ | iʃ | iʃ | iʃ | iʃ] de

llamada al perro, pero además [aʃˈta], proveniente del castellano, como interjección naturalizada en el quechua.

Vista la situación fonológica de estas particularidades, no podría ser posible escribirlas respetando las normas de escritura normalizada para este tipo de casos–fricativa a final de sílaba–, que estaría obligando a escribir de esta forma: *ich*, *wich*, *wichku* y *achta*. En cambio, se debería facilitar la lectura y escritura con la representación del grafema <sh> al fonema /ʃ/ a final de sílaba, como en los casos que acabamos de ver.

Hasta aquí, en el primer caso, por la diversidad de los sonidos para el sufijo progresivo, la teoría de la normalización académica ordena utilizar la forma *-chka* para su escritura, pero, en el segundo caso, aquellas palabras que tienen una sílaba pronunciada con fricativa en posición coda en la sílaba, por algunas regiones o algunas personas, deben ser representadas por <ch> en la escritura; la diferencia es que el primer caso es un sufijo, mientras que el segundo es un sonido a final de sílaba en palabras raíz, que suele confundir, a la hora de adecuarse a la escritura normalizada, a los mismos hablantes de la lengua quechua.

5. Fricativa en posición de ataque silábico

En la segunda edición del Diccionario Quechua Español Quechua de la Academia Mayor de la Lengua Quechua regional Cuzco (2005), el sonido fricativo “ocurre en todas las posiciones, excepto al final de la palabra. Frecuentemente se encuentra el sufijo *-sha* al medio de la palabra. Por ejemplo: en posición inicial: *shallu* ‘destrozo’, *shanqa* ‘grano ligeramente molido’, *sharu* ‘flecadura’, *sharpa* ‘cáscara granulada’. Esto nos demuestra que la fricativa ocurre en posición inicial, media y final de la palabra, pero también a final de sílaba, como en la sección anterior, además en posición final de palabra.

Algunas palabras que hemos podido registrar por los pueblos originarios y campesinos de la nación Killakas Urinsaya de Potosí también poseen el sonido fricativo /ʃ/ a inicio de sílaba, combinándose con las vocales *i*, *a*, *u*, como [ʃi, ʃa, ʃu], cuyas representaciones gráficas deberían ser <shi, sha, shu>. En la Figura 2, podemos atestiguar la realización de este sonido a inicio de palabra en posición de ataque y, en las Figuras 3 y 4, el mismo fono ocurre al interior de palabra también como ataque silábico. En ambos casos, confirmamos que se trata de la fricativa palatal [ʃ] por su concentración de energía y transiciones palatales hacia las vocales.

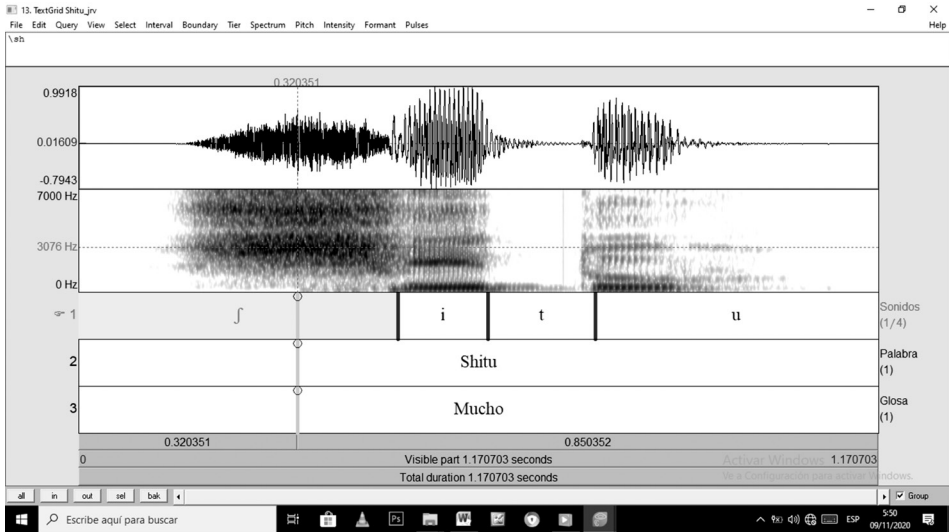


Figura 2. Vista acústica de la palabra *shitu* [ˈʃi.tu] ‘mucho’.

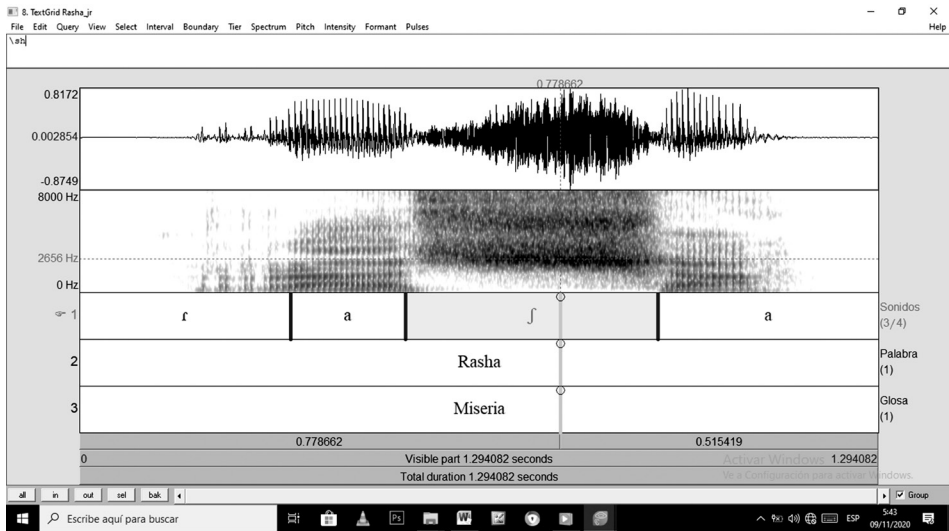


Figura 3. Vista acústica de la palabra *rasha* [ˈra.ʃa] ‘miseria’.

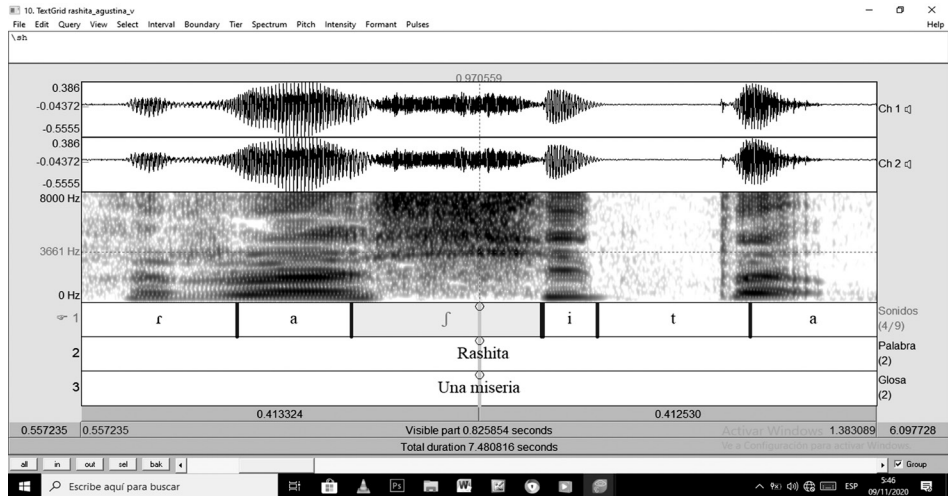


Figura 4. Vista acústica de la palabra *rashita* [ra.'ʃi.ta] 'una miseria'.

En la transcripción siguiente, podemos ver más ejemplos en contexto de [ʃ] a inicio de sílaba:

/raʃita | uxʃhiki'tata quwanʃix | ima | riwula'tapis i'mapis | 'ima | ruki'pipis i'mas | 'ʃaj 'a | raʃita | uxʃhiki'tata || 'ʃira | 'luxsij xa'waman | 'ninʃix | i || 'uʃa | ninʃixpuni 'a | 'uʃa | 'uʃa | 'nis q'hatijka'ʃanʃix | 'uʃa || (Entrevista a A.V.C., septiembre 2020).

Como podemos apreciar, esta vez el sonido [ʃ] no aparece a final de sílaba ni es el caso del sufijo progresivo. Al contrario, este sonido aparece en posición de ataque de las sílabas y en palabras raíz de la lengua quechua, como [raʃita], forma diminutiva de [raʃa] 'poco, miseria'. En este caso, también se agrupan [ʃira] 'salí', [ʃitu] 'mucho, demasiado, exagerado' y [uʃa], este último naturalizado del castellano 'oveja'. En Gallinate & Condori (próximamente), se discute la realización de esta misma fricativa en un número reducido de palabras en variantes del sur de Cochabamba. Ese trabajo argumenta la existencia de [ʃ] también en ataque silábico en palabras como *ashay* ['aʃaj] 'eso' y *nishu* ['niʃu] 'fuertemente', que no son el resultado de la fricativización de /ʃ/, pues no ocurren en posición coda.

Visto que las normas de escritura normalizada o unificada no contemplan este tipo de casos (específicamente la fricativa a inicio de sílaba y en palabras raíz del quechua), que no es el caso de la forma progresiva, queda aclarar, aunque

redundando, que el reemplazo por <ch> a las producciones fónicas fricativas es específicamente para algunos sonidos fricativos en la posición coda de la sílaba, no así para sonidos fricativos a inicios de sílaba en palabras raíz. Por lo tanto, no es posible aplicar la misma regla del reemplazo por <ch> a sonidos [ʃ] que ocurren en posición inicial de sílaba. De ser así, la escritura gráfica de las palabras que acabamos de ver podría convertirse en *chira*, *ucha*, *racha*, *chitu*, como ya suelen errar algunos aprendices de la escritura normalizada en instancias académicas. Se incurre en ello al tratar de emplear la escritura normalizada que es, de cierta manera, impuesta por los docentes bajo el lema “si pronuncias palabras con /ʃ/ debes escribirlas con <ch>”. La asignación equivocada de dicha grafía al fonema fricativo puede conducirnos a lo absurdo, pues, con esa escritura, desaparece totalmente el sentido semántico y hasta pragmático de las palabras; resultaría peor intentar utilizar el grafema <chk> del progresivo en estos casos.

Sin duda, el quechua de la variedad I es rico en la existencia del sonido fricativo [ʃ]. De acuerdo con el análisis de Toapanta & Haboud (2012), en el quichua de Imbabura, este sonido es denominado como *voiceless palatal fricative* y ocurre en posición inicial y media de la palabra, como en las palabras raíz [ʃimi], [ʃungu], [muʃu], [wafʃa], todas a inicio de sílaba. Si se revisan los diccionarios de las variedades de Santiago del Estero, Perú y Ecuador, una cantidad de palabras que en el quechua sureño poseen el sonido /s/ a inicio de sílaba son de sonido fricativo /ʃ/, ya sea por la procedencia de estas lenguas desde el proto-quechua o por la influencia de lenguas ancestrales antes que el quechua y aymara se expandieran a estos territorios (Zuna Lanos, 2017; Espinoza, 2005). En ese sentido, a la hora de observar el proceso de empobrecimiento de la lengua quechua en lo léxico y lo fonológico, deberá considerarse adoptar esos fonemas e insistir con los sonidos propios del quechua, sobre todo con fines de restitución fonológica propia.

6. Sufijo fricativo condicional y dubitativo

Una de las características de la lengua quechua de las culturas originarias y campesinas de la nación Killakas Urinsaya del actual departamento de Potosí en Bolivia contempla la conversión del sufijo condicional y dubitativo *-chus* [ʃus] a una forma fricativa *-sh* [ʃ], al momento de pronunciar alguna palabra con este sufijo. Es decir, el sufijo *-chus* sufre una metamorfosis fonética de una forma natural. La sílaba *-chus*, siendo una sílaba completa con sus partes inicial (ataque) y final (coda), se convierte en una fricativa palatal [ʃ], desapareciendo así por completo la forma original /-ʃus/ a través de un proceso conocido como *truncamiento*. Sin embargo, mantiene su carga semántica, como se puede apreciar en los siguientes registros:

/ja'kuf ku'rirqa, 'jakuf uq'ari'murqa a/ (Comunicación personal P.C. febrero 2018).

/qajna'wata mansa'nasnij su'max puquj'kurqa | 'kunan 'ma 'kanʃu 'a | ni muestra'paxpis 'a || **ima'taf** | 'xina misk'ita'ʃa a'pasax nixa'llani || ʃaj'manta ʃaj xu'an kon'dori | ʃaj domini'kal | 'manʃaj turjaɬawantax'ri || 'a | xi'ru turj'awan | 'tukuj ʃa'rankus | 'lawtas wasij'kipi 'kan | 'ʃajqa 'ma ka'nantʃu | 'nispa **ima'taf** ʃiwan || ni i'manku <kanʃu | <uta | wixsa **kawsatʃij'ɬaf i'maf** | ko'lexjo su'tijux | ni 'ima bene'fiʃu kanʃu/ (Entrevista C.V.C. mayo de 2019).

/xi'naf i'maf 'karqa | ka'balʃus ma'naʃus | ni'najan ʃaj'taqa | 'i | xi'naʃus ma'naʃus/ (Entrevista A.V.C., septiembre 2020).

Como podemos atestiguar, las producciones fónicas de [ja'kuʃ], [ima'taʃ], [kawsatʃij'ɬaf], [xi'naʃ], [i'maʃ] nos relatan que el condicional dubitativo tiene también esta forma fonológica, dando a entender que cualquier palabra combinada con el sufijo dubitativo y condicional puede tener también dos formas de escritura, siendo *-chus* y *-sh*. Entonces, *yakúsh* de *yakuchus'*, *imatásh* de *imatachus*, *kawsachiyllásh* de *kawsachiyllachus*, *jinásh* de *jinachus*, *imásh* de *imachus*.

El mismo fenómeno que en el caso anterior ocurre con el enclítico interrogativo *-chu* que, en la producción fónica de los hablantes del quechua de los pueblos originarios y campesinos de la nación Killakas Urinsaya de Potosí, aparece como una simple fricativa [ʃ]. Es decir que, al igual que en el caso de [ʃus] a [ʃ], el enclítico *-chu* /ʃu/ interrogativo, siendo una sílaba CV, sufre una completa modificación a una simple [ʃ] fricativa a final de sílaba, sin sufrir cambio alguno en su rol semántico. En ese sentido, las formas de escritura de este sufijo deberían ser también *-chu* y *-sh*, como en [ʃamʃ kar'qanki] o [ʃamʃu kar'qanki] *qamsh karqanki?* o *qamchu karqanki?*, respectivamente. Sea encomendada la tarea para estudiar el fenómeno de mutación fonética a partir del encuentro entre el condicional dubitativo *-chus* con el sufijo *-jina*, en el que [ʃ] influye en la modificación de [xi], la primera sílaba del sufijo *-jina*, modificando a un sonido fricativo similar o igual añadiendo una aspiración, de esta manera duplicando o alargando la fricción como [ʃ:ina].

7. Fricativización palatal del diminuto *-situ*

El diminutivo para adverbios y adjetivos naturalizado a partir del préstamo del castellano *-situ* también sufre modificación en el proceso fonológico en el discurso de los hablantes de la lengua quechua de las culturas originarias de la variante estudiada en este documento. Esta vez la sílaba *.si.* de este sufijo sufre

un cambio fónico a [ʃ] llegando a ocupar la posición coda en la sílaba de /situ/ a [ʃtu], como podemos ver en las transcripciones siguientes:

/mana xatun urqullaman'taʃu 'tumas ru'warqa | tu'rini **kaj'tupi** tijan'qa | mana'chu turini'qa | **kaj'tupi** turini'qa/ (Comunicación personal P.Ch. febrero de 2018).

/la pa'labra || mi'ra | **kaj'tuta** 'ma 'klaro kedaxaʎanʃix'taxʃu | 'i | kaj parte'manta 'kunan | ʃaʃ'tuman japa'rispa 'mana q'ipan konse'xopi kajʎa'tatax ch'axwajkuxa'napax | 'no/ (Comunicación personal, autoridad originaria de Mukina, abril 2018).

Como observamos, lo dicho anteriormente se concretiza en el cambio de producciones fónicas de [ʃu] a [ʃ] en [kaj'tupi], [kaj'tuta], [ʃaʃ'tuman], como alternativa a [kajsi'tupi], [kajsi'tuta], [ʃajsi'tuman/] para *kashtupi*, *kashtuta*, *chashtuman*, en vez de *kaysitupi*, *kaysituta*, *chaysituman*. No obstante, no todas las palabras que tengan posibilidad de combinarse con esta forma diminutiva *-situ* se modifican a [ʃtu], como sí podría ocurrir en los casos de *-chus* y *=chu*, el resto toma otro fenómeno que implica la desaparición de la vocal de la sílaba *.si.* para quedarse solo [s], entonces, [stu], como en [wa'sistu] o [ña'wistu] de [wasi'situ] y [ɲawi'situ] para *wasistu*, *ñawistu* y *wasisitu*, *ñawisitu*, respectivamente.

El marcador de diminuto en la lengua quechua es *-cha*, que todavía se utiliza en la mayoría de las regiones quechuas del Perú: “‘**cha**’. Gram. Sin acentuar: partícula añadida para formar los diminutivos. Según el sentido de la frase, puede tener significación despectiva. EJEM: *urpicha*, palomita; *t'ikacha*, florecita (diminutivos); *waynacha*, jovenzuelo; *warmicha*, mujerzuela (despectivos)” (AMLQ, 2005). En el quechua de las culturas originarias y campesinas de la nación Killakas Urinsaya de Potosí, el sufijo *-cha* ya no se utiliza como diminutivo, sino el naturalizado *-situ*, *-itu*, *-ita*, aunque, desde espacios académicos y por encargo de la normalización, se fomenta el uso del *-cha* como marcador de diminutivo, aunque sin éxito alguno.

8. Fricativización en préstamos del castellano

Los hablantes de la lengua tienen deber y derecho a cuidar de la vitalidad de su lengua. En ese caso, ejercen métodos de formación de palabras, uno de ellos tiene que ver con la naturalización de las palabras a través del préstamo. Los pueblos y culturas originarias y campesinas de la nación Killakas Urinsaya del actual departamento de Potosí toman prestados los recursos léxicos del castellano, directamente, y del inglés a través del castellano, y los naturalizan al

ser lengua quechua, dinamizando su semántica, y especialmente la fonología, que es lo que todas las lenguas hacen para vivir. Entre las palabras naturalizadas del castellano y del inglés, hay también algunas otras palabras de lenguas que existieron por estas culturas antes de la expansión del quechua, que diferencian a las mismas culturas, las comunidades y ayllus de habla quechua en la actualidad. Las lenguas siguen procesos sociolingüísticos (Albó, 1997) para vivir, eso es lo que el castellano hace para las palabras tecnológicas, por ejemplo. El castellano a menudo no sugiere palabras nuevas para la tecnología, solo toma las palabras del inglés y las adecua a las formas y características propias de esta lengua. Por lo tanto, el préstamo es uno de los recursos que los pueblos y culturas originarias y campesinas de la nación Killakas Urinsaya de Potosí utilizan y ejercen como su derecho a mantener su lengua.

Es por eso que en el quechua actual existe una variedad de palabras procedentes del castellano y palabras procedentes del inglés, pero, a través del castellano, y se naturalizan a la fonología quechua a través de la pronunciación de personas que no están alfabetizadas en la pronunciación de las palabras en castellano o que no tienen experiencia escolarizada ni media ni avanzada. Para llevar las palabras prestadas a la escritura formal quechua, es necesario trabajar con la fonética y la fonología como primer paso, considerado como uno de los métodos importantes para la revitalización de la lengua, en este caso, para cuidar la fonética y fonología propias del quechua, asumiendo así una responsabilidad social e identitaria para dignificar su lengua. Desde este punto de vista, hay muchas características léxicas en las que podemos encontrar la presencia de la fricativa palatal sorda.

Como sabemos y habíamos advertido, la normalización de la escritura quechua omite la representación gráfica del sonido fricativo que se produce en posición inicial y final de sílaba en las palabras raíz y en el sufijo progresivo. Sin embargo, hasta este momento hemos dado razones y reglas específicas de por qué y cuándo este sonido debe tener una representación gráfica propia. El fenómeno de los préstamos es un recurso más para el fortalecimiento de la vitalidad de la lengua quechua en la que también encontraremos más razones para el uso del fonema fricativo /ʃ/ y su grafema <sh>.

8.1. El caso de los nombres propios castellanos naturalizados en el quechua

La fricativa se produce en la posición inicial de la sílaba en sustantivos propios tomados del castellano, pero especialmente en combinación de las consonantes *c* y *s* con *i* o *u*, más otras vocales como la *o* y la *a*, que es el requisito, y

formando C+V+V, *cia*, *cio*, *sia*, *sio* /sja/, /sjo/ se convierten en fricativas manteniendo la última vocal cuando son pronunciadas por quechua hablantes nativos y sin experiencia escolarizada avanzada, como se puede apreciar en esta transcripción:

/wa'linʃu 'luʃu kuri'xidur ka'ʃarqa | kaj ma'jupi | ajsajkaʃaʃi'ʃiwan | ka'raxu | pusa'mujʃix ʃaj ru'nata | ka'raxu | winʃukata'xina ʃ'altaʃi'sunʃix | nispa dirix'turqa kumuni'dadta pin 'a/ (Entrevista C.V.C., mayo 2019).

Como se puede apreciar, el quechua hablante nos presenta ['luʃu] como la representación fónica de 'Lucio', nombre propio de persona. A partir de esta experiencia, vamos a encontrar una pronunciación uniforme de nombres de personas con las características combinatorias previamente explicadas en el sentido, como: [inu'ʃinʃu], [anas'taʃu], [kuns'tanʃu], [am'pruʃu], [kun'ʃuna], [xur'xinʃu], [tuniʃa] para 'Inocencio', 'Anastacio', 'Constancio', 'Ambrocio', 'Conciana', 'Fulgencio', 'Dionicia', así como los apellidos [wa'linʃu] en la producción fónica del hablante entrevistado para 'Valencio o Valencia', como muchos otros de estas características, [muni'xaʃu] para 'Bonifacio'.

Las combinaciones de *cio*, *sio* y otras palabras con *sio*, /sjo/, así como las combinaciones *cia*, *sia* /sja/, en sustantivos propios castellanos, son naturalizadas por los quechua hablantes de estos pueblos a su fonología quechua como /ʃu/ y /ʃa/, por lo que la forma de escritura debiera ser *shu* y *sha*, respectivamente. No es una propuesta para normalizar la escritura de los nombres propios en lengua quechua, pero debiera serlo si se trata ya de políticas lingüísticas de restitución de la lengua quechua.

8.2. Sustantivos comunes castellanos naturalizados al quechua

El estado del quechua de los pueblos originarios y campesinos de la nación Killakas Urinsaya del departamento de Potosí, como de todas las regiones de habla quechua, es muestra clara del fracaso de las políticas lingüísticas ejercidas por más de una década en Bolivia; la castellanización de los pueblos originarios y campesinos no se ha frenado ni con la Ley de Educación Avelino Siñani-Elizardo Pérez ni con los profesores que pasan cursos de postgrado como especialidades, diplomados y maestrías, tampoco con autoridades que decían ser indígenas o que representaban a los pueblos indígenas. Lo interesante de estos pueblos, sobre todo de los hablantes nativos casi monolingües quechuas sin experiencia escolar avanzada, es que adoptaron las palabras venidas del castellano y las adecuaron hasta naturalizarlas en su quechua desde la

perspectiva fonética y fonológica. Entonces, en el discurso de estos hablantes, vamos a encontrar palabras que parecen quechuas, gracias a su producción fónica, pero, al revisarlas, nos encontraremos que una gran cantidad de ellas son palabras castellanas pronunciadas en quechua, como los casos que estamos viendo aquí y muchos otros. No obstante, lo peligroso de los préstamos es que no se naturalicen al quechua, entonces se mantienen los sonidos castellanos y la lengua quechua va perdiendo sus sonidos hasta dejar de ser lengua.

Desde esa perspectiva, en el castellano se forman diptongos C+V+V, es decir, las consonantes *c* y *s* combinadas con las vocales *i + e, o, a*, que llegan a ser *cie, cio, cia /sje/, /sjo/, /sja/*, también se convierten en la fricativa palatal sorda [ʃ] al ser pronunciadas en quechua: [ʃi], [ʃu], [ʃa], donde desaparece la vocal [i]. Veamos estos casos en las transcripciones del discurso de los hablantes.

/mas bj'en pajku'naqa mana imastis'qapis kumplimujanku'ʃa | mana **pufijunas'qapis** 'a || igua'lito | 'juqa qajna'wata 'mana **pufiju'nata** | por ke | xaʎp'aj>manta ruwa... to>kawan | toka>waxtin ru>wani | <mana juqa **pufijunawan'kuta** muna'niʃu | qajna'wata ni 'pi **pufijuna'kunʃu** | comunidad'niipi ni 'pi **pufiju'nakuj** mu'nantʃu | 'mana ju'qa **pufijunaku'saxʃu** | komplete'puni ka'saxku | p'hiʃqan'tijku **pufijunaku'saxku** | pero | si me to>ka | <juqa sa>pitaj rikhurini komo ku>raka || enton>ses | <sapaj mana **pufiju'nasqa** ima'tapis | riupun'tapis i'mapis ruwa'kuni || en'tonses | disjiem'brepí waj'xajku **pufijunanaj'kupax** | 'ma 'kanʃu ni 'pi || pi'ta **pufijunasax'ku** || ux'situ 'kan | pero 'paj ni'ʎantax | 'ma ju'qa sa'paj **pufijunaku'saxʃu** | intiri'tujku kaspá ka'saxku || 'ke vamos a a'ser || seguramente eso 'a pasado | ʃanta'ʃa 'ma ju'qa **pufijunas'qatʃu** 'kani nispa 'niʃan/ (comunicación personal exautoridad Iscallani, abril 2018)

/re'seso 'kanqa 'a, re'seso 'kan || **tole'ranja** 'kan 'a, 'kan **tole'ranja** 'a || porke 'ja no | si'nis '**pajun** | 'ma ʃanta qunʃix'natʃu | 'i || '**pajun** 'era pu'es en mj'ercoles de se'nisa/ (Entrevista P. C., febrero de 2018)

/ima pasa'wanʃix | 'runa 'ima turja'wanʃix ʃaj'qa | ju'qaqa djosʎaman'puni wiʎarikuni || **xusti'ja** 'qam ru'wawaj | axi'na ri'mawan | xi'nata mulis'tawan | a'ʎinʃus ma'natʃus | pero qam'pata bengan'saqa | 'i | nispa | axi'nata niita ja'ʃani || juqa'ta 'ni parlarix'tas saqiwan'kuʃu | a'xina ux wata kuʃawam'baman kaʃawar'qanku profsorkuna'ʎataq | ʃaj'man **infurmaju'nis** ʃajaʃimu'ni | parla'ris ni xax'tijqa | 'a | 'otro 'punto | 'otro 'punto | ni'r'panku/ (Entrevista C. V.C., mayo de 2019).

/tartimanrax'tʃa tʃaj'taqa | pajkuna'manta komo | 'este | a'xintix
mi'funnin | a'xintix mi'funnin tʃaj 'kafan 'a | xinapuni'tʃa 'kafan 'a asta
 awilusmanta'patʃa/ (Entrevista L. R., febrero de 2018).

/mu'lasman wu'jisman qa'ramux 'kajku | man'tʃaj sux'rikux 'kajku
ajinta'piqa/ (Entrevista A. C., septiembre 2017).

Como acabamos de ver en las producciones fónicas de los hablantes, las palabras de las características de combinación de sonidos del castellano que mencionamos anteriormente al llegar al aparato fonador del quechua hablante se convierten en sonidos quechuas: /puʃiʃunas'qapis/, /tole'ranʃa/, /pa'ʃun/, /xus'tiʃa/, /infurmasu'nis/, /mi'funnin/, /aʃinta'piqa/ para *pushishunasqapis*, *toleransha*, *'pashun*, *justisha*, *infurmashunis*, *mishunnin*, *ashintapiqa*, y así para la cantidad de palabras de este tipo que circulan en el discurso de los quechua hablantes de estos pueblos.

Como se ve, el uso de la fricativa en palabras prestadas y naturalizadas en el quechua es común, pero no significa la incapacidad de crear nuevas palabras. Esto también parte de la creatividad de los hablantes nativos del quechua de las culturas y pueblos originarios y campesinos de la nación Killakas Urinsaya de Potosí, para naturalizar palabras provenientes de otras lenguas a su habla quechua. Por lo tanto, es necesario tomar conciencia de este fenómeno natural en la descripción y escribir de la manera sugerida, instando a usar <sh> como la representación gráfica de la fricativa /ʃ/ para los casos específicos que mostramos en este trabajo.

9. Conclusiones

Los usos del fonema fricativo palatal sordo /ʃ/ están vivos y normados por los hablantes nativos de la lengua quechua de los pueblos originarios y campesinos de la nación Killakas Urinsaya del actual departamento de Potosí. De esta manera, se le da una característica particular a la descripción de la variedad sur del quechua, aspecto que debe ser tomado en cuenta por la normalización de la escritura.

En ese entendido, hemos visto que la realización fonética acústica y fonológica de la fricativa /ʃ/ ocurre tanto en palabras raíz del quechua en posición inicial y final de sílaba, como también en mutaciones que sufren los sufijos y enclíticos *-chus*, *=chu* y *-situ*. Igualmente, el sonido fricativo /ʃ/ es producido por los quechua hablantes nativos durante la pronunciación de los préstamos de palabras castellanas naturalizadas en el quechua, en los que la combinación de *cia*, *cie*, *cio*, *sio*, *sia*, *sie* y otras formas *si*, en sustantivos propios y comunes se pronuncian con un sonido fricativo /ʃ/ en quechua.

Finalmente, proponemos que se considere la indexación del grafema <sh> en los alfabetos de las variantes de la zona estudiada en el presente artículo, descartando las opciones como <ch, chk> en su reemplazo. Con ello, esperamos que la legibilidad y escritura representen fielmente el habla natural del quechua sureño de Bolivia.

Bibliografía

- Espinoza, W. (2005). Las lenguas nativas del altiplano peruano-boliviano en el Siglo XVI. En *Investigaciones sociales*, año IX N.º 14. Pp. 121-153 [UNMSM/ IHS, Lima, 2005]
- Gobierno Regional Cuzco. (2005). *Diccionario Quechua-Español-Quechua*. Academia Mayor de la Lengua Quechua. Segunda Edición.
- Itier, C. (2009). Lengua general y quechua cuzqueño en los siglos XVI y XVII. En <http://hdl.handle.net/10502/1318>, National Museum of Ethnology Repository, N.º 018 *Desde afuera y desde adentro: Ensayos de etnografía e historia del Cuzco y Apurímac*.
- Parker, Gary J. (2014). La clasificación genética de los dialectos quechuas. En Rodolfo Cerrón-Palomino (ed.). *Trabajos de lingüística histórica quechua*, pp. 33-49. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Parker, S. (2014). *Grabaciones del Quechua del Cuzco diseñadas para el análisis acústico*. SIL International and Graduate Institute of Applied Linguistics, ISSN 1939-0785.
- Plaza, P. (2004). Normalización de la escritura del quechua en Bolivia. En *Pueblos indígenas y educación*, N.º 54, ISBN 997822-438-6, Abya Yala,.
- Toapanta, J. & Haboud, M. (2012). Quichua of Imbabura: A brief Phonetic Sketch of Fricatives. *International Journal of Linguistics*, ISSN 1948-5425, Vol. 4, No. 2.
- Torero Fernández de Córdova, A. (1964). Los dialectos quechuas. *Anales científicos de la Universidad Agraria* 2(4):446-78. La Molina.
- Tylor, G. (2008). *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. IFEA.
- Zuna Llanos, G. (2017). El idioma quechua. *Americanía*. Revista de estudios latinoamericanos. Nueva Época (Sevilla), Número Especial, pp. 145-156,

ECOLOGÍA DE LAS LENGUAS INDÍGENAS EN CONTEXTOS DE MIGRACIÓN: DEL AYLLU A LA CIUDAD, EL CASO DE LA LENGUA QUECHUA EN EL NORTE DE POTOSÍ

Victor Hugo Mamani Yapura¹

RESUMEN

Este artículo tiene la mirada puesta en la relación de la lengua quechua con el entorno ambiental y social. El uso *performativo* de la lengua quechua se explica desde tres nociones (ecolingüística, migración y territorio) y desde un enfoque cualitativo. Para tal propósito, el artículo se enfoca en dos espacios: rural y urbano. Desde ambos escenarios, en concreto, se describe y analiza la realidad lingüística y social de los migrantes indígenas del Norte de Potosí, quienes, además de vivir en el *ayllu*, viven en los barrios periurbanos de la ciudad de Llallagua desde donde visibilizan sus códigos lingüísticos y culturales.

Palabras clave: Migración, territorio indígena, ecolingüística, lengua quechua

¹ Lingüista, master en Educación Intercultural Bilingüe por la Universidad Mayor de San Simón. Correo: vmamaniyapura@gmail.com Las opiniones vertidas en este documento son de exclusiva responsabilidad del autor.

Abstract

The article focuses its attention on the relation of the Quechua language with its environmental and social context. The performative use of the Quechua language is explained using a qualitative approach and considering three perspectives (ecolinguistics, migration, and territory). Therefore, the article focuses on two spaces: rural and urban settings. The linguistic and social reality of indigenous migrants from the North of Potosí is described and analyzed in both contexts. These migrants, in addition to living in *ayllu*, live in the poor urban neighbourhoods of the city of Llalagua, from where they make their linguistic and cultural codes visible.

Keywords: migration, indigenous territory, ecolinguistics, Quechua language

0. Introducción

Los pueblos indígenas no se atrincheran en sus comunidades, al contrario, están en constante movimiento. Por lo general, su destino final casi siempre es la ciudad. Respecto a este tipo de movilidad, “Naciones Unidas estima que, en las próximas cuatro décadas, todo el crecimiento de la población mundial tomará lugar en las áreas urbanas, que atraen significativamente a parte de la población rural a través de la migración rural-urbana” (Pereira y Montaña, 2016, p. 14). En su nuevo destino, el migrante del área rural se enfrenta a numerosos problemas², entre ellos el desplazamiento de su lengua materna. Según algunos estudios³, en Bolivia el nuevo contexto de llegada exige mayor uso de la lengua castellana, lo cual provocaría la erosión de la lengua ancestral.

Cabe hacer notar que los migrantes del Norte de Potosí (lugar de nuestras indagaciones) no han roto por completo su lazo con la comunidad de origen, es decir, viven tanto en el ayllu como en la ciudad. A este fenómeno, desde la antropología, se lo conoce como *doble residencia*⁴. En el Norte de Potosí los centros mineros de Llallagua, Catavi y Uncía para muchos ayllus de los alrededores (Sikuya, Chullpa y Qharacha) se han constituido en su segunda morada. En este espacio es donde los elementos culturales del migrante van entrando en contacto con otros. Dada esta realidad, conviene hacer las siguientes preguntas: ¿En qué medida esta situación de migración de ida y vuelta puede influir en el ecosistema⁵ de la lengua quechua? ¿La lengua quechua se va acomodando a las nuevas exigencias que el nuevo contexto exige? O, más al contrario, ¿el contacto social y lingüístico erosiona los elementos culturales y lingüísticos de los pueblos indígenas de esta zona? Estas preguntas van a guiar la discusión en el presente trabajo.

² Por lo general, los migrantes se establecen en la periferia de la ciudad, donde difícilmente acceden a los servicios básicos: agua potable y luz eléctrica.

³ Atahuichi (2016) en su estudio llega a la conclusión de que los migrantes del área rural en la ciudad de Cochabamba pierden su lengua ancestral. Casi en la misma línea, Gutiérrez (2018) encontró que los migrantes andinos en trópico cochabambino, sobre todo la tercera generación, se han mudado a la lengua castellana.

⁴ Uno de los autores más emblemáticos sobre este tema es Jhon Murra (1975). En su estudio describe y analiza el dominio de los diferentes pisos ecológicos por parte de los andinos.

⁵ En Latinoamérica, Hildo do Couto (2019) denomina lingüística ecosistémica a la versión de ecolingüística que maneja. Para él, los componentes del ecosistema son el territorio (T), la población (P) y sus interacciones (I). En otras palabras, para él, la ecolingüística es el estudio de las interacciones lingüísticas que se generan en el ecosistema *social, mental y natural*.

El artículo tiene como objetivo develar, desde tres nociones (ecolingüística, territorio y migración), la realidad ecológica de la lengua quechua en un contexto de migración. Dado que la movilidad en esta región es en ambas direcciones, para el análisis se tomará en cuenta el uso del quechua en su espacio tradicional (el ayllu). Asimismo, a fin de tener una mirada más global, el artículo también pondrá su interés en el uso de la lengua quechua en el espacio urbano. Para un entendimiento más émico, nos apoyamos en testimonios y observaciones etnográficas realizadas en el transcurso del año 2019 y el 2020.

Para una lectura fácil, el artículo está separado en seis acápite mayores. Estos mantienen una relación interna y externa. Entendemos que esta organización va a permitir al lector mantener el hilo sobre el tema abordado.

1. Antecedentes conceptuales

En lo que sigue, presentamos los conceptos que van a guiar el estudio. Estos se van a tomar en cuenta para el análisis de los fenómenos lingüísticos y sociales acaecidos tanto en el área rural como en la ciudad.

1.1. Ecología lingüística

El interés académico de las investigaciones en ecología pone su atención “en las interrelaciones, los enfoques procesales, en lo que une más que en lo que separa, y en la preferencia por lo pequeño y lo diverso frente a lo grande y lo uniforme” (Fill, 1993, citado por Resinger, 2006, p. 86). Actualmente, los conceptos ecológicos han impregnado, además de otras disciplinas a la lingüística. Uno de los precursores de esta iniciativa⁶ es Haugen (1972), quien acuñó el término *ecología lingüística*. Para Haugen, esta disciplina tiene las siguientes características:

La ecología lingüística puede definirse como el estudio de las interacciones entre cualquier lengua dada y su entorno. La definición de entorno podría hacernos pensar en primer lugar en el mundo referencial del cual la lengua proporciona un índice. Sin embargo, este no es el entorno de la lengua, sino de su léxico y su gramática. El verdadero entorno de la lengua es la sociedad que la utiliza como uno de sus códigos. La lengua nada más existe en la mente de quienes la usan, y solo funciona poniendo a estas

⁶ Aunque algunos estudiosos como Arratia (2019) señalan que Sapir Whorf ya había incursionado a principios del siglo pasado en temas lingüísticos y culturales, en el que señalaba que la percepción del mundo estaba condicionada por el uso de la lengua.

personas en relación entre sí y con la naturaleza, dicho de otro modo, su entorno social y natural. Por tanto, una parte de su ecología es psicológica: la interacción con otras lenguas en la mente de las personas bilingües y multilingües. Otra parte de su ecología es sociológica: la interacción con la sociedad en la cual funciona como medio de comunicación. La ecología de una lengua está determinada en primer lugar por la gente que la aprende, la utiliza y la transmite a otras personas. (Haugen 1972 citado por Resinger 2006, p. 104)

Al igual que Haugen, Maia sostiene que las lenguas tienen el mismo comportamiento que un organismo vivo:

La nueva disciplina permite redimensionar holísticamente aspectos de la investigación lingüística que pueden así ser mejor comprendidos. Como las especies, las lenguas nacen, se desarrollan, transforman, perdiendo ciertos trazos y adquiriendo otros y finalmente o eventualmente por diferentes razones pueden entrar en extinción. Como las especies, las lenguas mantienen contacto entre sí, estableciendo diferentes tipos de relación, de la simbiosis a la prelación. Un aspecto particularmente interesante de la ecolingüística es la analogía con el movimiento ecológico que además de la descripción y análisis de su objeto de estudio, coloca en relieve la importancia de la actitud de compromiso activo y cooperativo en cuestiones urgentes como la extinción de las especies, como en el caso de las lenguas vivas amenazadas de desaparecer. (Maia, 2006, citado por López, 2006, p. 41)

Las lenguas, al igual que los organismos biológicos, mantienen una estrecha relación con su entorno; esta dinámica permite su desarrollo. Para López (2006), esta relación no solo sería social, sino también ambiental, es decir, para él las lenguas no están alejadas de los eventos medio ambientales; en ese sentido, no se puede entender una lengua, sino se tiene una comprensión holística del fenómeno.

Si el comportamiento de la lengua es similar al de las especies biológicas, estas pueden pasar por diferentes procesos. Uno de ellos, según Arrueta, es la *antropía* en relación al comportamiento de una lengua. Él sostiene: "Aplicando este principio a las lenguas tendría que entender como la capacidad y posibilidad de una lengua (como sistema) de generar sus propios procesos de cambio en la medida en que su orden sea alterado por el contacto con otros sistemas de tal manera que se "regeneren" un nuevo orden causado por el contacto, sin cambiar enteramente su sistema" (Arrueta, 2006, p. 51). El contacto de dos lenguas

además de cambiar el sistema de una lengua puede llevar a su colapso. En Latinoamérica, tenemos muchos casos en los que, producto de las relaciones jerárquicas entre lenguas, una de ellas ha sido la más afectada. Un caso típico es la variedad de la lengua urukilla (uchumataqu) de las orillas del río Desaguadero, ubicado en el altiplano paceño. Esta variedad ha estado en constante contacto con la lengua aimara y con el castellano; a causa de esta relación desigual, la variedad uchumataqu ha sido desplazada⁷ de los espacios sociales, a tal punto que ahora solo quedan los *recordantes* de esa variedad.

La pérdida idiomática ha puesto en alerta a los lingüistas. Ahora abogan por una recuperación paulatina de la lengua. Para López (2006), estas acciones no tendrían que estar encaminadas únicamente a la descripción o documentación de las lenguas, sino también a la apropiación de políticas de recuperación y revitalización idiomática. Esta práctica lingüística está ligada con otras intenciones, tales como la recuperación de la identidad y del territorio. En suma, apostar por una ecología lingüística es luchar por la igualdad de derechos, asimismo, es una lucha contra la exclusión y el racismo. En otras palabras, “un lenguaje más ecológico será capaz de cambiar nuestra visión de la realidad y propiciar así el cambio de actitud que necesitamos para garantizar nuestra supervivencia como especie” (Resinger, 2008, p. 2).

1.2. Los territorios indígenas

Las lenguas necesitan de un espacio para desarrollarse. Las lenguas no nacen en un vacío, sino en relación con otros organismos que también están vinculados con el territorio. De ahí que es importante tomar en cuenta la noción de territorio para entender el comportamiento de las lenguas. En los párrafos que siguen, con base en lecturas, exponemos la percepción que se tiene por territorio.

Los territorios indígenas son espacios extensos, en donde sus habitantes dinamizan sus prácticas culturales. Los estudios sobre este tema muestran a estos espacios como lugares en el que los grupos humanos reproducen sus formas de vida casi siempre distintos a aquellos que la sociedad occidental y occidentalizada nos tienen acostumbrados. La relación estrecha que los indígenas mantienen con sus espacios se constituye en algo esencial para la continuidad de la vida comunitaria e individual. En ese sentido, la Corte Interamericana de Derechos Humanos señala:

⁷ Para mayores referencias, ver los estudios de Arnold Denise y Juan de Dios Yapita (2009), y el trabajo reciente de Zurita Jhandira (2018).

La estrecha relación que los indígenas mantienen con la tierra debe ser reconocida y comprendida como la base fundamental de sus culturas, su vida espiritual, su integridad y su supervivencia económica. Para las comunidades indígenas, la relación con la tierra no es meramente una cuestión de posesión y producción, sino un elemento material y espiritual del que deben gozar plenamente, inclusive para preservar su legado cultural y transmitirlo a las generaciones futuras. (NNUU, 2013, p. 6)

En el caso boliviano, después de varias luchas, los territorios indígenas “gozan de garantías jurídicas de indivisibilidad, inembargabilidad, imprescriptibilidad, inalienabilidad, no pagan impuestos y tienen carácter colectivo” (Art. 394 CPE). En estos espacios, legalmente reconocidos, los pueblos indígenas continuamente van dinamizando sus saberes lingüísticos. Comparten estos espacios con otros *entes* que, igual que los humanos, habitan en los variados espacios. Esto es una muestra de que el territorio “deriva de entenderlo no solo como una realidad biofísica tangible, como un espacio físico (objetivamente existente), sino como una construcción social, un conjunto de relaciones sociales que dan origen y a la vez expresan una identidad y un sentido de propósito compartidos por múltiples agentes” (Schejtman y Berdegué, 2004, citado por Sichra, 2019, p. 121).

Los pueblos indígenas dentro de sus espacios físicos y sociales han consolidado una forma particular de ver el cosmos. Muchos elementos con los que interactúan en su territorio adquieren la categoría de humanos. Es decir, aquello que puede verse, desde la lógica moderna, como objetos inertes para los pueblos indígenas son seres capaces de modificar el comportamiento de la colectividad. Sobre este tema, Descola señala:

A diferencia de dualismos más o menos estancos que, en nuestra visión del mundo, rige la distribución de los seres, humanos y no humanos, en dos campos radicalmente distintos, las cosmologías amazónicas despliegan una escala de seres en la que las diferencias entre hombres, plantas y animales son de grado y no de naturaleza. Los achuar de la amazonia ecuatoriana dicen que la mayor parte de las plantas y de animales poseen un alma (*wakan*) similar a la del ser humano, facultad que los alinea entre las “personas” (*aents*) en tanto que les confiere conciencia reflexiva e intencionalidad, les capacita para experimentar emociones y les permite intercambiar mensajes con sus iguales, así como con los miembros de otras especies, entre ellas los hombres. (Descola, 2004, p. 26)

El autor nos muestra que los territorios son espacios donde se desarrollan juegos intersubjetivos entre los humanos y los elementos de la naturaleza. Estos últimos, desde la mirada de los *achuar*, son seres con espíritu. La relación es tan estrecha que pueden influir en la gestión del territorio. En Bolivia los *mosetenes* (EIBAMAZ, 2010), al igual que los *achuar*, creen que los árboles y los lagos están habitados por seres espirituales que protegen estos espacios. Por eso, para cazar y pescar, es preciso rendirles pleitesía, de esa forma entrar al monte y tomar solo lo necesario. La transgresión al monte o a los lagos puede ser duramente sancionada por esto *seres*.

1.3. Migración y movilidad

La migración es el movimiento humano de un lugar a otro. En otros términos, “se da el nombre migración o movimiento migratorio, al desplazamiento, con traslado de residencia de los individuos, desde un lugar de origen a un lugar de destino o llegada y que implica atravesar los límites de una división geográfica” (CELADE, 1997, citado por UDAPE, 2018, p. 21). Desde esta mirada, se entiende la migración como un movimiento de ida o venida *definitiva*. Sin embargo, en la actualidad, la migración es mucho más compleja de lo que aparenta. Producto de los problemas políticos y sociales, la migración se la vive de otra manera. Garcés (2018), rescatando las ideas de Appadurai (1996), señala que cuando las personas se mueven de un lugar a otro también trasladan sus conocimientos, su identidad y su lengua.

Más adelante, Fernando Garcés, refiriéndose a las nuevas dinámicas migratorias del Ecuador, sostiene:

En el caso ecuatoriano esto significa que los indígenas de la sierra ecuatoriana van y vienen entre la ciudad y el campo, van y vienen entre el centro parroquial y el centro cantonal-municipal, van y vienen entre el espacio nacional e internacional, van y vienen entre el saber comunitario y el saber occidental, van y vienen entre las relaciones con sus pares indígenas y las relaciones con gentes de distinta procedencia, van y vienen entre la relación cara a cara y la relación mediada por las redes, van y viene entre el K’aya, Sisa Toaquiza y Luis Fonsi. (Garcés, 2018, p. 17)

A esta dinámica social, Garcés prefiere llamarla *movilidad* más que migración. Si bien la situación de las personas, en la actualidad, es distinta, no se puede negar que muchos pueblos indígenas han emprendido un viaje sin retorno. El caso de Colombia es muy conocido; en ese país, tanto los grupos guerrilleros como los paramilitares han ocasionado que muchos indígenas sean desplazados

definitivamente de sus territorios⁸. En otros países, como en Chile, las empresas transnacionales han expulsado de sus territorios ancestrales a los Mapuches⁹. Para muchos migrantes, la ciudad se ha convertido en su refugio definitivo.

La presencia de los migrantes en las ciudades ha ocasionado en ellos un desequilibrio cultural por tanto identitario, es decir, dado que han dejado sus espacios tradicionales, la moda urbana se ha convertido en su único referente. Sin embargo, hay otros estudiosos (Bastos 1999; Bello 2004), quienes señalan que los indígenas, al encontrarse en un espacio adverso, pueden formar guetos abiertos en los que la lengua y la cultura se mantengan vitales frente al avasallamiento y la presión social a los cuales están expuestos. En este caso, la noción de territorio va adquiriendo otras connotaciones, es decir, gracias al contacto permanente o temporal con las comunidades de origen, la categoría de territorio como espacio cerrado pierde validez; en su lugar se estaría viendo al territorio más desde una mirada simbólica. En suma, estas formas de relocalización que protagonizan los indígenas serían también una forma de reterritorializar la lengua indígena y las identidades.

2. Contextualización: Los centros mineros y los ayllus

A finales del siglo XIX, la región del Norte de Potosí ha sido testigo de la incursión y establecimiento de empresarios mineros dedicados a la explotación del estaño. Las pequeñas ciudades (Llallagua, Uncía y Catavi¹⁰) que construyeron distaban cualitativamente del pueblo colonial de Chayanta con el que estaban más familiarizados los indígenas de la zona. La instalación de escuelas, tiendas comerciales, viviendas para mineros y espacios de distracción (teatros y canchas de golf), al igual que el discurso de progreso y de bienestar individual, era una característica de este nuevo colectivo.

Con el pasar de los años, la situación poblacional de estos espacios mineros daría un giro. Casi a finales del siglo XX, por las políticas económicas¹¹ ejecutadas

⁸ Para el contexto colombiano, consultar a Mechan Cante, Harvey Humberto (2015).

⁹ Para el caso Mapuche, ver McFall (2001).

¹⁰ A principios del siglo XX, en estas ciudades ya vivían más de dos mil personas. Los habitantes eran tanto extranjeros (chilenos) como nacionales; la masa obrera estaba conformada, en su mayoría, por mestizos de Cochabamba y Sucre, que, a diferencia de los indígenas de la zona, hablaban quechua y castellano.

¹¹ Sobre los puntos más desventajosos sobre esta medida económica, Mesa señala: “*el altísimo costo social que implicó su aplicación, traducida en despidos masivos, congelamiento de salarios, incremento de la pobreza y destrucción de los derechos fundamentales de los trabajadores a través de la libre contratación. Realidad que no se puede negar*” (Mesa, 2015, p. 1).

por el gobierno de Paz Estenssoro, muchos mineros fueron despedidos de sus fuentes laborales. Los campamentos mineros quedaron relativamente abandonados; algunos migraron a Cochabamba, otros se fueron a la ciudad de La Paz. Aproximadamente desde 1986, los campamentos mineros vacíos fueron ocupados por los indígenas de los ayllus (Chullpa, Sikuya y Qharacha). La repoblación de esta zona se intensificó a principios de este siglo. Gracias a los acuerdos pactados entre la alcaldía y los ayllus, estos últimos consiguieron terrenos urbanos en los alrededores de la población de Llallagua. Esta situación ha generado que la gente del área rural, además de tener casa en sus ayllus, tengan una casa en la ciudad de Llallagua, Uncía y Catavi.

Dado el dominio de ambos espacios, en lo que sigue, nuestro análisis se centra tanto en el ayllu como en el espacio urbano. Una mirada de ambos lados nos va a permitir tener una mirada global del tema en cuestión.

3. Los ecosistemas de la lengua quechua en el ayllu

La lengua quechua en los territorios indígenas en el Norte de Potosí todavía goza de vitalidad, la transmisión intergeneracional aún se mantiene. Los niños la usan en la familia y en otros espacios que son de vital importancia para la continuidad del ayllu. Los ritos son acciones donde la lengua aparece como dinamizadora de estos eventos. En lo que sigue se exponen estas acciones a fin de comprender, desde los mismos sujetos, la relación entre lengua y medio ambiente.

3.1. Yaku turqa

En los ayllus del Norte de Potosí la gente ha sabido solucionar sus problemas de sequía. Por muchos años, han ideado cierto tipo de mecanismos. Por ejemplo, en los ayllus todavía persisten ritos para modificar el comportamiento del clima. Cuando hay sequía, hacen un rito llamado **yaku turqa**. Al respecto, uno de los comunarios sostiene: “Yakuman karuta riq kayku, Wayt’ipi jatun qucha tiyan, chaymanta apamuq kayku. Maqt’akunata apachimuq kayku, achachis sayk’unmanchari. Pichus yakuta apamuq chay Wirkhi qutaman jichaykun, yakupura chaypi parlariq”¹² (Ayllu Sikuya, Comunidad Marka Kunka, 2019). Según el comunario, el *habla* no es solo una facultad de los humanos, para él las aguas de diferente destino pueden entablar una conversación. En este fragmento se puede percibir una transferencia de las facultades humanas hacia

¹² Solíamos ir lejos. En Wayt’i, hay un lago grande, de ahí traíamos agua. Iban los más jóvenes, los viejos se cansarían. Los que traían ponían las aguas al Wirqi quta, ahí hablaban las aguas.

la naturaleza¹³, es decir, la categoría lingüística no se queda en lo humano, sino se extiende hacia otros elementos con los que están familiarizados.

Esta clase de ritos son los que cohesionan al grupo y establecen, de cierta manera, la relación entre el hombre y el medio ambiente. Asimismo, en esta clase de eventos, la lengua se visibiliza y a la vez da sentido a su existencia en el espacio rural. En otras palabras, si para la lógica racional esta clase de ritos no encaja en sus cánones, para la gente del área rural estos son esenciales para construir su otredad en una sociedad homogeneizada. Asimismo, los ritos son acciones que dan cierta estabilidad cultural y lingüística frente al avasallamiento de una sociedad castellanizante. En suma, es por medio de estos ritos que los indígenas de esta región pretenden inculcar valores y comportamientos lingüísticos a las nuevas generaciones.

3.2. El canto a la lluvia

El *canto a la lluvia* es otro evento que marca la relación entre el hombre y la naturaleza. Sobre este tema, uno de los pobladores del ayllu Sikuya sostiene: “Lap’iyani lomaman pukara lumaman lluqsiq kayku wawakunaqa qunqurchaki, ‘parachimuy tatay, parachimuy tatay’ ñispa. Cruz jap’irisqa muyuq kayku”¹⁴ (Ayllu Sikuya, Comunidad Marka Kunka, 2019). El testimonio nos indica dos aspectos; primero, que estas prácticas paganas persisten, pese a los diferentes intentos, por parte de la fe cristiana, de erradicarlos¹⁵. Desde la tradición indígena, los cerros casi siempre se han constituido en lugares sagrados que permitían el contacto directo con los astros, uno de ellos el *tata inti* (padre sol). Segundo, en los hechos, este tipo de rito da cuenta sobre la construcción de un lenguaje ligado a la modificación del clima en favor de la colectividad; en este andar, el lenguaje que utilizan está acompañado de sus acciones. Es decir, desde su mirada es un lenguaje *performativo* (Austin, 1982) en el que la acción y la lengua son uno solo. Esto nos da a entender que este tipo de ritos no solo implica “asegurar la continuidad del grupo garantizando la repetición/actualización de seguros orígenes” (Izko, 1992, p. 110), sino implica la concreción de un tipo de lenguaje cuyo propósito es satisfacer las necesidades agrícolas. Finalmente, este tipo de ritos permite que la lengua local se regenere y adquiera validez en la mediación entre los hombres y los astros.

¹³ Pará más detalles, ver el estudio de Bartolomé (2004); casi en la misma línea, los estudios de Rengifo (2000) hacen alusión a este tema.

¹⁴ Íbamos de niños a la loma Lap’iyani y a pukara, ahí de rodillas decíamos: *padre deja que la lluvia venga*, diciendo caminábamos de rodillas. Agarrados de una cruz, dábamos vueltas.

¹⁵ Para mayores detalles, ver el trabajo de Platt (1996).

3.3. Las cruces en ayllu

Para los indígenas de esta zona, no todo lo que viene del cielo es señal de prosperidad. El granizo puede afectar seriamente la seguridad alimentaria, de ahí que la comunidad se encarga de tomar ciertas acciones:

Mientras caminaba por las pampas de Q'uwani, pude observar a lo lejos un objeto que sobresalía del suelo. Mi curiosidad en ese momento era grande, de a poco me fui acercando. Cuando llegué, vi una cruz de madera en medio de un sembradío, al pie de la cruz había piedras de todo tamaño. En la parte superior, dos cosas me llamaron la atención: la cruz llevaba un cuerno de vaca, esta estaba forrada con espinos. No sabía para qué estaba ese objeto en ese lugar. Al llegar a la casa de don Aquilino, le pregunté, me dijo que era para espantar al granizo. (Obs. Ayllu Sikuya, comunidad Q'uwani, 2019).

La presencia del granizo en la comunidad es catastrófica, puede dañar los cultivos de papa o trigo. A fin de evitar estos problemas, la comunidad ha ideado mecanismos para proteger estos espacios tan vitales para la continuidad de la vida en comunidad. La cruz, más allá de las iglesias, adquiere para la gente de la comunidad otras connotaciones¹⁶ y otros fines. Gracias a la resignificación de estos elementos cristianos, la gente puede asegurar sus posesiones agrícolas. Estos conocimientos están insertos en su lengua. Para darles continuidad, los mayores los pasan a las nuevas generaciones. En suma, hay un lenguaje ecológico basado en símbolos cristianos y andinos que todavía circula en la comunidad, y que les permite mantener un equilibrio con su entorno.

Desde otro ángulo, se podría decir que la *cruz* y los elementos que lo acompañan son un cuerpo que adquiere significado en los espacios de siembra. Yendo un poco más allá en nuestro análisis, podríamos decir que es otro tipo de texto que solamente las personas del entorno pueden codificar y decodificar. Al respecto, Arnold y Yapita, parafraseando las ideas de Derrida, sostienen: “Para Derrida, la noción de escritura, como la propia base de la comunicación, debe incluir todos los ejemplos de templetos (glifos, marcas en cerámica, huellas en el paisaje) con los cuales la voz interactúa para producir el sentido” (Arnold y Yapita, 2000, p. 36). Siguiendo las ideas de Derrida y refiriéndose al contexto andino, más adelante los autores señalan: “En el mundo andino también habría que incluir

¹⁶ Para mayores detalles sobre la resemantización de los símbolos católicos, consultar a Garcés (2009).

en la definición de escritura no sólo el textil, sino también los patrones formados al echar las hojas de coca; las imágenes grabadas por el rayo sobre la roca; los diseños en la cerámica; las huellas de los bailarines (o animales) sobre la tierra; los sitios rituales” (Arnold y Yapita, 2000, p. 36). Desde esta mirada, la cruz, los cuernos y los espinos, los tres juntos son otro tipo de texto muy ligado a los fenómenos naturales. Su uso convencional solo es posible cuando la lengua quechua entra en acción entre los miembros de la comunidad.

3.4. El papel escrito en los ayllus

La migración del ayllu hacia los centros mineros ha provocado el intercambio de habilidades lingüísticas. La gente del ayllu además de dominar el quechua y el aimara han adquirido la lengua castellana. Algunos, gracias a la escuela, ya saben leer y escribir. La gente de las comunidades está usando este recurso para dar continuidad a una de sus prácticas más antiguas: *el pago del tributo indígena*¹⁷. Las actividades sobre el cobro del dinero están registradas de forma escrita en un libro de actas. A continuación, presentamos un fragmento de ese texto:

Informe del segundo mayor del ayllu Sikuya, el señor Benito Gaspar, dando algunas reflexiones a todos los comunarios que se encontraban presentes en este cabildo haciendo recuerdo sobre las costumbres y hacer alegrar a la Pachamama y de esta manera estar siempre siguiendo las costumbres. Dio la bienvenida a todos los participantes y que este encuentro sea con hermandad y fraternidad por parte del corregidor titular del ayllu el señor Antonio Calani. Después de realizar el recuento de las tasas, se obtuvo la siguiente cifra de un total: 235 bs. Codorkuyu y Umiri; 290 Markakunka. (Ayllu Sikuya, Libro de Acta, Ayllu Sikuya, Comunidad Umiri, 2020)

En el cabildo¹⁸ que se realiza cada año, el *jilanqu* es la autoridad que organiza el cobro del tributo. Esta actividad está matizada con libaciones a la *Pachamama*. En estas interacciones, la lengua quechua circula en los diferentes ritos ligados a la actividad principal (el tributo indígena). Sin embargo, cuando se trata de plasmar los acuerdos entre el grupo, el *jilanqu* designa esa responsabilidad a un *escribano*. Esta persona, casi al final del cabildo, registra los eventos y los

¹⁷ Para un entendimiento más preciso sobre el tributo indígena, consultar a Tristan Platt (2015).

¹⁸ En el Norte de Potosí, se usa el término cabildo para referirse a la composición de ayllus menores que por lo general están compuestos por cuatro o cinco comunidades. Este término también se usa para referirse al cobro del tributo realizado por el *jilanqu*, quien es la máxima autoridad de un cabildo.

discursos suscitados. Estos documentos se quedan en manos de la autoridad como constancia de las actividades realizadas. En este caso, la escritura se ajusta a las necesidades de la comunidad; ya no es como en la Colonia, tiempo en el que la escritura era para enajenar territorios indígenas¹⁹. En estos días, en las comunidades la escritura se ha convertido, como diría Niño Murcia (2004), en una manera de ejercer control, en este caso, el cumplimiento en el pago del tributo. Hay un poder performativo que se le asigna a la escritura. Las personas que pagaron tienen el derecho asegurado a la posesión de sus parcelas agrícolas; los que no pagaron tendrán que someterse a las sanciones socialmente elaboradas en la comunidad.

En síntesis, en la actualidad, la escritura grecolatina en las comunidades rurales coexiste con otro tipo de textualidad. Si bien su uso no es cotidiano, aparece en ciertas ceremonias. En este caso, la escritura se acomoda a un contexto andino y a las necesidades culturales de los ayllus. Esta es una señal para entender que no todos los elementos foráneos erosionan las bases de la cultura, más al contrario, pueden avivar las prácticas ancestrales.

4. Los ayllus en las ciudades mineras

En la actualidad, muchos indígenas de los ayllus han puesto la mirada en los centros mineros. Llallagua, Uncía y Catavi²⁰ se han convertido en su nueva morada. Desde estos espacios, los indígenas dinamizan sus prácticas culturales. En lo que sigue, se va a describir y analizar dos casos concretos: la *mink'a* en Llallagua y las fiestas patronales, que nos van a permitir comprender el ecosistema de la lengua quechua.

4.1. La *mink'a* en Llallagua

En las comunidades rurales de Potosí, la gente tiene la costumbre de pedir favores. Para que el trato sea más efectivo, la persona que necesita la ayuda da hojas de coca o algún otro producto a la persona que le va a ayudar. Esta es una manera de sellar el pacto entre las dos partes. Estas prácticas no han desaparecido en Llallagua, persisten, aunque con algunas modificaciones. Al respecto, presento un pequeño fragmento sobre un evento ocurrido en Llallagua:

¹⁹ Para más detalles, ver Lindenberg Monte, Nietta (1998).

²⁰ El contacto entre mineros y miembros de los ayllus no es reciente. Al respecto, consultar a Harris y Albó (1975).

Estuve con doña Isabela en su casa. Mientras conversábamos, como a las 4 de la tarde, alguien tocó la puerta. Ella se levantó, se dirigió a la puerta, la abrió. Era una señora como de 40 años, vestía con una pollera verde, en la cabeza tenía un sombrero blanco. En la mano derecha sostenía una bolsa de plástico; en la otra, sostenía la mano de una niña de aproximadamente 3 años. Se dirigió en quechua a Isabela, le dijo: Wawayta apamuchkani, chukchanta k'utupuway a, ama jinachu kay²¹. Después de estas palabras, sacó de la bolsa negra una botella plástica de refresco y un bañador medianamente grande con mucha comida. Se podía ver la carne, papas y chuñu. (Obs. Llallagua, 2020)

En las áreas rurales, este tipo de contrato tiene otras implicancias. En concreto, “en el *mink'a*, la retribución típica del trabajo toma la forma del producto que se ha obtenido con la contribución del trabajador. Por ejemplo, la agricultura se paga con el producto agrícola; así en las cosechas se retribuye con una proporción de lo cosechado en el día” (Harris, 1987, p. 35). Los objetivos de estos comportamientos que aparecen en los espacios urbanos, si bien presentan procedimientos diferentes de los de las comunidades, son los mismos. En este tipo de intercambio, el dinero no aparece, sino se paga con comida y refresco.

Estas prácticas de reciprocidad están acompañadas con actos lingüísticos. La lengua quechua se acomoda a su nuevo contexto. Esta les permite establecer acuerdos entre la madre de la niña y la señora que va a cortar el pelo. Dicho de otra manera, la *mink'a* es posible, en este caso, gracias al uso del quechua entre ambas partes. Los acuerdos entre las personas se siguen dando de forma oral y usando la lengua del ayllu: el quechua. Mediante el evento presentado, podemos notar que la lengua quechua, más allá de su territorio tradicional, puede dar continuidad a los elementos culturales de estas sociedades. En suma, gracias a la migración, esta lengua puede seguir reproduciendo algunas prácticas andinas y marcando la *frontera étnica* (Barth 1976), con aquellos que no se consideran como indígenas.

4.2. Las fiestas patronales desde la ciudad

Las fiestas patronales, año que pasa, siguen en los pueblos coloniales. Cada año el pueblo de Aymaya y Chayanta se convierten en espacios festivos. Los ayllus de diferentes lugares se dan cita a estos pueblos. El pasante y su comitiva después de recibir la bendición del cura de la iglesia dan rienda a uno de sus

²¹ Le estoy trayendo a mi hija, por favor, córtele el cabello.

ritos más conocidos por la sociedad boliviana: el *tinku*. Los ayllus rivales se pelean bajo la mirada vigilante de sus autoridades étnicas: los *jilanqus*.

Hace aproximadamente 15 años atrás, los preparativos para estas fiestas se realizaban en el ayllu. Es decir, las actividades previas a la llegada al pueblo de Chayanta o Aymaya se ejecutaban en la estancia, propiamente en la casa del pasante. Ahí las mujeres preparaban la chicha y los demás alimentos para los invitados. Los músicos afinaban sus instrumentos bajo la guía de un líder: la *mayora*. En la actualidad, la organización de las fiestas religiosas no es del todo en las estancias rurales. Producto de la migración hacia la ciudad de Llallagua, los eventos festivos se dan en ambos espacios (el ayllu y la ciudad). Por ejemplo, se sabe que el pasante perteneciente al *ayllu Sikuya*, que también vive en Llallagua, invitó a sus paisanos más próximos. Él tuvo que recorrer las calles de Llallagua, y entregó un puñado de hojas de coca a cada miembro de su ayllu en señal de invitación. Se sabe que otros pasantes tienen la costumbre de entregar invitaciones escritas en castellano:

Qayna wata Rene, Q´uwanimanta, pasante karqa, pay invitaciónta jaywawarqa, jamunki a ñispa. Hermanaywan hasta Aymayakama rirqayku. Chaypi tuseumuyku. Achkha runas ayllumanta rinku [Kukata mañachu jaywanku invitanankupaq]. Wakin kukawantaq invitakunku, jamunki a ñispa. Qayna wata pasanta kallarqataq pay kukawan jamurqa²². (Ent. Llallagua, 2020)

En las áreas rurales, al momento de pactar, priman las hojas de coca; en cambio, en los contextos urbanos, además de las hojas de coca, usan invitaciones escritas. Se puede notar un entendimiento distinto de lo que es el ayllu; se ve la ciudad como un territorio letrado. Eso explica la motivación de algunos pasantes por interesarse en la letra escrita para conseguir sus objetivos individuales y grupales.

Otro caso casi similar ocurre con los vivientes del *ayllu Chullpa*. El pasante de la fiesta del Rosario ya no organiza los preparativos para la ceremonia religiosa desde su comunidad, sino lo hace en Llallagua, concretamente en su barrio Sak´amarca. Al respecto, sostuvo:

²² El año pasado el René de la comunidad de Q´uwani era pasante, me trajo una invitación, me dijo: vas a venir a la fiesta. Con mi hermana fuimos hasta el pueblo de Aymaya. Ahí bailamos. Harta gente fue del Ayllu [¿Ya no dan hojas de coca para invitar a la gente?]. Otros hacen la invitación con hojas de coca, vas a venir dicen. El año pasado había un pasante, él me invitó a la fiesta con hojas de coca.

Este año no voy a pasar, desde el ayllu han prohibido por el coronavirus. Para el año nomás ya me voy a alistar. Aquí en mi casa vamos a hacer la fiesta, de ahí al día siguiente vamos a ir a Aymaya. Camiones voy a tener que contratar, harta gente va a ir. Tenemos que ir al Tinku [¿Por qué no vas a hacer la fiesta en tu comunidad?] Pocos viven en mi pueblo, solo los viejitos están, en Llallagua tengo más conocidos. (Llallagua, barrio Sak´amarca, pasante de la fiesta 7.9.2020)

A través del testimonio, podemos notar que las estancias rurales están siendo remplazadas por los barrios periurbanos. Este último espacio se está constituyendo de a poco en el escenario de los eventos festivos. Es decir, aquellos eventos ligados (elaboración de la chicha, preparación de los músicos) a las fiestas patronales se realizan más allá de las estancias. Esto nos demuestra que los ayllus son espacios abiertos, cuyos habitantes, pese a vivir en la ciudad, siguen dando continuidad a sus ritos religiosos y a todo lo que este evento conlleva.

En síntesis, tanto el evento de la *mink´a* como las ceremonias religiosas de los ayllus no se dan solamente en sus espacios tradicionales. Estas dinámicas territoriales abren la posibilidad de pensar en otras formas de entender el territorio. El territorio ya no es aquel espacio físico fijo en el que los elementos culturales de los pueblos cobraban vida. Producto de la migración hacia otros espacios, estos aparecen en otros contextos. La *mink´a* y las fiestas patronales se van ajustando a las nuevas dinámicas que la colectividad propone. En la ciudad de Llallagua, las personas de los ayllus crean y recrean territorios en los que dan continuidad a sus identidades y a sus prácticas lingüísticas.

5. Conclusión

En el Norte de Potosí, las personas se mueven en ambas direcciones: campo –ciudad y ciudad– campo. En las estancias rurales, se usa la lengua ancestral para mantener una relación de reciprocidad con el medio ambiente. En este escenario, su lengua está fuertemente ligada con la producción agrícola y con los ritos relacionados con esta. En ese sentido, el ecosistema de su lengua no solo está compuesta por un contexto social y mental, sino también por un contexto ambiental. Dado que son sociedades biocéntricas, han priorizado su relación con el entorno natural en el que estos adquieren la categoría de humanos. En síntesis, en el área rural, su actividad predominantemente agrícola permite concretizar acciones lingüísticas y culturales que sobrepasan la relación solamente entre humanos, a la cual nos ha acostumbrado la sociología del lenguaje.

En la ciudad de Llalagua, el panorama de la lengua tiene otros matices. En este nuevo escenario, la dinámica de la lengua quechua dista de su lugar tradicional (el ayllu). Es decir, la migración ha ocasionado que los ecosistemas de la lengua quechua se vayan reconfigurando. Esta lengua está en ecosistemas rurales y urbanos, donde los entornos ambiental y social adquieren otros matices, en ambos espacios. En suma, el constante movimiento de los indígenas del campo a la ciudad está permitiendo que la lengua se vaya ajustando a las nuevas exigencias que los contextos social y ambiental demandan.

Esta movilidad constante entre campo ciudad no solo nos permite ver las dinámicas lingüísticas, sino también nos da otra perspectiva de territorio. Es decir, toca pensar en el territorio no solo como un espacio cerrado, sino es momento de hablar de territorios vivos en donde los indígenas dinamizan sus acciones culturales y lingüísticas más allá de sus espacios tradicionales. En ese marco, el territorio parece adquirir un carácter más simbólico. Pese a nuestro aporte, consideramos que es necesario realizar más estudios al respecto, a fin de tener más pistas sobre este fenómeno.

Bibliografía

- ABC (2019). La deforestación en el Amazonas alcanza su nivel más alto en diez años. En línea: https://www.abc.es/sociedad/abci-deforestacion-amazonas-alcanza-nivel-mas-alto-diez-anos-201811250256_noticia.html
- Atahuichi, M. (2016). *“Nänakax aimar aru parlapxiritwa. tatmas, mammas aimarakiraki. jumanakasti?” el aimara en una familia originaria de la marka Santiago de Huayllamarca en Cochabamba*. Tesis de maestría, Universidad Mayor de San Simón.
- Arnold D. y Yapita, J. (2009). Identidades de las cuencas lacustres del Altiplano. En ¿Indígenas u obreros? La construcción política de identidades en el Altiplano boliviano. —Denise Y. Arnold (Ed. y comp.). Fundación UNIR Bolivia.
- Arnold, D. y Yapita, J. (2000). *El rincón de las cabezas. Luchas textuales, educación y tierras en los Andes*. UMSA, ILCA
- Arratía, M. (2019). Discursos sobre ecología profunda en la lengua quechua: Una aproximación desde la etnolingüística. En Arratía, M. y Limachi, V. (comp.) *Construyendo una sociolingüística del sur. Reflexiones sobre las culturas y lenguas indígenas de América Latina en los nuevos escenarios*. PROEIB Andes, UCL, UMSS.
- Arrueta J.A. (2006). Ecología de las lenguas. El caso de tres lenguas amazónicas. En L.E. López (ed.) *Diversidad y ecología del lenguaje en Bolivia*. FUNPROEIB Andes y Plural Editores.
- Austin, J. (1982). *Cómo hacer cosas con palabras*. Paidós.
- Bartolomé, M. (2004). La construcción de las personas en las etnias mesoamericanas. En su *Gente de costumbre y gente de razón*. Siglo Veintiuno editores.
- Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. Fondo de Cultura Económica.
- Bastos, S. (1999). *Migración y Diferenciación étnica en Guatemala. Ser indígena en un contexto de globalización*. Papeles de Población. N° 002. Universidad Autónoma del Estado de México.
- Bello, Á. (2004). *Etnicidad y ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los pueblos indígenas*. CEPAL-GTZ, LC/G.2230/Corr.1-P.

- Brants, S.; Huaranca, G. (2012). *Ser joven en el Norte de Potosí: un acercamiento sobre la identidad y participación de jóvenes quechuas y aymaras del Norte de Potosí*. CEADL.
- Couto H. (2019). Ecolingüística. En Arratia, M. y Limachi, V. (comp.) *Construyendo una sociolingüística del sur. Reflexiones sobre las culturas y lenguas indígenas de América Latina en los nuevos escenarios*. PROEIB Andes, UCL, UMSS.
- Descola, Ph.(2004). Las cosmologías indígenas de la amazonia. En Surralles, A. y García, P. (ed.) *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del territorio*. IWGIA.
- Eibamaz (2010). *Diagnóstico sociocultural, lingüístico y socioeducativo de los pueblos cavineños, mosetén, movima y takana*. PROEIB-ANDES, UMSS, UNICEF Ministerio de Educación de Bolivia.
- Garcés, F. (2019). “Soy de aquí y soy de allá” Un ejercicio de reflexión sobre identidades, lenguas y territorio desde el quichua ecuatoriano. En Arratia, M. y Limachi, V. (comp.) *Construyendo una sociolingüística del sur. Reflexiones sobre las culturas y lenguas indígenas de América Latina en los nuevos escenarios*. PROEIB Andes, UCL, UMSS.
- Garcés, F. (2009). ¿Colonialidad o interculturalidad? Representaciones de la lengua y el conocimiento quechuas. PIEB, Universidad Andina Simón Bolívar.
- Gutiérrez, R. M. (2018). “*Kimsa simita parlaspaqa maypipis kawsakullanchik aimara, quechua y castellano*” *trilingüismo en una familia migrante en el chapare*. Tesis de maestría, Universidad Mayor de San Simón.
- Harris, O. y Albó, X. (1975). Monteras y guardatojos. En Revista CIPCA, n.º7.
- Harris, O. (1987). *Economía étnica*. Isbol.
- Inazio M. y Uranga, B. (2014). Sobre la ecología lingüística en el país vasco: visión de los agentes sociales. En *Juornal of language an law*, n.º 62. En línea <http://revistes.eapc.gencat.cat/index.php/rld/article/viewFile/10.2436-20.8030.02.79/n62-marko-es.pdf>
- Izko, X. (1992). *La doble frontera. Ecología, política y ritual en el altiplano central*. Hisbol - CERES
- Lindenberg Monte, N. (1998). Las luchas de la memoria: Entre el pasado oral y el presente escrito. En López, L.E. & Ingrid Jung (Ed.). *Sobre las huellas de la voz*. Morata.

- López, L. E. (2006). Hacia una política lingüística y educación ecológica, con énfasis en las condiciones de las tierras bajas de Bolivia. En López, L.E. (ed.) *Diversidad y ecología del lenguaje en Bolivia*. FUNPROEIB Andes y Plural Editores. 201-245.
- McFall (2001) Expansión forestal: una amenaza para la territorialidad Mapuche. En *Territorio Mapuche y expansión forestal*. Escaparate.
- Mechan Cante, H. (2015). Ideología y reconocimiento de los pueblos indígenas: análisis del discurso político del Concejo Regional Indígena del Cauca (CRIC). *Cuadernos de lingüística Hispánica*. En línea: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=3222/322240661008>
- Mesa, C. (2015). El 21060 más allá de los adjetivos. En Página Siete, sábado, 29 de agosto de 2015. En línea: <https://www.paginasiete.bo/opinion/2015/8/30/21060-alla-adjetivos-68325.html#!>
- Murra, J. (1975). *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Instituto de Estudios Andinos.
- NNUU. (2013). Los pueblos indígenas y el sistema de derechos humanos de las naciones Unidas. Folleto informativo n.º 9/Rev.2 Naciones Unidas Nueva York y Ginebra. https://www.ohchr.org/Documents/Publications/fs9Rev.2_SP.pdf
- Niño Murcia, M. (2004). "Papelito manda". La literacidad en una comunidad campesina de Huarochiri. En: Zabala, V.; Niño Murcia, M. y Ames, P. (editoras) *Escritura y sociedad. Nuevas perspectivas teóricas y etnográficas*. Pontificia Universidad Católica del Perú Universidad del Pacífico IEP.
- Platt, T. (1996). *Los guerreros de Cristo*. ASUR – PLURAL – CID.
- Platt, T. (2015). *Estado boliviano y ayllu andino*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Rengifo, G. (2000). Escuela, saber andino-amazónico e interculturalidad. En *Niños y aprendizaje en los andes. Macara-Huaras (Perú)*. Asociación Urpichallay
- Resinger, H.(2006). Lengua, ecología e interculturalidad: el papel de la persona entre las convenciones y la concienciación. Tesis doctoral. En línea: <https://ddd.uab.cat/pub/tesis/2006/tdx-1213107-113112/hr1de1.pdf>

- Resinger, H. (2008). Ecolingüística para la traducción. En Pegenaute, L.; Decesaris, J.; Tricás, M. y Bernal, E. [eds.] *Actas del III Congreso Internacional de la Asociación Ibérica de Estudios de Traducción e Interpretación. La traducción del futuro: mediación lingüística y cultural en el siglo XXI*. Barcelona 22-24 de marzo de 2007. PPU. Vol. n.º 2, pp. 139-151.
- Sichra, I. (2019). Culturas y lenguas indígenas en las nuevas dinámicas territoriales. En Arratia, M. y Limachi, V. (comp.) *Construyendo una sociolingüística del sur*. PROEIB-ANDES, UCL, UMSS.
- Unidad de Análisis de Políticas Sociales y Económicas (UDAPE) (2018). *Migración interna en Bolivia*. OIM, INE.
- Zurita, J. (2018). *¡Ni muerta, ni extinta!, ¡mi lengua es el uchumataqu! Reviviscencia de la lengua de los iruhito urus, del departamento de La Paz*. Tesis de maestría Universidad Mayor de San Simón, Facultad de Humanidades.

INDÍGENAS MODERNOS:

ANÁLISIS DE LA IDENTIDAD ÉTNICA DE INDÍGENAS URBANOS EN COCHABAMBA, BOLIVIA

Tania Rodríguez Chavez¹

RESUMEN

Los datos del censo 2012 dieron cuenta de una considerable disminución de indígenas en el Estado plurinacional de Bolivia, lo cual se asocia con los efectos de la migración interna. El desplazamiento territorial genera cambios no solo en la forma de vida de los indígenas urbanos, sino en su configuración identitaria a través de resignificaciones socioculturales que se originan en la interacción interétnica, generando lo que otros denominan procesos de etnogénesis. En consecuencia, se plantea un estudio que analice la reconfiguración etnolingüística de indígenas urbanos y su influencia en las prácticas lingüísticas. Para tal efecto, se diseñó una investigación cualitativa con la articulación de la etnografía multilocalizada y el análisis del discurso. El presente artículo presenta datos de una fase exploratoria de este estudio respondiendo a las preguntas: ¿Cómo se concibe la etnicidad? ¿Cómo se autodenominan étnicamente?

Palabras clave: Migración interna, identidad étnica, análisis discursivo

¹ La autora es quechua cochabambina. Estudió Lingüística Aplicada a la Enseñanza de Lenguas en la Universidad Mayor de San Simón (UMSS) donde también realizó la maestría en Sociolingüística. Actualmente, está cursando el Doctorado en Estudios Socioculturales del Posgrado de la FHCE, UMSS y el Doctorado en Langues, Lettres et Traductologie en FIAL, UCLouvain, Bélgica. Su experiencia laboral gira en torno a la enseñanza del quechua, redacción académica en castellano, investigación sociolingüística y revitalización de lenguas originarias. Ha sido docente consultora en el Programa de Licenciatura en EIB (UMSS), Unibol Quechua, Universidad Pedagógica y en el SIT (CESU).

Abstract

Data gathered from the 2012 census in the Plurinational State of Bolivia revealed a considerable decrease in the number of indigenous people, which is associated with the effects of internal migration. This territorial displacement generates not only changes in the urban indigenous people's lifestyle but also in their identity configuration through sociocultural resignifications that originate from inter-ethnic interaction; generating what others call ethnogenesis processes. Consequently, a study is proposed to analyse the ethnolinguistic reconfiguration of urban indigenous people and its influence on linguistic practices. A qualitative investigation was designed with the articulation of multi-sited ethnography and discourse analysis. This article presents data from the exploratory phase of the investigation, answering questions such as: How is ethnicity conceived? How do they call themselves ethnically?

Keywords: Internal migration, ethnic identity, discursive analysis

0. Introducción

Los seres humanos somos actores sociales por naturaleza: construimos y estructuramos nuestro espacio de acción. Toda persona “en base a las circunstancias y experiencias en el mundo social adscribe significados y valores subjetivos a los percibido; selecciona, filtra, procesa e interpreta los factores construyendo así sus concepciones sobre el mundo y sobre sí mismo” (Gugenberger, 2007, p. 24). Esta construcción y concepción de uno mismo es denominada “identidad”, y es construida siempre en relaciones de alteridad; es decir, en relación al otro individuo, o individuos de ahí que otros prefieran usar el término etnicidad, por su carácter grupal.

Entonces, la etnicidad es un término que denota el sentido de pertenencia de una persona o un grupo de personas hacia un grupo. Según Bonfil (1991), esta se produce a partir de la diferenciación y exclusión. Esto es, para que un individuo se sienta afín a determinada forma de vida, tiene que encontrar similitudes con determinado grupo y diferenciarse de otros, por tanto, poder excluir a quienes no son similares. Así, el proceso de la autoidentificación étnica se construye a partir de situaciones de contacto interétnico. En Bolivia, el contacto interétnico es un asunto que va más allá del contacto cultural europeo y americano. El contacto interétnico existió antes de la Colonia, y persiste en estos tiempos: urus, mojeños, weenhayek, yaminahuas, yurakarés, guaraníes, quechuas y aimaras, entre otros, coexistían y conviven, en la actualidad, en el Estado plurinacional de Bolivia.

Diversos fenómenos sociopolíticos, culturales y educativos instauraron en la coyuntura actual un *pachakuti* (ámbito legal): un momento espacio para la valoración y respeto a la indigeneidad, para la convivencia equilibrada entre grupos originarios y no originarios, plasmada en un abanico exquisito de normativas jurídicas a favor de las minorías. En pleno curso de este *pachakuti*, se percibe un índice crítico de la diversidad cultural en el país; paradójicamente, muchos indígenas afirman *no ser indígenas* en el censo 2012 (INE, 2015). Se trata entonces de una situación opuesta a los datos del censo 2001, en el que una *mayoría* se autoidentificaba como indígena. Esta aparente e inesperada desindigeneización nos lleva a cuestionarnos: ¿Qué es lo que está generando la disminución de indígenas de los diferentes grupos étnicos (culturas)?

Algunos analistas refieren que la disminución de personas que se identifican como indígenas ha sido generada por el discurso y tratamiento esencialista desde el Estado (de diversos entes políticos gubernamentales), y que las

migraciones internas y externas han generado la aprehensión de prácticas culturales blancoides (prácticas ciudadinas) en contextos urbanos. Estas pistas nos llevan a plantear el tema de la autoidentificación étnica de indígenas que viven en las ciudades; aparentemente, se viven procesos de hibridación sociocultural y un distanciamiento de lo indígena/quechua.

El presente artículo pretende analizar esta situación capturando las voces, pensamientos y reflexiones de los implicados a través de un análisis discursivo de la autoidentificación étnica de quechuas, adolescentes y adultos, que viven en diferentes contextos urbanos.

1. Metodología

1.1. El método de estudio

Analizar la reconfiguración etnolingüística de quechuas en las ciudades requiere considerar la multiplicidad interna de la comunidad migrante indígena en contextos urbanos. En consecuencia, la etnografía multisituada resulta ser el método indicado para el desarrollo de este estudio. Asimismo, dado que se pretende explorar las percepciones sobre la etnicidad y las prácticas lingüísticas, el estudio recurre al método de análisis del discurso.

Los resultados presentados responden a una fase exploratoria de la investigación doctoral, realizada en la Universidad Mayor de San Simón (UMSS, FHCE) en convenio con la Universidad Católica de Lovaina (UCLouvain, FIAL). Por tanto, los resultados son iniciales y se centran en identificación del discurso sobre el “ser indígena en contextos urbanos”. Se toma del corpus los enunciados que expresan **pertenencia grupal**, elementos discursivos que den cuenta de la identificación étnica. En consecuencia, se presta atención a los recursos lexicogramaticales que denotan o connotan el “ser quechua urbano”. En concreto, se analiza lo siguiente:

- Pertenencia grupal - Sustantivos
- Adjetivos
- Formas verbales (incluyentes, excluyentes)

1.2. Los participantes y técnicas del estudio

Como ya se mencionó arriba, los datos presentados en este artículo responden a una fase exploratoria iniciada en noviembre-diciembre del 2018 y finalizada en

mayo-junio del 2019. Algunos datos responden a las técnicas de observación y entrevista; otros datos, aquellos que dieron origen al tema de investigación particularmente, son comentarios realizados en ámbitos académicos en gestiones pasadas.

Los datos de observación se obtuvieron a partir de la participación en conversaciones espontáneas en ámbitos académicos. Las entrevistas, por otro lado, fueron realizadas a 7 indígenas migrantes que residen en diferentes contextos urbanos (citadinos) de Cochabamba.

Tabla 1

Descripción del perfil de los participantes

Participante	Edad	Género	Procedencia	Residencia
JJVR	19	F	Cochabamba	Colcapirhua, Cochabamba
PMH	17	M	Tallija, Tapacari-Cbba	Ironcollo Sud, Cochabamba
EAG	35	F	Pojo, Cochabamba	Quillacollo, Cochabamba
CCL	33	M	Soncachi, La Paz	Tirani, Cochabamba
NMR	38	M	Tallija, Tapacari-Cbba	Ironcollo Sud, Cochabamba
FNN	48	M	Oruro	Quillacollo, Cochabamba
JVA	45	M	Vinto, Cochabamba	Colcapirhua, Cochabamba

Fuente: Elaboración propia.

2. Fundamentos teóricos

2.1. Configuración identitaria

La identidad es el proceso en el que las personas se posicionan frente a determinada realidad. Según Maalouf (1999), la identidad es lo que hace que una persona no sea idéntica a ninguna otra persona. Sztajnszrajber (2016) concibe este proceso como una narración e imagen: es un relato que nos contamos o que nos cuentan, un cúmulo de los recuerdos de uno mismo, solo recuerdos significativos porque nuestra memoria desecha aquellos que no lo son. Esta narración interna se refleja en una imagen que viene desde afuera, influida por lo que las personas vemos.

Frank-Job y Kluge, por su parte, definen la identidad como “a lifelong construction process” (2015, p. 85), cuya característica es que es fragmentada, múltiple y dinámica. En primer lugar, es fragmentada porque cada miembro del grupo tiene una particular forma de posicionarse. Por tanto, no es igual en todos los miembros de determinado grupo social. En segundo lugar, es múltiple porque una persona puede tener diferentes identidades en función siempre de los entornos situacionales en los que participa; por ejemplo, una persona que profesa rigurosamente una religión, tiene afiliación política, participa en eventos deportivos, constantemente tendrá una identidad religiosa, política y deportiva. En cambio, una persona cuyo ámbito de interacción se centra en comunidades académicas y participa en comunidades de música autóctona tendrá identidades diferentes. En tercer lugar, es dinámica porque la identidad no permanece igual a través del tiempo. Al respecto, Sztajnszrajber (2016) menciona que así como el agua que fluye en el río no es la misma siempre, de la misma forma las personas construyen su identidad a diario con sus experiencias. Sin embargo, esta construcción se realiza sobre la base de “algo”; construir la identidad o identidades no significa ir desechando y empezando de cero cada vez; por el contrario, es edificación y arte a la vez, construirse y deconstruirse.

La base sobre la cual se edifican las identidades es la identidad étnica (lo que otros denominan etnicidad). La identidad étnica entendida como identidad grupal o social es la base, porque los seres humanos somos seres sociales por naturaleza, por tanto, desde que nacemos interactuamos con diferentes componentes del territorio y al mismo tiempo construimos nuestras etnicidades.

2.2. Grupo étnico y etnicidad

Por un lado, grupo étnico se entiende como el grupo de personas que comparte representaciones colectivas (expresión ideológica) y elementos culturales que permiten el surgimiento de una etnicidad. Este grupo puede o no compartir el mismo territorio; pero, necesariamente, tiene que compartir un lenguaje y particularmente tener una “unidad política organizada” (Bonfil, 1991, p. 170).

Los elementos culturales propios al que refiere Bonfil pueden ser posesiones materiales, cognitivas, simbólicas, emotivas, acción social, etc.; en fin, son todo aquello que el grupo tenga como patrimonio cultural heredado o que se produzca y reproduzca en el grupo actualmente. La unidad política se refiere al ejercicio decisivo sobre los elementos culturales. Es decir, el control cultural: “el conjunto de niveles, mecanismos, formas e instancias de decisión sobre los elementos culturales en una sociedad dada” que se constituye en “el sistema global de relaciones” (Bonfil, 1991, p. 171).

Por otro lado, el concepto de etnicidad refiere al sentido de pertenencia de una persona o un grupo de personas hacia un grupo étnico. En tal sentido, etnicidad es un término similar a identidad étnica, que, según Bonfil, “no puede ser definida en términos absolutos, sino únicamente en relación a un sistema de identidades étnicas” (1991, p. 167). Esto es, para que un grupo de personas se sienta afín a determinada forma de vida, tiene que diferenciarse del resto y poder excluir a quienes no son similares; y eso solo es posible en el contacto interétnico.

La identidad étnica, entonces, implica “un estatuto de participación, culturalmente regulada, en las decisiones que ejerce el grupo en el ámbito de su cultura propia” (Bonfil, 1991, p. 188). Para tal efecto, se requiere “ser miembro de un grupo étnico, esto es, asumirse como tal y ser aceptado así por los demás, significa formar parte de un sistema social, no individual” (Bonfil, 1991, p. 188). En consecuencia, la etnicidad (identidad étnica) implica un autopoicionamiento sociocultural individual, pero también la aceptación del grupo porque “al reconocerse la identidad de un individuo como miembro del grupo se le otorga el derecho de participar en esas decisiones y en los beneficios que se deriven del control cultural que ejerce el grupo” (Bonfil, 1991, p. 188). Por tanto, aunque la identidad se expresa en el nivel subjetivo ideológico es más que ideología, es participación, interacción, construcción.

Entonces, la etnicidad funciona como el motor regenerador de los diferentes elementos culturales de un grupo étnico y con ello la actualización de su matriz cultural (un repertorio cognitivo y pragmático), que se transmite en los procesos de socialización y endoculturación de generación a generación. Esta matriz cultural actualizada influirá en lo posterior en la etnicidad de las siguientes generaciones.

Ahora bien, ¿qué sucede con el grupo étnico y su etnicidad en contextos de migración? Intentamos explicar eso en lo que sigue.

2.3. La identidad étnica en contextos de migración

En situaciones de contextos migratorios donde se evidencia la diversidad cultural, la identidad étnica sigue vigente porque, aunque la etnicidad es una construcción social, “se expresa individualmente”, es decir, aunque un individuo ya no ejerce la cultura propia de su grupo, aún mantiene su identidad étnica y la recrea a partir de diferentes estrategias comunicativas (Bonfil, 1999). Según Bonfil, la identidad étnica se mantiene mientras se mantenga la relación

con su grupo de origen. Al respecto, menciona: “la negación definitiva de la identidad étnica significa la renuncia a participar en un determinado sistema social a través del cual se ejerce (así sea solo virtualmente) el control sobre un acervo de recursos culturales exclusivos” (Bonfil, 1991, p. 188).

En consecuencia, el discurso sobre la pertenencia a determinado grupo étnico es tan importante como mantener un “tipo de relación” con su comunidad de origen. Asimismo, otro elemento generador de la etnicidad en contextos de migración es la posibilidad de recrear la organización sociocultural. Bonfil (1991) considera necesario un mínimo de cultura autónoma y su respectiva organización social para que la identidad étnica permanezca. Aunque Bonfil no precisa cuáles son esos mínimos, menciona lo siguiente:

La memoria colectiva resguardada individual y familiarmente, el ejercicio de ciertas prácticas domésticas, la lengua, la observación de ritos familiares y personales y, desde luego, la esperanza de reconstituir el grupo y reintegrar la cultura autónoma, parecerían ser suficientes para dar fundamento a la persistencia de la identidad étnica. (Bonfil, 1991, p. 190)

Al respecto, Llanque (1999) menciona que el sentimiento de nostalgia puede generar la reproducción de la cultura de origen y de los traslados simbólicos culturales al nuevo territorio. Otro fenómeno podría ser la innovación. En esta dinámica, el grupo crea nuevos elementos culturales propios y lucha por el control cultural. Esto es lo que sucede en los grupos de migrantes que a partir del contacto interétnico crean prácticas nuevas o prácticas étnicas mixtas, influyendo con ello en su etnicidad. A esto, García (1997) le denomina culturas híbridas; Bhabha (2002), el entrelugar y Rivera (2018), el ch’ixi.

Por su parte, Fernández (2013) sostiene que en contextos de migración lo que se desarrolla son negociaciones entre el sujeto (migrante) con la sociedad receptora y los lugares de procedencia: pues una característica esencial de los seres humanos es la adaptación, “somos según cuándo y dónde estemos y según ante quién nos presentemos” (2013, p. 1). Un factor elemental para la persistencia étnica, entonces, es la red social en la que participa el migrante. Este factor definirá, en cierto modo, el rumbo de su adaptación: una acomodación convergente o divergente. La acomodación convergente son las conductas socioculturales y lingüísticas que llevan a adoptar las acciones sociales de la sociedad receptora. La acomodación divergente implica un distanciamiento de la acción social de la sociedad receptora para mantenerse en su práctica social de origen.

3. Construcción identitaria de indígenas migrantes en Cochabamba

3.1. ¿Es tu novio indígena de verdad o solo identificado?

El tema de estudio surgió a partir de conversaciones espontáneas en dos instituciones de educación superior. En una de las universidades, había una mayor presencia de profesionales indígenas quechuas procedentes de diferentes comunidades de habla; esta diferencia se notaba y se hacía notar. Por un lado, algunos profesionales indígenas, que nacieron y crecieron en zonas rurales, ahora que viven en contextos urbanos, menosprecian a los quechuas que han vivido en zonas urbanas.

“Payqa manaña qhichwachu a”. [Él ya no es quechua, pues] (JCZ, 2016)

Otros, por otro lado, preferían un denominativo etnoterritorial-local; pues, para ellos, el denominativo quechua no significaba nada porque en sus comunidades el denominativo que preferían era el del territorio:

“Soy Sikuya” (VMY, 2016).

“No soy de Potosí, yo soy de Khepallu” (JRV, 2016).

En la otra institución había discursos que categorizaban al “ser quechua” con base en su contacto con la urbanización. Esta postura sostenía que quien menos contacto había tenido con la ciudad durante su infancia era quechua verdadero porque tenía la cosmovisión, las prácticas agrícolas, el idioma “puro”. En cambio, quienes habían vivido en zonas urbanas o realizado estudios prolongados de secundaria en zonas urbanas, ya no eran tan quechuas a pesar de haber nacido y vivido parte de su infancia en la comunidad y de hablar con fluidez el quechua. Tal actitud fue aún más fuerte hacia quienes nacieron en contextos urbanos. A partir de esos criterios, unos eran considerados como más quechuas que otros.

“El Ale es más quechua que el Andrés; él vivió en la comunidad hasta salir bachiller” (RV, 2017).

Otro comentario con similar perspectiva fue: “¿Es tu novio indígena de verdad o solo identificado?”. Esta pregunta generó mucho debate. La autora de la pregunta, RZ, argumenta explícitamente que unos son más quechuas que otros, porque se trata de competencias adquiridas a partir de la vivencia:

Sentimiento y vivencia. Es tan particular el sentir. El ser de algún lugar te da cierta identidad Uru, Ayparavi, quechua de Punata. En mi caso he vivido desde los 6 años en la urbe de La Paz, centro urbano paceño. Mi

comunidad, mis tres tías y nada más. (RZ, 2018)

Según ella, no tener la vivencia en un contexto rural quechua y una comunidad a donde pertenecer le resta la posibilidad de ser un quechua “legítimo”.

Esta última pregunta-reflexión llevó a consolidar el tema de estudio y profundizar el interés de conocer lo que los indígenas urbanos —fuera de contextos académicos— piensan al respecto. En lo que sigue se presenta datos relacionados a la indigeneidad de migrantes quechuas y aimaras que residen en contextos urbanos.

3.2. Conceptos y etiquetas de indigeneidad

La afiliación grupal de las personas en términos socioculturales es conocida en el ámbito académico como etnicidad. Este mismo concepto es conocido con las etiquetas (denominativos): indígena, originario y campesinos. Estas etiquetas fueron largamente discutidas cuando se estaba planteando la Nueva Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia (CPEPB). Debido a que no se llegó a consensos, se decidió que, en la nueva legislación boliviana (2009), los tres términos expresaran una sola realidad: “indígena originario campesino”, que hacía referencia a las personas naturales de Bolivia; de ahí que no tenga separación de comas.

Sin embargo, hay otros denominativos que tienen mayor validez para las personas. Estos son los nombres de las lenguas habladas por los grupos culturales (quechua, aimara, guaraní) y nombres territoriales (locales). Con todo, estos denominativos son otras etiquetas de la “indigeneidad”. En los tres grupos de participantes entrevistados se evidenció una pluralidad de concepciones respecto a estos denominativos que sitúan a la familia y la lengua como el eje de la indigeneidad. Se presenta a continuación la conceptualización del ser (1) indígena y (2) quechua/aimara.

3.2.1. Ser indígena

Para la mayoría de los participantes la palabra indígena tiene una carga connotativa negativa por ello expresan distanciamiento de este grupo, ya por su procedencia rural o por su falta de literacidad. Son pocos quienes relacionan el término con su historia familiar.

1) Indígena: término ajeno, despectivo

Aunque los participantes mencionan que los indígenas son los “originarios, los propios del lugar, los que viven en zonas rurales y trabajan de la agricultura”, se percibe cierto distanciamiento del grupo étnico indígena.

P: El indígena es el personaje tradicionalista del lugar. El indígena es del lado de Morochata por decir. El sector de Potosí tiene sus indígenas que son los yamparaez, los no sé qué tantos. De Santa Cruz tiene sus propios indígenas, que son los guarayos. De Cochabamba tiene sus propios indígenas, que son los campesinos. Más o menos Morochata y todos esos tramos y a este otro lado, también, ¿no ve?

I: ¿Qué es lo que los hace indígenas?

P: El lugar en el que proceden; pero más que todo su tradición es lo que los hace indígenas; para mí, yo pienso que es así. Si tú te das cuenta, tú eres cochabambina, la tradición tuya es socializar con toda esta gente. La tradición tuya no es la misma que de la gente de Morochata, de esos lados. La alfabetización es muy distinta, es diferente, entonces no es lo mismo. (Ent. FNN, 10.10.18)

Como se puede evidenciar en el testimonio de FNN, el término indígena, campesino denota la procedencia rural de cierto grupo de personas, en el cual él no se incluye, porque insiste en referirlos como “ellos”, usando frases como “todos esos tramos”, “los no sé qué tantos”, “de esos lados”. En sus enunciados, usa adjetivos demostrativos que denotan distancia y connotan menosprecio e inferiorización de los “indígenas”. Esta percepción de subalternidad es compartida por otros participantes quienes justifican dicha inferiorización por la condición económica, el grado de escolaridad y su forma de hablar el castellano.

I: ¿Quién es indígena para ti?

P: Las personas que son de bajos recursos y no hablan castellano bien. Y no pueden comunicarse aquí bien; por eso aquí también hay profesionales que hablan aimara y otros idiomas más.

I: Entonces, ¿en Tallija hay indígenas?

P: No, ya no tanto, porque la mayoría estudian y hablan aimara, quechua y castellano. (Ent. PMH, 16-11-18)

De la respuesta de PMH, se puede deducir que para él lo indígena es un rasgo negativo que se quita con la escolaridad y buen manejo del castellano.

Otros participantes se muestran distantes del término indígena, pero no del grupo en sí. Cuando se le preguntó si se consideraba indígena, JVA respondió: “No me gusta la palabra indígena porque es como si estuvieras menospreciando” (Entrevista JVA, 10.10.18). Posteriormente el participante menciona que prefiere la palabra “campesino” porque lo representa mejor.

2) Los indígenas, los que viven aislados, “los que viven lejos”

Otros participantes tienen una mirada mucho más extrema todavía del ser indígena pues no solo representa a las personas que viven en zonas rurales, sino a aquellas que viven aisladas, que no tuvieron contacto con la modernidad ni la urbanización.

Mira, los indígenas yo creo que son pocos, ¿no?, en Bolivia por lo menos. Estos son los que viven por la zona del Tipnis, los que tienen todavía una vida ancestral, una cosmovisión que todavía no ha sido afectada ni atravesada por los conocimientos occidentales. (Entrevista JJ, 1.9.17)

En el testimonio se evidencia una visión totalmente esencialista del concepto “indígena”; cabe resaltar que esta afirmación es un tanto irreal porque en la actualidad comunidades que mantengan “intacta” una vida ancestral, que no hayan tenido contacto con la tecnología, urbanización, escuela, son prácticamente inexistentes. La mayoría de las comunidades indígenas, por muy distantes que estén, ya tienen al menos un televisor y un reproductor de DVD, cuando no una antena satelital y celulares.

Por otro lado, desde una mirada también extrema, pero ya no tan esencialista, otro de los entrevistados dijo enfáticamente que el término indígena no tiene significado para él porque en su comunidad no se suele usar esa palabra.

I: ¿Aimara e indígena son igual?

P: En mi pueblo no conocemos tanto el indígena, es una palabra introducido. Nosotros simplemente nos llamamos aimaras. (Ent. CCL, 15.10.18)

Para este participante, la palabra indígena sería una palabra vacía, porque en su contexto no se usa. Esto podría implicar que el término indígena es una etiqueta asignada desde el gobierno estatal, desde la academia, pero afuncional para ellos

En resumen, se puede evidenciar que las concepciones negativas (despectivas, esencialistas, inexistentes) de la palabra indígena generan distanciamiento del grupo étnico como tal, en algunos casos y en otros solo de la palabra.

3) Indígena, por historia familiar

A diferencia de los anteriores participantes, otros participantes consideran que el término indígena sí los representa porque este significa la pertenencia territorial y refleja su historia sociofamiliar.

I: ¿Quién es indígena para ti?

P: Una persona que es propio del lugar o sea propio de Sudamérica, de América en general. Mis abuelos podrían serlo porque son propios, sus papás de ellos son propios, son originarios del lugar. Yo también podría serlo, o sí, ¡yo soy! Quizás me falta considerarme, pero sí podría considerarme porque mis papás son hijos de indígenas y ellos son hijos de indígenas. (Ent. JJVR, 02.05.19)

La participante, si bien se afirma como indígena al final de su respuesta, durante toda la entrevista se notaba dubitativa al responder. Cada vez que respondía, yo continuaba la entrevista retomando su respuesta en modo afirmativo, y a partir de estas afirmaciones ella se afirmaba recién o negaba algún comentario. Con todo, así como ella, otros participantes afirman ser indígenas por su historia familiar.

Por lo mencionado hasta aquí, se puede evidenciar que, en tiempos de Estado plurinacional, predomina una conceptualización negativa del término indígena; ya que son apenas tres participantes los que muestran aceptación del concepto y siempre en relación al territorio y a la familia. En la mayoría de las entrevistas, no se discutió sobre el término originario; con todo, evidenciamos que esta palabra es más aceptada porque fue usada en las conceptualizaciones de los entrevistados.

3.2.2. Ser quechua

En esta parte, se presenta la definición de los participantes sobre el “ser quechua”. Para algunos, ser quechua implica hablar el idioma, y, para otros, haber vivido en la comunidad rural agrocéntrica; otros, los más jóvenes, lo asumen desde una visión esencialista.

1) La lengua, la base del ser quechua

Todos los participantes coincidieron en señalar que la lengua es un elemento fundamental del ser quechua. Este parece ser el elemento alrededor del cual se forma el grupo étnico, porque eso permite la interacción en el grupo. Cuando se les preguntó cómo definirían a un quechua, dijeron:

Supongo que son aquellas personas que sus padres les han enseñado a hablar quechua, les han enseñado la cultura, supongo que eso le define a un quechua...en realidad no sé...tendría que investigar. (Entrevista JJVR, 2.5.19)

Entonces, por ejemplo, tú me dices: ¿Qué parte de ti es indígena? No te vistes como indígena, ¿no? No comes como indígena porque ya utilizas aceite, ya estás utilizando sartenes, ya tienes microondas, ya no, ¿eres indígena? Sí, pero con el idioma sí; soy quechua con el idioma. (Entrevista EAG, 20.11.18)

Ambas participantes refieren que hablar la lengua es requisito para ser quechua. Estar en espacios urbanos no les permite realizar prácticas de las comunidades rurales; pero sí pueden seguir hablando el idioma en contextos urbanos.

Dada la coincidencia representativa de la lengua en los participantes, la mayoría muestra una preferencia por ese denominativo:

I: Si te pido elegir entre indígena, campesino o quechua, ¿cuál elegirías?

P: Quechua, porque yo pienso que lo que es, lo que es campesino yo no lo viviría, como campesino. Entonces yo creo que estaría solamente adoptando esa palabra porque suena bien y porque tal vez a mis padres les va bien. Pero, yo ya no, yo respeto todo los que se consideran campesinos, indígena y todo eso. Pero creo que es más bien el quechua que se puede representar en un indígena, el quechua se puede representar en un campesino, el quechua se puede representar en una persona que vive en la ciudad, el quechua representa más, el quechua abarca más, somos más cosas; el quechua es más grande. (Entrevista EAG, 20.11.18)

La lengua es, entonces, el elemento cohesionador de las diferencias intraculturales; incluso para quienes se distancian del grupo étnico quechua, la lengua es elemental. Si no se tiene la habilidad comunicativa básica, no se puede ser parte del grupo quechua:

I: ¿Y tus abuelos paternos te hablan en quechua?

P: Ellos siempre me hablaban en español porque decían que yo no entendía quechua. Por eso digo que no soy quechua, porque apenas entiendo y para ser quechua tienes que hablarlo, ¿no ve? (Entrevista JJVR, 02.05.19)

En este testimonio se evidencia que JJVR asume como requisito hablar el idioma para ser quechua. Este aspecto genera distanciamiento del ser quechua, porque sus familiares deciden no usar su idioma con ella porque “piensan” que no entiende; porque la ven “diferente”.

2) Aimara, más allá de la lengua

Para otros participantes, la lengua es importante, pero no elemental. Sostienen que la vivencia en la comunidad y los lazos que se mantienen con ella son mucho más elementales que el idioma.

Uno se da cuenta que el aimara no simplemente es una lengua, es una forma de vida, es una forma de ser. (Entrevista CCL, 15.10.18)

Cuando vuelvo a La Paz, estoy en otra cancha, ahí hay otros códigos de juego. Voy al campo y estoy en otra cancha. Coexisten. No me he desligado completamente, voy a la comunidad 4 a 5 veces por año, participo en la comunidad, estoy enviando premios, me llaman, voy. (Entrevista TL, 2018)

Estas vivencias son lo que les permite seguir considerándose aimaras; esta sería una forma de acceso a la matriz cultural del grupo étnico.

3) Los quechuas eran los incas, ¿no ve?

Al igual que con el término indígena, para algunos participantes, los más jóvenes sobre todo, el concepto quechua tiene que ver con la época incaica:

No entiendo su pregunta. Porque mis papas hablan quechua *ch'uwita*, yo también hablo, pero no somos quechuas porque quechuas eran los incas, ¿no ve? Por eso no entiendo su pregunta, me está preguntando si hablo quechua o si soy quechua. (Entrevista EVA, 2018)

En el testimonio se evidencia que la participante distingue entre ser quechua y hablar quechua. Este tipo de percepciones surge de la enseñanza en los colegios, pues los maestros tienden a mostrarles imágenes y relatos de la cultura incaica

(precolonial) para referirse a los quechuas, y en sus discursos les dan a entender que los quechuas son los que viven en comunidades lejanas (rurales).

T: ¿Y cómo definirías a un quechua?

Antes...cuando era pequeña, creía que eran campesinos, que eran personas del campo que no tenían. Casi siempre nos dicen que son personas que viven en las alturas y en la Amazonía, que no tienen luz. Creo que es eso lo que nos inculcan en el colegio indirectamente. Ahora, no sé, supongo que es una persona de las alturas; yo siempre creí que eran de las alturas. Yo tenía una perspectiva que siempre eran del campo, pero no pues, las personas van migrando como mi abuelita, entonces creo que no siempre es del campo. (Entrevista JJVR, 2.5.19)

Por los datos presentados hasta aquí, se puede evidenciar que en contextos urbanos prevalece un predominio peyorativo del concepto indígena; pocos lo relacionan con la historia sociofamiliar. Por otro lado, para ser quechua/aimara, es necesario hablar el idioma; solo entenderlo no es suficiente, es necesario haber vivido el idioma. Llama la atención cómo la escuela directa o indirectamente hace que los jóvenes relacionen el concepto quechua/aimara con eventos históricos de la época precolonial.

Visibilizar las concepciones que se tienen respecto a denominativos que refieren la indigeneidad es fundamental porque permite tener una radiografía del imaginario, del habitus sociocultural (Bourdieu, 2002). Concepciones peyorativas, estereotipadas pueden generar que la acción social vaya en contra ruta para el desarrollo natural de las lenguas originarias.

3.3. Autoposicionamiento y autodenominaciones étnicas

En esta parte se describe el autoposicionamiento étnico de los indígenas migrantes que residen en contextos urbanos. Las autodenominaciones étnicas difieren según la generación. Por ello, se presenta los datos en tres grupos etarios:

- Participantes (40+): la vieja nueva generación
- Participantes (-40): la generación joven
- Participantes (-21): la nueva generación

3.3.1. La vieja nueva generación: los transformados

En esta generación se puede evidenciar que los participantes tienen un nexo con la comunidad de origen, con el territorio y aunque cada caso es particular,

en sus enunciados se nota una seguridad al hablar: los tres participantes no dudan al responder. Lo que sí se evidencia es la falta de un término específico que caracterice su etnicidad actual.

1) Yo soy campesino

De todos los participantes, solo uno se afirma como campesino quechua, debido a su práctica socioproductiva actual.

Yo soy campesino, hijo de campesino. He nacido en el campo, he trabajado en la agricultura. Mis papás también. Ahora por mi trabajo ya estoy en otros lados, pero me siento campesino orgulloso. No tengo vergüenza ni de mí, ni de mis papás. Ahora se podría decir que también soy quechua porque mi lengua materna es quechua, y el lugar donde he nacido es quechua, mis raíces son quechuas. (Entrevista JVA, 10.10.17)

JVA se autodenomina como campesino porque esa palabra significa que es “hijo de un agricultor”, y ya que toda su familia se dedica todavía a esa actividad socioeconómica entonces esa palabra lo representa más que indígena. Además, menciona que el hecho de vivir en otros espacios (zona sud, valle alto, trópico) no ha afectado en su identidad étnica ni territorial, él se siente “combuyeño” a la vez. De hecho, él afirma que prefiere este último denominativo porque lo representa más todavía porque, aunque actualmente vive cerca de la ciudad, su regreso a su comunidad es constante: fines de semana o en la semana.

El autoposicionamiento étnico es definido por el nexo que mantiene con su comunidad de origen, a diferencia de los otros participantes que se autoposicionan desde el territorio urbano en el que residen ahora. A continuación, presentamos estos testimonios.

2) Aimara radicado, residente

NMR se autoafirma claramente como aimara porque “para ser aimara hay que vivir pues en ese lugar, vives y aprendes” (Entrevista NMR, 16.11.18). Como él nació en Tallija, una comunidad cochabambina aimara, y habla con fluidez aimara, su identidad aimara es más que justificada.

Sin embargo, el hecho de ya no vivir en su comunidad lo convierte en un aimara diferente, un “aimara radicado, residente”, indica él. A pesar de ello, NMR menciona que se considera y es parte todavía de su comunidad de origen porque “los cargos materiales ya he hecho allá, de casi soltero todo he hecho; después con ella me he casado y con ella ya he hecho otros” (Entrevista NMR, 16.11.18).

De no haber cumplido con esos cargos, la comunidad no lo reconocería como miembro de la misma; lo que les pasa a muchos migrantes.

Cuestionado respecto a la identidad indígena y campesina, él refiere que la palabra aimara implica también ser indígena y campesino a la vez: “para mí uno no más es”, afirmaba NMR.

3) *Quechua qhuchalo*

Por su parte, FNN se autoidentifica como quechua *qhuchalo* —liberal— a pesar de haber nacido y tener una historia familiar orureña. Justifica su posicionamiento en el hecho de que vivió toda su vida en Cochabamba y de hablar como cochabambino (*qhuchalo*): “Los de Cochabamba tenemos un quechua todo liberal, ahicito le metemos estito...” (Entrevista FNN, 10.10.18).

Por otro lado, él considera que no es campesino porque no vive en zona rural y porque no trabaja en la agricultura. Y, definitivamente, el término indígena no tiene relación con él porque los indígenas son los originarios, los quechuas de verdad, los que viven en las alturas, distanciados de la ciudad.

...el sector de Potosí tiene sus indígenas que son los yamparaez, los no sé qué tantos. De Santa Cruz tiene sus propios indígenas que son los guarayos. De Cochabamba tiene sus propios indígenas que son los campesinos, más o menos Morochata... (Entrevista FNN, 10.10.18)

En el testimonio anterior, se puede evidenciar que tanto campesino como indígena son sinónimo de personas que viven alejados de la ciudad, con los cuales FNN no se identifica porque los refiere constantemente como “ellos”; en cambio, con el grupo de quechuas *qhuchalos* sí usa la forma verbal inclusiva: “tenemos”.

4) *La migración nos ha transformado*

Vivir en la ciudad para los participantes de esta generación implica una especie de transformación, pues ya no se identifican con las personas que son originarias de la ciudad, pero tampoco con los de las zonas rurales. Uno de los participantes tiene en su percepción una marcada diferenciación entre lo rural y urbano.

Porque nosotros ya somos una generación nueva. Y las generaciones nuevas estamos naciendo una gran mayoría se avoca a las ciudades, a las periferias. Pero a los del campo sí se los consideraría indígenas. (Entrevista FNN, 10.10.18)

Esta diferenciación hace que se autodenomine como *qhuchalo* porque vivió casi toda su vida en Cochabamba y porque habla como hablan los cochabambinos; y, aunque no es originario cochabambino, él ve características cochabambinas en su persona por la vivencia en este territorio.

Aquí en Cochabamba no me siento originario. Como boliviano sí. Aquí en Cochabamba no porque tendría que haber nacido de un papá *qhuchalo*, de una mamá *qhuchala* ...y yo con una *qhuchala* sacaríamos un hijo aquí ahí sería originario. Ahorita nosotros somos un *qhuchalo* transformado, diríamos. (Entrevista FNN, 10-10-18)

Por otro lado, NMR, si bien menciona que ya no es el mismo de antes, sostiene que, si en su lugar de origen hubiese mayores posibilidades de generar recursos económicos, él se quedaría allá. Con todo, dado que casi la mitad de su familia vive en Cochabamba, él se siente cómodo en ambos lugares; pero admite ser diferente de quienes no salieron de la comunidad.

P: Sería como aimara radicado, residente nomas ya sería... pero la familia está allá por eso siempre estamos yendo

I: ¿Te consideras migrante?

P: Aquí y también allá. No vivo allá, ¿no ve? Aquí vivo, pero no he nacido. Aquí me gusta más. Si no habría nada allá, entonces aquí. (Entrevista NMR, 16.11.18).

El hecho de tener a sus padres y tíos en la comunidad y a sus hermanos en la ciudad hace que NMR vaya con frecuencia a su comunidad, pero también disfrute estar en la ciudad. Él menciona también que el que su esposa sea de la misma comunidad también hace más viable y frecuente sus retornos a su comunidad. Él enfatiza que, aunque también le gustan las facilidades de la ciudad, él preferiría quedarse en la comunidad si hubiese una forma de mejorar la situación económica.

En suma, en el discurso de esta generación se evidencia que hay un intento de buscar un denominativo que los diferencie. Para ello mencionan algunos adjetivos: "liberal, residente, *qhuchalo*, transformado", que marcan la diferencia entre los originarios de la comunidad y los ciudadanos. Cabe resaltar que ninguno de ellos se identifica como "ciudadino".

3.3.2. La generación joven: entre retornos a la comunidad

Los participantes de la generación joven reconocen que estar en un contexto urbano reduce las posibilidades de ser indígena porque el modo de vida es diferente. Sin embargo, se autoafirman como indígenas –quechua y aimara– por su vivencia anterior en el contexto rural, la lengua y el lazo que todavía mantienen con la comunidad.

1) *Se puede ser indígena con el idioma*

La participante EAG sostiene explícitamente que por cuestiones de migración y asuntos relacionados a su ámbito laboral ya no es una indígena como tal; pese a ello, haber crecido en la comunidad de sus abuelos y los retornos, aunque no son muy constantes, hacen latente en ella los rasgos indígenas.

Yo tengo orígenes quechuas por parte de mis padres y de mis abuelos y todas las generaciones...y no solamente son esas dos generaciones que te comento, no. Tengo por lo menos unos seis que te pueden decir que son de ahí que venimos de los quechuas. (Entrevista EAG, 20.11.18)

Ella se afirma firmemente como quechua de ahí que use formas verbales incluyentes, primera persona del plural: “venimos de los quechuas”. Además, su permanencia durante su infancia en la comunidad y sus retornos le permiten recrear (actualizar) su ser quechua y al mismo tiempo le han permitido adquirir una destreza fluida en el idioma a través del cual se piensa como quechua:

Entonces, para mí es como ir y darse un baño de frescura de lo que soy. Porque yo cuando voy a otro lugar, a mí no me atrae nada, pero cuando voy allá, allá sí me atrae todo. Me gusta la comida; siempre estoy renegando de la comida en otros lados ¡Ay! En mi pueblo no es así, así no hacía” digo, ¿me entiendes? Entonces nosotros evocamos al lugar de donde hemos salido más que al lugar donde estamos. (Entrevista EAG, 20.11.18)

A pesar de mostrar un apego a las prácticas socioculturales de la comunidad quechua rural, ella sostiene que el idioma es el rasgo “principal” que le permite seguir siendo quechua:

Yo he nacido de agricultores, yo me he criado desde pequeña allá y, aunque después nos vinimos a la ciudad, yo sé, yo recuerdo qué es vivir en la comunidad por los primeros años de mi vida y todo eso. Pero, lo que creo es que ser indígena para mí ahora es solamente con el idioma. (Entrevista EAG, 20.11.18)

Si bien EAG se afirma como indígena quechua, también reconoce que ya no es una indígena como las personas de su pueblo debido a los consumos culturales que se realizan en la ciudad. Con todo, no se puede dejar la etnicidad tal cual se deja un objeto, sino que se va aprendiendo las prácticas ciudadinas.

Entonces, lo que pienso es que nosotros no olvidamos, lo que pasa es que conocemos los beneficios de la ciudad, a eso es a lo que me voy... entonces al conocer los beneficios de la ciudad ahí es donde empiezas a tener, a adoptar cosas de otro contexto del que ahora perteneces. (Ent. EAG, 20.11.18)

De hecho, ella menciona que los de la misma comunidad tampoco la ven como a uno de los suyos porque cuando va ella, por su forma de vestir, particularmente, le dicen: “Señorita jamusqankiqa”. Ella menciona que la palabra señorita en su comunidad es usada para referir a la mujer joven de la ciudad.

Respecto al denominativo campesino, ella refiere que no se identifica con esa palabra porque, si bien sus padres fueron agricultores, desde que recuerda ella no se dedicó a esa actividad como tal. Recuerda a sus padres produciendo y comercializando sus productos, pero su migración a la ciudad hizo que dejaran ese rubro económico por tanto ella no se considera campesina, aunque refiere que empatiza con ellos, los respeta, porque también son quechuas “somos quechuas, solo que a mí me ha tocado estar en otra comunidad; mi comunidad ahora es mi trabajo, mi familia, mis amigos” (Entrevista EAG, 20.11.18).

2) Aimara moderno, viajero

Al igual que el caso anterior, CCL relata que nació y creció en la comunidad. Menciona que por cuestiones de estudio se encuentra en Cochabamba, pero que eso no afectó en lo mínimo a su identidad aimara. Por el contrario, estar aquí le permitió fortalecerse porque ve que, aunque hay quienes hablan aimara, solo algunos son como él, como los de la comunidad:

Cuando llego a la comunidad, me siento como en casa. Entonces, yo puedo llegar a la hora que yo quiera, llegar a la casa de quien sea, y sé que me van a decir ¿quién eres? Soy el hijo del tal, le respondo, entonces pasa, me van a decir, pasa, siéntate y puedo llegar tranquilamente. En cambio, llego a la ciudad y me preguntan ¿quién eres?, hijo de tal respondo, y ¿quién es ese? dirán; no existe esa relación a pesar de que hablas el aimara y aquí hay personas que hablan. (Entrevista CCL, 15.10.18)

En su testimonio resaltan las diferencias entre la forma de vida de la ciudad y la comunidad: la vida colectiva. Esto es lo que hace que el ser aimara sea más que hablar la lengua. No obstante, a pesar de este apego hacia la comunidad, él mismo nota que ya no es un aimara de la comunidad. Aunque repetidas veces afirma querer serlo, él se autodenomina como un aimara *viajero*, porque ha estado en otros lugares antes de vivir en Cochabamba y también se denomina como *moderno*, “porque para vivir en el tiempo necesitas adaptarte a la situación del tiempo, del mundo porque al final sino desapareces, te aplasta la mayoría sino” (Entrevista CCL, 15.10.18).

En cuanto a la identidad indígena, él sostiene que no es indígena y que desconoce el significado de la palabra; él prefiere campesino, del campo, porque ahí es donde quiere vivir.

3) Soy migrante, pero siempre vuelvo

Si bien EAG y CCL afirman ser migrantes, se nota el interés y necesidad que tienen de volver a la comunidad.

Pienso que una persona migrante es cuando va a un lugar y ya no vuelve, pero, es la calidad de migrante cuando se encuentra en un lugar que no es suyo, ¿me entiendes? Entonces... por ejemplo, yo era migrante de Torrecillas cuando llegué al Abra, era migrante cuando llegué al Abra, pero también llegué a ser migrante para Torrecillas porque he salido. Entonces yo sí me considero migrante en ese sentido, de dejar un lugar para quedarse en otro, pero yo vuelvo, esa es la diferencia. Hay otros que ya no vuelven más, yo vuelvo, siempre vuelvo. (Entrevista EAG, 20.11.18)

En el caso de EAG, el retorno implica una recarga cultural y lingüística que le permite seguir siendo quechua donde está. En el caso de CCL, se ve más un anhelo de regresar a vivir ahí a la comunidad, de ahí que exprese: “Quiero ser un aimara de la tierra”. Además, sostiene que “un migrante dice me quedo acá, hace su casa, planta su semilla. Yo soy un aimara viajero, porque estoy en contacto con mi comunidad todavía” (Entrevista CCL, 15.10.18). Con todo, ambos participantes muestran que necesitan ese nexo con la comunidad para seguir siendo quechua y aimara.

En fin, EAG y CCL tienen un deseo de continuar siendo indígenas. Sin embargo, difieren en sus autopercepciones porque, si bien EAG sostiene que lo que mantiene su ser quechua es el idioma, CCL sostiene que en realidad es la vivencia, el sentir. Con todo, de ambos participantes solo CCL recurre al uso

de un adjetivo: moderno, viajero, para mostrarse diferente de aquellas personas que no salieron de la comunidad y de las personas que viven en la ciudad. EAG se queda con el denominativo “quechua”, porque es término continente, incluyente para el indígena, campesino, migrante; en fin, para ella eso denota su ser, su vivencia y sobre todo su idioma.

3.3.3. La nueva generación: una flecha de doble ida

En el tercer grupo (adolescentes), se pudo evidenciar contradicciones en sus autodenominaciones étnicas. Se nota cómo la participante mujer (JJV) afirma ser indígena y el varón (PMH) afirma no serlo.

1) Soy indígena, pero no quechua

La participante JJVR menciona que las temáticas identitarias no fueron centrales en su vida: “nunca le he tomado tanta importancia a mi identidad. No ha sido algo crucial en mi vida” (Ent. JJVR, 2.5.19). Sin embargo, a medida que se desarrollaba la entrevista, ella iba sacando sus propias conclusiones: al final determinó ser indígena por su historia familiar. Pero JJVR no se siente segura en cuanto al “ser quechua”, debido a su falta de fluidez en su habla quechua.

...necesito hablar quechua para ser quechua, pero yo no hablo... me cuesta elaborar frases, oraciones. Sí lo puedo entender cuando alguien me dice...es como algo que ya recuerdo, como si ya lo hubiera escuchado antes, y asocio con las acciones que sé, o sea con lo que estoy haciendo ahora y con lo que me dicen que haga, y entonces intento sacar un resultado...pero no entiendo con claridad, voy interpretando lo que dicen. (Entrevista JJVR, 2.5.19)

Además, sostiene que las prácticas socioculturales no son frecuentes en su diario vivir, por tanto, ese sería otro rasgo que genera su autodescalificación como parte del grupo cultural quechua. Cuando se le preguntó cómo se autoidentificaba, respondió

Ahora, actualmente. Bueno, no sé si soy quechua o no me identifico con nada. Porque creo que para ser quechua...yo sigo pensando que necesito hablar quechua y tener las costumbres de los quechuas y creer en eso. Pero no sé, hay algunas cosas que yo no creo de su mitología... no sé... Creo que es por eso por lo que a veces me siento insegura. (Entrevista JJVR, 2.5.19)

Más adelante, la misma participante refería: “Ah, no sé, no me siento parte de este grupo, siento que soy diferente de ellos, de los quechuas” (Entrevista JJVR, 2.5.19). Al finalizar la entrevista, la adolescente menciona con firmeza ser indígena, pero no quechua: “Sí, soy indígena, pero no quechua” (Entrevista JJVR, 2.5.19)

Justifica su respuesta en su desconocimiento y falta de interacción con los quechuas: “No los conozco a los que hablan el idioma o que es parte del quechua...creo que es porque no conozco a la gente, creo que es más eso que me hace sentir como que no soy quechua” (Entrevista JJVR, 2.5.19).

2) Soy aimara, pero no indígena

A diferencia de la anterior participante, PMH se considera aimara, pero no indígena. Su posicionamiento es firme cuando menciona ser aimara y la razón que lo lleva a afirmarlo es que él habla el aimara con fluidez y practica las costumbres de ellos en su comunidad.

Yo soy aimara porque desde pequeño hablo aimara...sabemos hacer papa, chuño y siempre voy con mi chaquetita y pantaloncito y chulo voy allá. (Entrevista PMH, 16.11.18)

Aunque afirma que es aimara, él sostiene que no es “tan aimara” como los de la comunidad, porque “las tradiciones ya se están volviendo a perder. Y no me visto así como ellos siempre, porque allá seguidamente se visten con su sombrero, *ch’ulito* y chaqueta...y yo cuando voy allá no más porque aquí no se usa la ropa así” (Entrevista PMH, 16.11.18). A pesar de que él nota los cambios en sí mismo, se ve en su discurso un apego a los aimaras de la comunidad, y se autoafirma como un aimara de verdad porque valora, aprecia sus retornos a la comunidad: “recuerdas recuerdos bonitos y hablas el idioma y te comunicas con las personas” (Entrevista PMH, 16.11.18). Los retornos de la memoria y los retornos físicos le permiten seguir siendo aimara, aunque diferente.

Sin embargo, él no se considera indígena ni campesino porque ahora vive en la ciudad y, aunque conoce el trabajo en el campo, no se dedica solo a eso. Además, enfatiza que ya sabe escribir y hablar bien el castellano.

I: Entonces, ¿tú eres indígena?

P: ¿Indígena? No, porque nos han enseñado en el colegio. Ahí tenemos que aprender el inglés, castellano, quechua y otros idiomas más...porque estoy estudiando y los indígenas un poco ya van perdiéndose porque

ahora ya hay adultos que también están estudiando...

I: Entonces ¿en Tallija hay indígenas?

P: No, ya no tanto porque la mayoría ya hablan castellano, quechua y aimara. (Entrevista PMH, 16.11.18)

Como se puede notar, aun cuando PMH tiene mayor posibilidad de indicar que es indígena por sus retornos a la comunidad, no lo hace debido a la concepción peyorativa que él tiene de esta palabra.

3) Apropiación del territorio como suyo

A diferencia de los otros grupos, en los participantes se evidencia una apropiación del territorio urbano porque ambos refieren tener derecho y sentirse bien en el lugar donde viven.

JJVR vive actualmente en un barrio urbano al noreste de la ciudad central, pero antes vivía en la zona sur. Ella menciona que solo es un poco migrante:

I: ¿Te sientes como migrante?

P: Hace tiempo sí, ahora ya no. Ahora es como que lo siento como parte de mí. Más bien, cuando voy a otro lugar, ya me siento como que no es el lugar donde yo pertenezco. Ahora como que ya me siento más cómoda. Soy migrante sí, porque no es el lugar donde nací, no tengo recuerdos de infancia acá. Supongo que eso me hace migrante, pero me siento no un migrante tan fuerte; no sé cómo lo puedo decir, he migrado, pero no tan lejos. Aunque no es igual en todo lado, ¿no?". (Entrevista JJVR, 2.5.19)

Por otro lado, el participante PMH, se considera migrante por el hecho de vivir en la ciudad, pero va constantemente a su comunidad. El adolescente no está seguro de la definición de la palabra migrante, así que, a partir de lo que él entiende, se autodenomina como migrante y se siente cómodo en ambos espacios: "allá es otra clase y aquí estudio es otra clase. Allá están mis abuelitos de mi papá y aquí están mis tíos, mis tías de mi mamá también" (Entrevista PMH, 16.11.18)

A diferencia de la anterior participante, PMH tiene una interacción constante con su comunidad, los conoce, practica sus costumbres, habla su lengua y le gusta. Pero también, aquí en la ciudad, él tiene otra parte de su familia, lo que hace que se sienta cómodo en ambos lugares. Es decir que se ha apropiado de ambos lugares como su territorio. En esta generación, no se evidencia la recurrencia

a una adjetivación del ser quechua o aimara. Ambos se autodenominan simplemente como quechua y aimara.

4. Conclusiones

A partir de los datos exploratorios analizados, se afirma que la etnicidad (indigeneidad) se mantiene en las tres generaciones, pero de diferente forma. Asimismo, se estableció que el apego al grupo indígena se mantiene, aunque la etiqueta no sea aceptada por todos. La mayoría de los participantes muestra un apego a los rasgos socioculturales de lo “indígena”, “quechua” “aimara”; sin embargo, se perciben también como “diferentes”, de ahí la emergencia de adjetivos como “liberal, diferente, radicado, residente, *qhuchalo*, transformado, viajero, moderno”. De todos los participantes del estudio, uno mostró insistentemente una diferenciación y distanciamiento del grupo indígena, aludiendo ser parte de la “nueva generación”, de aquellos que habían “mejorado su raza”, y otro mencionó que la palabra indígena era una palabra vacía porque no se usaba en su comunidad. En cierta forma, se evidencia la persistencia del sentido despectivo asignado a lo indígena porque se lo relaciona con pobreza, con persona no estudiada, que vive aislada, sin contacto con la urbe o modernidad.

Respecto a los retornos a la comunidad, se notó que para todos los participantes la vivencia en el territorio ancestral (rural) es importante para ser indígena, quechua o aimara, puesto que es la fuente de su etnicidad actual. Estos retornos no solo son físicos, sino también son retornos históricos, se retorna a través del recuerdo de su infancia. El recuerdo y el traslado físico les permiten seguir siendo quechuas, aimaras. No obstante, la aceptación de la comunidad también es relevante. En los comentarios de los participantes, se evidencia que solo los adultos cuentan con esa aceptación, por tanto, ellos interactúan con regularidad en los dos espacios. Los jóvenes ya no son aceptados por la comunidad, pues los ven como diferentes; y es peor en el caso de los adolescentes, pues ni siquiera tienen la aceptación de su familia extensiva (abuelos, tíos) ya que son vistos como diferentes, y por eso les hablan solo en castellano. Esta diferencia también es percibida por los jóvenes y adolescentes, que reconocen que ahora su comunidad es otra.

En consecuencia, se evidencia un proceso de desindigeneización en los adolescentes. En el primer caso, se trata de una desindigeneización vivencial, ya que la adolescente no participa en actividades de la comunidad de sus padres ni habla el idioma con fluidez. El segundo caso es una desindigeneización a

nivel discursivo, ya que, aunque el adolescente mantiene el lazo y la vivencia en la comunidad de sus padres, el hecho de tener un concepto peyorativo de la palabra indígena genera un distanciamiento de lo indígena.

En cuanto a la función de la lengua en la construcción identitaria, solo uno de los participantes sostiene que hablar el idioma no es relevante para “ser aimara”; la mayoría le otorga un rol elemental, pues ven una relación directa entre lengua y etnicidad particularmente con las etiquetas que tienen que ver con los grupos culturales y su lengua. Por tanto, el idioma es el criterio básico para ser parte o seguir siendo quechuas o aimaras. Asimismo, se tiene pistas como conocer, hablar el castellano resulta relevante para su autoafirmación identitaria, en este caso, para un distanciamiento de lo indígena, considerándose parte del grupo de aimaras profesionales.

En relación a los recursos lingüísticos usados para expresar su etnicidad, se evidenció el uso de adjetivos, formas verbales y pronombres demostrativos. Los adjetivos son mencionados con el propósito de diferenciarse tanto de los ciudadanos como de los de la comunidad rural: “liberal, diferente, radicado, residente, *qhuchalo*, transformado, viajero, moderno”. Las formas verbales incluyentes se usaron más para empatizar con otros grupos que pertenecen también al grupo étnico originario: somos, tenemos, etc. En cambio, las formas verbales excluyentes para distanciarse de una de las etiquetas de lo originario: “ellos son”. Los pronombres demostrativos usados fueron para referir el territorio considerado como indígena: “esos lugares”.

Las etiquetas que refieren al ser “nativo de Bolivia” más aceptadas son las que engloban al grupo étnico: quechua, aimara. Términos como indígena, campesino tienen menor aceptación. Indígena tiene una connotación peyorativa, y campesino, porque su actividad socioeconómica ya no es la agricultura. Respecto a los recursos extralingüísticos, los adultos y jóvenes muestran seguridad al hablar sobre su etnicidad, a diferencia de los adolescentes que se ven dubitativos. Aparentemente, porque no habían hablado sobre esta temática antes y al hacerlo en la entrevista sentían contradicciones con sus aprendizajes escolares donde primaban una apelación al indígena prehispánico y una percepción esencialista que considera al indígena como alguien que vive en aislamiento.

En suma, esta etapa exploratoria permitió justificar la relevancia del estudio. Se tienen pistas del mantenimiento de la etnicidad en los hijos adolescentes de quechua, aimara migrantes. Sin embargo, la narrativa de lo indígena y

las ideologías lingüísticas y su forma de vida urbana dificulta (complejiza) la asociación de lo indígena con la ciudad. A esto se suma la existencia de una diversidad de nominaciones y la preferencia de etiquetas étnicas más específicas. Entonces, queda ahora iniciar el estudio: un camino largo por recorrer.

Bibliografía

- Albó, X. (2010). *Inclusión y la construcción de actitudes interculturales en tiempos de transformación*. La Paz, Bolivia: MEEPB.
- Antequera Durán, N. (2007). *Territorios urbanos. Diversidad cultural, dinámica socio económica y procesos de crecimiento urbano en la zona sur de Cochabamba*. Cochabamba: Plural.
- Bhabha, H. (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Blumer, H. (1982). Ciencia sin conceptos. En *El interaccionismo simbólico. Perspectiva y método* (págs. 117-130). Barcelona: Hora.
- Bonfil, G. (1991). La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, 165-204.
- Bourdieu, P. (2002). El mercado lingüístico. En *Sociología y cultura* (págs. 143-158). México: Grijalbo, Conaculta. Obtenido de <http://perio.unlp.edu.ar/catedras/system/files/bourdieu-pierre-sociologia-y-cultura.pdf>
- De Grandis, R. (1995). Incursiones en torno a la hibridación: Una propuesta para discusión. *Latin American Studies Association*. Recuperado el 10 de 12 de 2018, de <http://lanic.utexas.edu/project/lasa95/grandis.html>
- Fairclough, N. (2003). *Analysing discourse. Textual analysis for social research*. New York: Routledge.
- Fernández Montes, M. (2013). *Negociaciones identitarias en contextos migratorios*. España: Common Ground Publishing España SL.
- Flowerdew, J. (2014). *Discourse in context. Contemporary applied linguistics 3*. Great Britain: Bloomsbury.
- Frank-Job, B., & Kluge, B. (2015). Multilingual practices in identity construction: Virtual communities of immigrants to Quebec. *Forum For Inter-american Research (FIAR)*, 85-108.

- García Canclini, N. (2001). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Argentina: Paidós Ibérica.
- Gee, J. P. (2011). Discourse analysis: what makes it critical? En R. Rogers, *An introduction to critical discourse analysis in education* (págs. 23-45). New York: Routledge.
- Guerring, J. (1999). What makes a concept good? A criterial framework for understanding concept formation in the social sciences. *Polity. Vol. XXXI*, 357-393.
- Gugenberger, E. (2007). Aculturación e hibrididad lingüísticas en la migración: Propuesta de un modelo teórico-analítico para la lingüística de la migración. *Revista Internacional De Lingüística Iberoamericana*, 21-45. Recuperado el 30 de 11 de 2018, de <http://www.jstor.org/stable/41678299>
- La Razón. (2013). *Censo 2012: El 69% de los bolivianos dice no pertenecer a ninguno de los 36 pueblos indígenas reconocidos por la Constitución*. La Paz. Recuperado el 30 de 03 de 2018, de http://www.la-razon.com/index.php?_url=/sociedad/Censo-bolivianos-pertenecer-pueblo-indigena_0_1879612128.ht
- Llanque, R. J. (1999). *Migración e identidad*. Oruro, Bolivia: CEPA.
- Luna Penna, G. (2013). Trayectoria crítica del concepto de etnogénesis. *Logos. Revista de lingüística, filosofía y literatura*, 167-179.
- Maalouf, A. (1999). *Identidades asesinas*. Madrid: Alianza.
- Ramirez, J. (2018). Introducción. El problema de los conceptos en las ciencias sociales. En J. Ramirez, *Conceptos claves en ciencias sociales. Definición y aplicaciones* (págs. 9-22). Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Rivera Cusicanqui, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Rodriguez Garcia, H. (2011). Mestizaje y conflictos sociales. El caso de la construcción nacional boliviana. *Cuadernos Intercambio*, 142-182. Obtenido de <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/intercambio/article/view/2204/2165>
- Sztajnszrajber, D. (22 de 07 de 2016). ¿Qué es la identidad? Recuperado el 25 de 08 de 2017, de <https://www.youtube.com/watch?v=ZP45ANGVST4>

- Tórrez, Y. F. (2012). Cochabamba: Del mestizaje idílico al mestizaje conflictivo? *T'inkazos*, 25-36. Obtenido de http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1990-74512012000100002&lng=es&tlng=es
- Verschueren, J. (2012). *Ideology in Language use. Pragmatic Guidelines for Empirical Research* . New York: Cambridge University Press.

LA DISTANCIA TIPOLOGICA ENTRE EL CASTELLANO Y LAS LENGUAS BOLIVIANAS, UN OBSTÁCULO PARA COMPRENDER O APRENDER

Swintha Danielsen¹

RESUMEN

Las lenguas indígenas del país pertenecen a 16 familias lingüísticas, y así son tipológicamente muy distintas. Este artículo muestra la diferencia con el español, para discutir los efectos que tiene la distancia tipológica en el aprendizaje de las lenguas indígenas en concreto y en los conceptos de lenguas en general. Hay tres temas que presento para llegar a una conclusión. Comenzando con una digresión histórica, reviso tres épocas para contrastar las situaciones: la época colonial de primer contacto, el siglo XX después de la reforma educativa, y la actualidad en el siglo XXI. Reflexiono sobre los actores que aprendían lenguas indígenas y sus fines, comparo a los hablantes y su posición o papel en todo eso. Luego revelo el papel de la lengua como instrumento natural o instrumentalizada para fines no tan naturales – la misión, la guerra con su comunicación secreta, o simplemente su marcador político de identidad. Al final razono sobre los conceptos que la gente tiene o tenía de las lenguas indígenas.

La segunda parte muestra la distancia tipológica con las gráficas de la filogenética. Tomo algunos ejemplos concretos para demostrar la diferencia estructural entre lenguas de Bolivia y lenguas indoeuropeas. Con eso llego al

¹ La autora es experta en lenguas indígenas de tierras bajas de Bolivia, sobre todo en lenguas arawak/arahuac y tupí-guaraní. Defendió su doctorado con una descripción de la gramática del baure; después siguieron varios proyectos de documentación de lenguas bolivianas, tal como el baure, carmelito, joaquiniano, jora, guarayu, guarasu, paunaka, nambeka y kitemoka. Actualmente está afiliada como docente libre en la Universidad de Bonn, Instituto de Estudios de Latinoamérica y América Antigua.

aprendizaje, sugiriendo que sea siempre más costoso cuando las lenguas son tan distintas. Investigando un poco más en la psicolingüística y lingüística del aprendizaje de lenguas, encuentro que hay muchos otros factores que hay que tomar en cuenta.

Observo un gran cambio en el papel de lenguas indígenas, y eso tiene sus efectos al entender conceptos diferentes, sobre todo en un mundo predominantemente hispánico, una sociedad muy conformista. La incapacidad en aprender lenguas indígenas tiene sus raíces en la falta de necesidad. Para cumplir con las ideas de la Constitución, deberían todos aprender por lo menos uno de los 36 idiomas indígenas del país, lo que espero que cree una conciencia. Ventajas tiene siempre el hablante bilingüe, porque el bilingüismo permite una perspectiva más amplia del mundo. La enseñanza de la diversidad de modelos del mundos y conceptos expresados por las lenguas distintas podría crear un camino hacia una sociedad plurilingüe.

Palabras clave: tipología, aprendizaje, conceptos, L1, L2

Abstract

The indigenous languages of Bolivia belong to 16 linguistic families, and they are therefore typologically very different. This article illustrates the difference with Spanish, in order to discuss the effects that typological distance has or had on the learning of indigenous languages in particular and on the concepts of languages in general. Three topics are presented in order to reach a conclusion. I start with a historical digression and review three eras to contrast the situations: the colonial era of first contact, the 20th century after the educational reform, and present day 21st century. I reflect upon the actors who learnt indigenous languages and their purposes. I compare them to the speakers and their position in all that. Then, I reveal the role of language as a natural instrument or instrumentalized tool for less natural purposes such as mission, war with its secret communication, or simply as a political marker of identity. Finally, I reason about the concepts that people have or had about indigenous languages.

The second part shows the typological distance with phylogenetic graphics. I use some concrete examples to demonstrate the structural difference between Bolivian and Indo-European languages. Regarding language learning, I suggest that it is always more challenging when languages are so different. Looking

deeper into psycholinguistics and language acquisition theories, I come to the conclusion that many other factors need to be taken into account.

I see a great change in the role of indigenous languages, and this has its effects on understanding different concepts, especially in a predominantly Hispanic world, a very conformist society. The incapacity to learn indigenous languages is rooted in the lack of need to do so. To meet the requirements of the Constitution, every individual should learn at least one of the 36 indigenous languages of the country to hopefully raise awareness.

A bilingual speaker positions him or herself in a more advantageous situation, because bilingualism provides speakers with a broader world perspective. Teaching the diversity of world models and concepts expressed by different languages could create a path towards a multilingual society.

Keywords: typology, language learning, concepts, L1, L2

0. Introducción

Yo quiero reflexionar aquí sobre algo que me hizo pensar hace mucho tiempo:² ¿Por qué cuesta tanto aprender un idioma indígena en Latinoamérica, específicamente en Bolivia?, ya que la situación de las lenguas ha mejorado tanto al parecer. Como estoy trabajando hace mucho en la descripción de lenguas bolivianas, pero también he publicado comparaciones tipológicas comparativas, me puse a pensar sobre una conexión entre la tipología y el acceso mental a las lenguas indígenas. Entonces, quiero reflexionar aquí sobre cuatro puntos que adquieren relevancia en esta investigación: 1) ¿cómo son las lenguas indígenas del país? (tipología), 2) ¿cómo se han percibido y descrito? (conceptualización), 3) ¿para qué se han aprendido como segunda lengua (L2)? y 4) ¿qué papel han tenido los propios hablantes en eso (L1)?

En este artículo vamos a conocer la lengua como un instrumento clave, y ver cómo esta expresa la cultura y la concepción del mundo. Quiero conectar eso con la dificultad que tienen los monolingües bolivianos en el aprendizaje, y las consecuencias que tenía y tiene eso con la comprensión de otras culturas.

Antes de llegar a la tipología, quiero pasar por una breve digresión histórica en tres etapas: la Colonia, el siglo XX y la actualidad.

1. Digresión histórica de actores, papel de las lenguas y conceptos sobre las lenguas

1.1 La época colonial

Cuando llegaron los primeros europeos (colonizadores) a Sudamérica, solo algunos de ellos aprendieron lenguas originarias; en primer lugar, lenguas tupí-guaraní (como el tupinambá que se hablaba en la costa de Brasil), luego también lenguas quechuas en los Andes. Lo que muestra que el tupinambá ha sido de mucha importancia es su desarrollo en una lengua de negocio en la Amazonía de uso muy amplio en esos tiempos, el Nheengatú o la Lingua Geral Amazônica. Otro factor que a veces sorprende al monolingüe de castellano o brasileño es que las lenguas tupí-guaraní han sido la fuente de una gran cantidad de nombres de flora y fauna, como tatú, ñandú, yaguar, mandioca (yuca en Brasil), tacuara,

² Este artículo lo elaboré con base en una charla para la Reunión Anual de Etnología 2021 en el MUSEF, La Paz, que presenté para iniciar una discusión con Elías Caurey y Edson Hurtado (CCP). Ver <http://www.musef.org.bo/convocatoria-2021>. Quiero agradecer por la invitación y el intercambio de ideas con estos amigos y colegas queridos.

y muchos más.³ Los primeros en aprender las lenguas originarias en tierras bajas o la Amazonía han sido los misioneros, los padres católicos que vinieron con el fin de conversión religiosa, y un poco menos significativo, tal vez, los que se casaron con indígenas y se quedaron en pueblos más alejados o monolingües, posiblemente la primera generación de sus descendientes (los primeros mestizos). Los documentos de los padres de los siglos XVII hasta el XIX son muy útiles, a pesar de todas sus fallas o calidad variada; en muchos casos, son los únicos documentos tempranos de lenguas o los únicos de lenguas ya extintas hoy en día.

En su estudio, los padres trabajaron primero basándose en lo que habían aprendido de la gramática del latín, es decir, ni pensaron en la gramática del castellano o de la lengua nativa (que también puede haber sido portugués, francés, italiano u otro dialecto hablado en España). En esos tiempos, el latín era el *non plus ultra*, el estándar y el modelo de la gramática desarrollada. La perspectiva de entonces era que la lengua descrita debía tener todas las categorías gramaticales que tiene el latín. Lo que no tenía, “faltaba”, y contaba como un defecto de la lengua. Sin embargo, tampoco seguían esta lógica siempre, porque, cuando se trata de ortografía, siempre mezclan conceptos de grafemas, y escriben una lengua con los fonemas que tiene; ni se dan cuenta de que el castellano no es igual al latín en este aspecto.

Aquí doy un buen ejemplo de una descripción jesuítica:

Altamirano [1979 (1891, p. 50] nota prudentemente sobre la lengua moxeña que faltaran tres letras: ‘D, L, y F [...] éstas mismas faltan en la lengua Morocosi [Moxo], sin D, sin Dios; sin L, sin Ley; sin F, sin Fé’. (Danielsen, 2007, p. 39; mi traducción)

Sin comentario.

El franciscano Viudes, copiando a Lacueva [1841], muestra la misma perspectiva cuando dice sobre el guarayu, en este caso comparándolo con el castellano ortográficamente:

Faltan en esta lengua las letras f, j, l, ll, rr dobladas, s, v consonante y x. [...] la s la pronuncian bien ó la mudan en z como meza por mesa (Lacueva/Viudes, 1841: p. 1).

³ En Wikipedia, leemos correctamente: “El guaraní es después del latín, según autorizadas opiniones, el idioma que ha dado mayor número de palabras a las ciencias naturales.” (<https://es.wikipedia.org/wiki/Guaran%C3%ADes>).

El autor no se da cuenta de que el guarayu tiene el fonema /ts/, que las mujeres pronunciaban [s], pero los hombres [ts]; y ortográficamente se ha optado por el grafema <s>.

También podemos encontrar descripciones de elementos gramaticales que les parecían raros o exóticos, como, por ejemplo, la vocal central *i* —en tiempos antiguos llamada “guterál/gutural”—. Además, describen con más aversión o rechazo estas partes de la lengua que les parecían menos lógicas o más complicadas de aprender, entre ellas los sistemas de parentesco con su vocabulario más diferenciado (por edad relativa, por línea materna o paterna, por género del referente y ego, etc.) o los sistemas de clasificación (ver en §2.2). También algunos se dan cuenta de cuán largas o complejas pueden ser las palabras, ya que la mayoría o una gran parte de las lenguas indígenas en Sudamérica son aglutinantes y polisintéticas. Después del latín, les servían a los misioneros descripciones, textos y vocabulario del guaraní, producidos por el padre Montoya (varios en 1640). Estos materiales tuvieron mucha influencia, sobre todo en las descripciones de lenguas tupí-guaraní. En este sentido, entonces ya les servía además del latín el guaraní, como base de comparación (ver Lacueva/Viudes, 1841 en Danielsen & Dietrich en prep.).

Algunos padres tenían muy buena intuición y sobre todo aprendieron bien las lenguas, tal vez no aprendieron todo su funcionamiento o todo lo relacionado con el mundo conceptual, pero sí podían hablar perfectamente: realizaban sus misas en las lenguas indígenas, y se comunicaban con la gente del pueblo.

Entonces, a continuación, resumo los actores, la función de las lenguas y los conceptos distintos.

Actores: por un lado, están los misioneros que escribían las lenguas; por el otro lado, los hablantes de varias lenguas indígenas que eran orgullosos de su lengua y cultura (observación: en estos tiempos eran otras las razones por las que se extinguían las lenguas: población diezmada por guerra, enfermedades, reducción mezclada)

Lenguas como instrumento: las lenguas todavía se hablaban, el aprendizaje era mayormente de europeos que las aprendían por fines de la misión.

Conceptos de las lenguas: los conceptos externos de las lenguas, chismes, prejuicios, fueron creados en estos tiempos y sobrevivieron hasta hoy, por ejemplo, que las lenguas son defectivas, que “no tienen gramática”; conceptos entonces relativos a la comparación con el latín, luego a otras lenguas dominantes;

el concepto interno era seguramente que eran lenguas que protegían y servían para comunicación intraétnica.

1.2 El siglo XX

En el siglo XX, llegaron misioneros evangélicos desde EEUU a Sudamérica y Bolivia, que aprendieron las lenguas originarias con el mismo fin de conversión a sus religiones cristianas. Alrededor del grupo de lingüistas del ILV (Instituto Lingüístico de Verano)⁴, se han creado mitos de que sus recopilaciones servían para el servicio secreto de EEUU (CIA). Sin embargo, eso basa, en primer lugar, en el uso histórico de la lengua navajo, una lengua indígena de EEUU y México,⁵ como lengua encriptada en la Segunda Guerra Mundial. Algo semejante debe haber pasado en la guerra del Chaco, por militares nacionales. Se reporta también de que los paraguayos podían aprovechar su conocimiento del guaraní como instrumento para buscar confianza de indígenas bolivianos de habla guaraní (ver Riester, 2006, p.196f).⁶

De todas formas, sí es verdad que el ILV ha sido apoyado por el Estado boliviano y el Ministerio de Educación y Cultura para “alfabetizar” a los pueblos de tierras bajas. Después de la reforma educativa del MNR, en 1953, el gobierno boliviano buscaba la forma de que todos los campesinos puedan asistir al colegio. Aunque se encuentran otros intentos ya en estos tiempos de integración de las lenguas indígenas al currículo y la enseñanza escolar, la única forma que veían era la integración a toda la población en el mundo hispanohablante. El fin de los evangélicos ha sido la conversión y meter a la gente en sus congregaciones; el fin del Estado ha sido la integración de toda la población en un sistema educativo. Los resultados de estas iniciativas fueron graves: desde estos años, muchos pueblos ya no generaban hablantes en L1 en las familias, sino todos tenían que hablar el castellano (con las famosas multas en los colegios).⁷ Los

⁴ o en inglés SIL (Summer School of Linguistics) – los famosos creadores del catálogo de lenguas y archivos Ethnologue.org, ya no gratuito en la Web desde hace un par de años.

⁵ ver <https://www.history.navy.mil/research/library/online-reading-room/title-list-alphabetically/n/navajo-code-talker-dictionary.html>

⁶ Para más detalles sobre la interacción entre los evangélicos y los militares con varios fines, ver Shupe et al., 2000 (esp. pp. 19ff.).

⁷ Ver citas en varios trabajos, por ej. en mi tesis sobre el baure (Danielsen, 2007, pp. 9-10), citando la señora Justina Cajareico (QDEP), adaptado a la ortografía actual del baure: “tech monchirawoni nga nikach eskoeli-ye, koech ndir avoel [...] nga riki'inow. ‘mejewokon ajinev nowechipi, nga niki'inow pikach!’ nga jenow nosiap eskoeli-ye to nen indijenanev kambonev, moena' notirino-koponiyekpo novek. nokietoponik nopen wakopi. neriki nga jenowapa to ka vekon, nokastigachon to nech chindinev. nga nopoekowor to ka vekon.”

materiales que publicaron los lingüistas del ILV entonces fueron en el alfabeto castellano y con el fin de aprender español. Lastimosamente no servían en el caso inverso, para el aprendizaje de estas lenguas por parte de un no hablante.

Sin embargo, su documentación y descripción es en muchos casos muy detallada en sus notas lingüísticas, que solamente publicaron en inglés y para el público académico. Ahí usaban otros alfabetos (de acuerdo con las lenguas; ver por ej. Danielsen, 2019). Con la forma y la lengua de sus publicaciones, se conoce su audiencia destinada, que fue exclusivamente el público académico que sabía leer en inglés. Usaban también un sistema muy especificado en la lingüística descriptiva de estas décadas, la tagmémica, un sistema de fórmulas que no solamente se limita a un público académico de lingüistas, sino además se limita en términos históricos a los pocos expertos de esta época, ya que hoy en día casi nadie entiende esta codificación. A los lingüistas aparentemente les llamaba la atención la diferencia tipológica, sea con el español o el inglés, o entre sí también. Su interés fue justamente la diversidad tipológica que se encuentra en Bolivia con 16 familias lingüísticas, entre ellas varias aisladas. Resumimos entonces:

Actores: investigadores extranjeros que documentaban las lenguas, apoyados por una población mestiza (hablantes monolingües del castellano); los hablantes de las lenguas indígenas fueron de nuevo puestos en una posición muy pasiva, esta vez destruyendo comunidades lingüísticas, transformándolas en monolingües nacionales.

Lenguas como instrumento: aquí vemos que las lenguas indígenas pueden servir como instrumento secreto en contexto militar, pero solo ciertas lenguas dominantes se definen como lenguas que sirven en la transmisión de educación y conceptos nacionales.

Conceptos de las lenguas: se desarrolló un interés académico sobre la tipología de las lenguas originarias, pero no se compartía eso con la población misma; la especificidad de las lenguas era algo de uso externo, pero no se veía la necesidad de conservación de conceptos.

1.3. El siglo XXI

Desde que se ha aplicado la ley No. 269 en el 2012, hay el derecho a la enseñanza en por lo menos las lenguas que han sido mencionadas en la Constitución (36), y todos los funcionarios del Estado tienen que aprender un idioma originario de la región donde trabajan. Con esta ley, fueron creados el IPELC (Instituto

Plurinacional de Estudio de Lenguas y Culturas) y los ILC (Institutos de Lengua y Cultura) de todos los pueblos,⁸ con el fin de desarrollar tanto materiales de enseñanza, programas de capacitación de docentes, como también ofrecer los cursos locales para obtener certificados sobre un idioma indígena.⁹

Con el cambio del Estado en los últimos 20 años, nos encontramos en una situación diferente; por un lado, mucho mejor para las lenguas y culturas indígenas, pero, por el otro lado, es un poco tarde para la mayoría de las lenguas de Bolivia, ya que no estamos en la situación sociolingüística del siglo XVII, con miles de hablantes y cien lenguas, sino estamos en una situación con pocos hablantes en la mayoría de las lenguas, necesidad de recuperación urgente en más de la mitad de los 36 idiomas, y no podemos girar la rueda del tiempo ni de la historia... La idea es buena, a favor de las lenguas, pero la cultura ya ha sido asimilada en gran parte por la cultura dominante, una cultura muy conformista, que no deja existir muchas diferencias; y, a parte de las lenguas, se pierden las culturas específicas. Mientras tanto, a los monolingües de la sociedad mayoritaria les cuesta aprender idiomas. Y aquí llegamos al punto que quiero desarrollar después de esta digresión histórica: la tipología de las lenguas indígenas y la distancia tipológica con respecto a la lengua europea castellano. Entonces, voy a resumir primero esta parte y luego describir e investigar las distancias tipológicas.

Actores: los actores que quieren actuar, pero les cuesta, son los monolingües de la sociedad por un lado; ellos solo hablan castellano, viven en un mundo hispanohablante, el de la televisión, del Internet, de los medios; al otro lado, está la población de hablantes de idiomas indígenas y sus descendientes que por primera vez se ven reconocidos, pero ya no saben cómo transmitir sus lenguas; se ven en una situación de que se les pide algo (compartir conocimientos), pero no ven mucho avance hacia una sociedad multilingüe por su parte (sin que tengan la culpa, se los pone en una posición con demasiada responsabilidad en una situación sobre la que no pueden tener control).

Lenguas como instrumento: aquí la lengua importante de comunicación sigue siendo el castellano; sin embargo, se quiere convertir de nuevo las lenguas indígenas en lenguas funcionales fuera del ámbito de la casa; las lenguas

⁸ (<https://www.ipelc.gob.bo/#>), hay un ILC de cada pueblo.

⁹ Yo tengo 2 (baure y guarayu) y tendría 3 si el paunaka estuviese reconocido en la Constitución o 4 con el joaquiniano más, o aún 5 si hubiera aceptado un certificado fingido que ofrecieron después de un curso de 4 horas de guaraní en un lugar en Santa Cruz.

indígenas aquí sirven también como símbolos políticos, más allá de que sean realmente usadas.

Conceptos de las lenguas: se ha intentado mejorar el concepto de las lenguas al decir que todas las lenguas son iguales, en un proceso de antidiscriminación; sin embargo, todavía no se ve que la mayoría de la población lo entienda; los funcionarios que tienen que aprender una lengua indígena suelen decir que todo es muy complicado, y los mismos hablantes, que nadie sabe hablar.

2. La tipología lingüística y la distancia tipológica

2.1. La tipología

La tipología de una lengua se refiere a sus características y a la combinación de características en comparación con otras. Las características gramaticales que comparamos son sobre todo la fonética y la fonología, la morfología y la sintaxis. Se define las características según la presencia (+) o ausencia (-)¹⁰ de estas características. Las lenguas se pueden clasificar en tipos, como lo muestra en abstracto la Tabla 1:

Tabla 1

Comparando lenguas según sus características específicas para clasificarlas

	Tipo I		Tipo II		Tipo III
	lengua 1	lengua 2	lengua 3	lengua 4	lengua 5
característica 1	+	+	+	-	-
característica 2	+	+	-	-	-
característica 3	+	+	-	-	-
característica 4	+	-	-	-	+
característica 5	+	+	-	+	+
característica 6	+	+	-	-	+

¹⁰ + y - o en tablas para los programas de análisis automatizado 1 y 0 como valores binarios.

Tomamos un ejemplo llamativo de la fonología: el francés y el polaco, como el guaraní, guarayu, mosetén, tienen vocales nasales; el castellano o español es una lengua sin vocales nasales. Este entre cuatro criterios que he comparado en el *WALS* online, ver Figura 1, indica la diversidad en Sudamérica a comparación de Europa. Los puntos de un color son la combinación de ciertos inventarios de vocales y consonantes semejantes, además \pm nasalización de vocales, y \pm consonantes obstruyentes sonoras. El punto blanco de Europa y del español no se ve mucho en Sudamérica. Eso muestra también que el peso de la nasalidad por sí no es tanto. En Bolivia vemos una diversidad de por lo menos 3 tipos (o 4) de combinaciones de características, solamente con respecto a criterios genéricos de la fonética. Bien que la distinción por sonoridad entre obstruyentes no es tan común en Sudamérica, y así que no es tan común ver una distinción fonémica entre /p/ y /b/, /t/ y /d/ o /k/ y /g/, la conocemos del alfabeto que usamos y está presente en lenguas indoeuropeas. Y hay sonidos en español que lenguas bolivianas no tienen, como la /f/. Muchas lenguas bolivianas, en cambio, tienen sonidos que el español no conoce. Entonces, no solamente “faltan” sonidos en las lenguas en comparación al español, sino también encontramos una cantidad de sonidos que “faltaran” en el español, con la perspectiva cambiada, como la vocal central *i*, las vocales nasales, consonantes implosivas, u otros.



WALS Online - Home

THE WORLD ATLAS
OF LANGUAGE STRUCTURES
ONLINE

× 1A: Consonant Inventories

× 2A: Vowel Quality
Inventories

× 10A: Vowel Nasalization

× 4A: Voicing in Plosives and
Fricatives



Figura 1: *Una selección de características para la comparación tipológica*

Seguimos con la morfología. El español marca la persona de sujeto por medio de terminaciones de los verbos (sufijos), que a la vez distinguen persona, número (singular o plural), tiempo gramatical y modo (indicativo vs. subjuntivo). Entre las lenguas de Bolivia encontramos varios modelos de marcado de los sujetos; por ejemplo, por medio de un prefijo, se marca el verbo que se refiere a la persona, el número, pero no se cambia con el tiempo gramatical. El español usa preposiciones; otras lenguas, por ejemplo indoeuropeas, tienen sistemas de casos gramaticales por medio de sufijos o posposiciones. Muchas lenguas en Bolivia usan posposiciones, algunas preposiciones, pero ninguna usa un sistema de caso gramatical del marcaje de nominativo, acusativo, dativo.

Ya vemos que la comparación con el latín debe haber sido bastante difícil para los padres (ver §1.1).

2.2 Comparación tipológica ejemplar

Para dar unos ejemplos concretos de diferencia tipológica, quiero comparar unas palabras y frases aquí, cada vez con enfoque a un fenómeno. Varias lenguas amazónicas, como las lenguas arawak (baure, mojeño, paunaka), tienen sistemas de clasificación nominal, comparable con el chino, pero no existente en el español. El español a su vez tiene género gramatical, una característica típica del indoeuropeo, pero no común entre lenguas sudamericanas; ver en (1).

clasificación nominal, género gramatical

Español	Alemán	Inglés	Baure	Guarayu
un perro	ein Hund (m)	one dog	pash kove'	ñepëi kave
una casa	ein Haus (n)	one house	pombesh pari	ñepëi oi
un chico	ein Junge (m)	one boy	ponosh monchi	ñepëi chivä'e
una chica	ein Mädchen (n)	one girl	ponosh monchi	ñepëi chivä'e
una banana	eine Banane (f)	one banana	popoesh koshapoe'	ñepëi apu
una mano	eine Hand (f)	one hand	powjish (niwojis)	ñepëi che po

Como muestra el ejemplo (1), el español marca la diferencia del género gramatical y tiene dos géneros (masculino/ femenino). Esta diferencia se marca obligatoriamente en el numeral, lo que es el artículo indefinido al mismo tiempo por medio de una vocal *-a* para el femenino. Los sustantivos pueden o no contener un marcador de género (*-o* de masculino, *-a* de femenino). El alemán distingue tres géneros, pero en su numeral 'uno' (lo que equivale el artículo indefinido) solamente se ve la diferencia entre femenino y no femenino. Los sustantivos no dan ninguna indicación de género gramatical. El inglés tiene la posibilidad de marcar género solamente por el léxico, y aquí se refiere al género biológico. Su numeral *one* se distingue del artículo indefinido *a/an*. El baure tiene un sistema de clasificación nominal, lo que muestra en el numeral 'uno' la clase a la que pertenece el sustantivo. Algunos sustantivos se marcan por medio de clasificadores repetitivos (ver 'la mano'), así que la palabra numeral completa puede referirse al sustantivo contado 'una mano'. El guarayu no tiene género ni clasificación nominal, así que el numeral no varía, y no se especifica siempre el género biológico. Lo que tiene el guarayu en común con el baure es algo con relación a la posesión obligatoria de partes del cuerpo (ver tb. Danielsen & Terhart, 2022): hay que especificar el dueño de la mano en caso de usar la frase nominal – *niwojis* o *che po* 'mi mano (en baure o guarayu)'. El baure y el guarayu no marcan indefinitividad por medio de un artículo (semejante al ruso).

Algo que siempre ha llamado la atención en la comparación de perfiles tipológicos es el grado de síntesis morfológica de palabras en una lengua. El alemán y el inglés tienen la tendencia de formar palabras compuestas, pero estas se encuentran mayormente entre los sustantivos o adjetivos. Hay verbos complejos,

pero en este caso solo una raíz verbal con una partícula más. Las palabras compuestas del inglés se consideran bien transparentes, y se permite escribirlas aparte. La productividad de sustantivos compuestos del alemán es legendaria, y encontramos palabras tan largas que se puede afirmar que la composición nominal en alemán es eterna: Oberweserdampfschiffahrtskapitänsabzeichensverleihungsfeiereinladungskartenschreiber... etc. Palabras como esta aparecen en nombres de pueblos famosos como este en Gales: Llanfair pwllgwyngyllgogerychwyrndrobwllllantysiliogogoch. Tales curiosidades no se reportan en el español, que, en cambio, parece tener una restricción contra las palabras compuestas, entre ellas los pocos ejemplos siempre mencionados son el *sacacorchos*, pero también *palabras clave*, que se parece a la ortografía separada del inglés.

Volviendo a Sudamérica, las lenguas arawak son máximamente sintéticas – o polisintéticas – y aglutinantes, pero también el quechua y el aymara son lenguas que muestran esta característica. El español es mucho más aislante cuando se mira sus morfemas y los significados por palabras sueltas, la lengua muestra una estructura más analítica o aislante, decimos en la tipología. Comparando la pregunta ‘¿Dónde vas a lavar ropa, pues?’ en (2), notamos que se dice en una sola palabra compleja en el idioma baure, con 9 morfemas compuestas, mientras que el español lo pregunta con 6 palabras, con poca complejidad morfológica debemos admitir (va-s son dos morfemas y el infinitivo son dos lava-r). El español es también una lengua suavemente sintética, pero del tipo fusionante, entonces en este caso se contaría no morfemas por palabra, sino categorías por palabra (va-s entonces muestra 5 categorías: va es la raíz que se usa en el presente neutro, -s es el sufijo de segunda persona singular en el tiempo indicativo presente).

tipo (poli)sintético:

pejmoekpoevin-nish?

= 9 morfemas, 1 palabra

Baure






tipo aislante:

Dónde vas a lavar ropa, pues?

= 6 palabras

Español

(Desde la morfosintaxis, llegamos a la sintaxis, para mostrar las diferencias estructurales entre lenguas indoeuropeas y bolivianas. Comparando una oración simple en (3), observamos varias diferencias: el inglés y el español son idénticos con respecto a la estructura, pero el español es obviamente más semejante al portugués por su léxico – sabemos que las lenguas romances están relacionadas de manera más cercana dentro del indoeuropeo (ver tb. Figura 2). Muy diferente se muestran las oraciones en baure y guarayu; el baure por ser la lengua polisintética que es, lo dice todo en una palabra compleja; el guarayu tiene otro orden de los elementos. De nuevo es la posesión obligatoria – aquí no de partes del cuerpo sino de parentesco – que causa una diferencia que comparten el baure y el guarayu. Si pensáramos que la importancia de la familia se habría copiado en la cultura boliviana de un modelo hispanoamericano, vemos que no es tanto así: de hecho, las lenguas bolivianas ilustran conceptos muy distintos de categorización de familia, amigos, del mundo social, y la importancia de estos se refleja en la gramática. Si mantuviéramos algo de estos conceptos originarios, estaría mucho más rica y diversa nuestra cultura en el país.

I am your mother.	Inglés	
Yo soy tu madre.	Español	
Eu sou a sua mãe.	Portugués	
Penowoni	Baure	
Nde si aiko.	Guarayu	

2.3 Comparación filogenética

A inicios del milenio, se ha transferido la representación filogenética de la biología (genética) a la lingüística. Por casualidad, estaba yo escribiendo mi tesis del doctorado en el Instituto Max Planck en Nimega justamente cuando invitaron a Russel Gray a presentar sus trabajos de estudios comparativos en Australia y de la familia Indoeuropea. Me gustaron estos modelos y así que los he transferido a las lenguas de Sudamérica. Estas redes filogenéticas ilustran

las relaciones entre lenguas de una familia lingüística o, en un complejo más grande, como el indoeuropeo (Atkinson & Gray, 2006, p. 97) (ver imagen en Figura 2), o del arawak (ver Danielsen et al., 2011). Hablamos de distancias entre lenguas, tanto en características como en tiempo; lo último se puede medir en la Figura 2, sin embargo, no siempre se sugiere esta interpretación tan concreta.

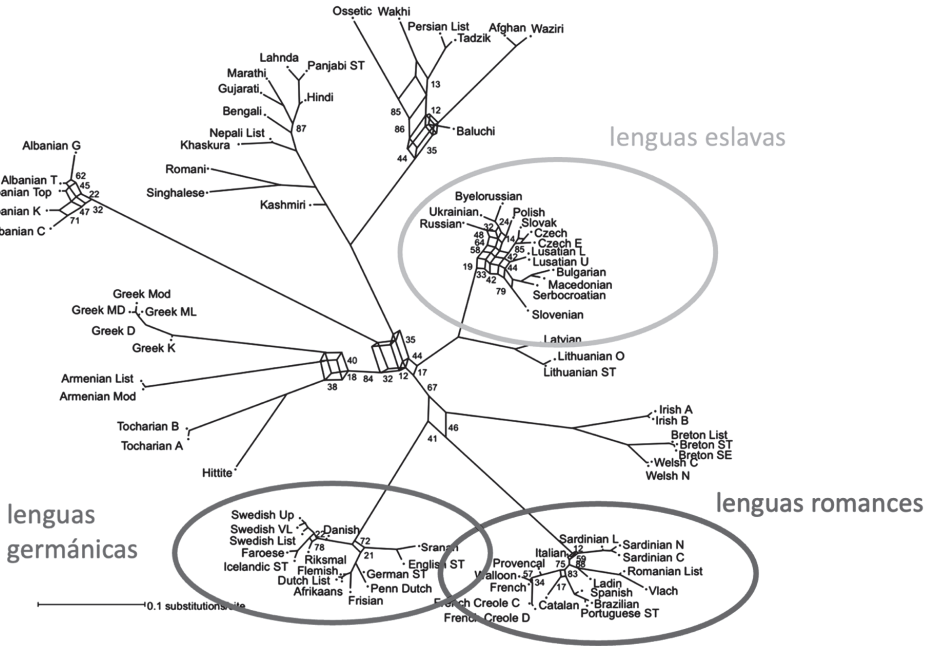


Figura 2: Indoeuropeo (Atkinson & Gray, 2006, p. 97).

En la Figura 2 encontramos, por ejemplo, bien separadas las lenguas germánicas, romances y eslavas; sin embargo, la distancia entre germánicas y romances se supone más corta, o su relación más cercana. Lo mismo podemos hacer entonces con las lenguas de Sudamérica, y de Bolivia, en nuestro caso específico de comparación aquí.¹¹

¹¹ Para ver listas de características lingüísticas de lenguas sudamericanas, consulten el catálogo online SAILS: <https://sails.cldd.org>. Toda esta información es parte de un catálogo más grande que se aún está subiéndose en Grambank (<https://glottobank.org>).

Para medir la distancia tipológica entre las lenguas bolivianas, yo he producido una red con base en unos datos recopilados por mi supervisor del doctorado Pieter Muysken (QDEP) y la colega Mily Crevels (2007-2008, c.p.). He comparado las lenguas bolivianas –o diez de ellas – con lenguas indoeuropeas de interés. En mi imagen, producida por SplitsTree (Huson & Bryant, 2006), pueden ver que las lenguas español, portugués, y alemán e inglés son muy cercanas tipológicamente, en cambio, las otras lenguas de Bolivia son distintas entre ellas y en relación con las lenguas europeas:

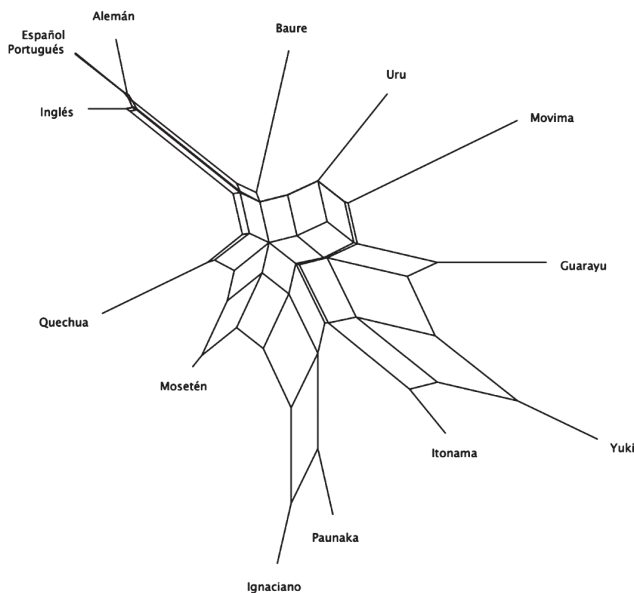


Figura 3: Comparación de características morfosintácticas de lenguas bolivianas y de algunas lenguas europeas en SplitsTree

Ahora llegamos a mi argumento: esta diferencia tipológica es un factor grande que causa problemas en el aprendizaje de las lenguas a los monolingües del español. Si ya les cuesta aprender el inglés, que tiene una distancia tipológica mucho menor que las otras lenguas, ¿cuánto les constará una lengua originaria de Bolivia? Vuelvo a este rompecabezas más abajo.

3. ¿Distancia tipológica como obstáculo?

En esta sección quiero discutir el argumento que la diferencia tipológica es la razón por la que a los monolingües bolivianos les cuesta tanto aprender una lengua originaria. Al principio, tomo en cuenta las investigaciones del aprendizaje de L2 y los análisis psicolingüísticos con respecto a la temática. Luego llegaré al modo de aprendizaje, es decir, el sistema de educación y el papel del aprendizaje en la sociedad.

La distancia tipológica está comprobada (ver §2, y especialmente §2.3): las lenguas indígenas de Bolivia son extremadamente distintas del castellano. Se sugiere que cuesta más aprender una L2 diferente de la L1, desde el punto de vista tipológico. Parece lógico decir que este reto tiene algo que ver con la dificultad que tienen los hablantes del español de aprender una de estas lenguas distintas: el gran obstáculo, y la gran excusa al mismo tiempo. Por un lado, es verdad que la procesabilidad está relacionada con el aprendizaje de una lengua. Si la L1 es profundamente distinta de la L2, el proceso de transferir conceptos y significados de una a la otra lengua es mucho más largo. Si comparamos los ejemplos (1)- (3), queda claro que no es solamente un paso, ni se transfiere los significados en una estructura a los significados en la misma estructura de la L2 – eso podría funcionar entre inglés y español, como hemos visto en (3)—. Mirando estos ejemplos, vemos cuánto debe costar transferir un concepto de una a la otra lengua. Lo mismo ha sido verdad para los hablantes de las varias lenguas que luego tenían que aprender el castellano –¡dense cuenta!¹²

No obstante, ciertas investigaciones (Pienemann et al., 2005) han mostrado que no es necesariamente verdad que lenguas que son semejantes a la L1 cuesten aprender menos como L2. Sería también importante saber algo sobre la profundidad de estructuras de una lengua. Clahsen & Felser (2006) hablan de “shallowness”, superficialidad. La profundidad puede ser entendida morfológicamente para saber cuán sintética es una lengua en general, así que lenguas polisintéticas como el baure exigen más procesamiento que lenguas

¹² Como menciono más abajo, se supone las ventajas del bilingüe en el aprendizaje; sería interesante hacer una investigación que no solo compare el español con las otras lenguas, sino una investigación del hablante bilingüe quechua/español o aymara/español, u otra combinación, para establecer cuánto les cuesta aprender otra lengua, por ejemplo, de tierras bajas. Con mi experiencia, digo que menos (ver los hablantes quechua o aymara que han aprendido el guarayú con facilidad en Urubichá). No cito ninguna investigación por mi ignorancia, tal vez las hay.

mucho más analíticas, como el castellano. En nuestra comparación, podríamos decir que cuesta aprender el baure no solo por ser tan diferente al castellano en su perfil tipológico, sino también por la profundidad de las estructuras, su carácter polisintético, mientras que el castellano es una lengua con una estructura relativamente superficial. Es importante recordar este argumento la próxima vez que se escuche la afirmación “este dialecto no tiene gramática”, algo que nos podría hacer reír, ya que suena como la recapitulación de un sistema gramatical muy profundo que no entiende el monolingüe que desconoce la lengua. Hablando de profundidad de estructura, hemos visto otro tipo de profundidad en el castellano, por ser flexional y fusionante, entonces, una forma representa muchas categorías. Dependiendo de cómo se aprende las categorías (aisladas o fusionadas), podría suponer mucha dificultad en el procesamiento también.

Entonces, sí podemos concluir que es un reto para los hablantes del castellano aprender una de las varias lenguas distintas en su estructura. Sin embargo, nos queda todavía el rompecabezas de por qué los hispanohablantes tienen bastantes problemas en aprender el inglés, si – como hemos mostrado en §2 – la estructura es muy semejante y tampoco tan profunda. La respuesta es que el carácter de la L2 tiene varios niveles de retos: la estructura morfosintáctica o sintáctica son solamente dos niveles entre varios. Cuesta aprender el inglés, no por su diferencia estructural, sino porque el hispanohablante, es decir, el latinoamericano o boliviano, lo percibe difícil por su fonología. Eso muestra que la gente piensa o aprende por lo auditivo; entonces, también muestra que la sociedad no es muy visual en su aprendizaje, no aprende tanto por lo escrito. Aquí estamos observando no solo un obstáculo al aprender idiomas, sino vemos cierto modo de ser, una sociedad que no lee, y eso hay que tomar en cuenta también. Entonces, del inglés aprovechamos la semejanza cultural (los conceptos y significados), la estructural, pero su perfil fonético es un obstáculo en el aprendizaje.

Eso nos lleva a los otros factores: conceptos en la sociedad y la educación en general, que constituyen mi último punto. La educación lingüística en general es importante. Hay que crear una conciencia de la misma lengua nativa (L1), también del castellano, para tener éxito en la enseñanza de otras lenguas. La conciencia de que algo es específico para una lengua, de que parte de su carácter, pero que no es mejor o peor a las otras lenguas. Un aprendizaje temprano de otras lenguas (L2) ayuda mucho en eso. Así las personas crean nuevos conceptos de qué es la lengua y cómo pueden variar los conceptos y la expresión de ellos de una a otra lengua. Hay que problematizar los límites de traducción. Cada

vez se muestra lo que ya han propagado en Europa hace mucho: que el bilingüe tiene siempre mil ventajas con relación al monolingüe. Hay que promover el bilingüismo, ya que el multilingüismo era un estado muy normal en la Amazonía cuando llegaron los colonizadores. Ellos fueron los que no entendían estas lenguas, los que se mudaban de un pueblo a otro, los que querían igualar todo para su fin, pero el habitante amazónico crecía normalmente hablando una o dos lenguas, ya sea en la casa y/o conociendo más lenguas de las comunidades alrededor o con quienes tenían negocios o relaciones. Ya he presentado en otro sitio (Danielsen et al., 2017)¹³ que la homogeneización de la sociedad es algo que se ha dado en varios pasos, pero no suponemos un estado homogéneo de la sociedad amazónica antes de la colonización. Entender este modelo alternativo de una sociedad puede ayudar mucho, creo yo.

En la enseñanza estamos enfrentando otros problemas más en la actualidad. Los docentes que enseñan las lenguas no son hablantes, en la mayoría de los casos (a excepción de las lenguas más estables: quechua, aymara, guaraní, chimán, guarayu, bésiro), porque o solo quedan pocos hablantes, o los hablantes son muy mayores para ser maestros, o ambas situaciones. Y, a pesar de la existencia, en los últimos años, de muy buenos trabajos de parte de los responsables, mayormente de los ILC, del IPELC, pero también de muchos maestros o estudiantes de los programas de PROFOCOM o del PROEIB Andes (Cochabamba), todavía no tenemos materiales de buena calidad y en los formatos actuales. Por ejemplo, para algunas lenguas hay materiales, como los que se ofrece para el aprendizaje del aymara, del quechua o guaraní (online, en DVD, buenos libros, literatura, etc.), pero la mayoría de las lenguas todavía carecen de ellos. Una enseñanza con éxito, según mis conocimientos y conclusiones, tendría que incluir más que solamente la recolección de vocabulario, la repetición de saludos, y el canto de canciones. Necesitamos programas de aclaración de lo que es una lengua, de las diferencias que hay entre lenguas, es decir, las diferencias tipológicas, y una enseñanza de conceptos diferentes del mundo contra el conformismo que lo mira todo con las gafas españolas y con la ceguera sobre otros mundos.

En fin, la motivación para aprender una lengua L2 debería ser comunicarse en la misma. Sin embargo, eso puede ser verdad para estas seis lenguas mencionadas,

¹³ En los llanos de Mojos, por ejemplo, donde hubo primero una cierta homogeneización de parte de pueblos arawak, luego la de los jesuitas que eligieron lenguas francas (ciertas lenguas indígenas sobre otras), como el mojeño, y, en fin, la homogeneización conocida que produjo una mayoría de hablantes del castellano (lo presenté en Santa Cruz, en fecha 20.10.2017).

pero ya no más para las otras lenguas que básicamente están todas en peligro serio de extinción. Entonces, la motivación para aprender la L2 como instrumento útil no vale. Eso es también un gran obstáculo práctico.

4. Para concluir

En este artículo he mostrado la diferencia tipológica entre las lenguas de Bolivia y el castellano. Esta diferencia ha provocado distintas reacciones en la gente desde los primeros contactos. Al principio, hubo mucha ceguera con respecto a la realidad lingüística que había en las lenguas, que expresan una conceptualización diferente del medioambiente, el ser humano como parte de él, y de todo el mundo —sea físico o espiritual—. Los prejuicios que se han formado en los tiempos del primer contacto siguen hasta la actualidad, entre ellos, muchos discriminatorios y con una perspectiva desde un solo lado: desde el castellano. Tal vez hubo un acercamiento a las realidades lingüísticas cuando se las ha tomado como lenguas encriptadas, cuando se ha iniciado una descripción lingüística detallada, sin embargo, nunca con una perspectiva desde el hablante, por lo que se lo ha hecho excluyendo y no creando un espacio para los que son los creadores y usuarios de tales instrumentos maravillosos que llamamos lenguas, y que aprendimos a llamar lenguas, mientras que solo hace un poco más de 10 años la gente quería imponer que se llamen dialectos. Lastimosamente, la tradición larga de la ignorancia no solamente se refleja en no poder hablar mucho más que una lengua, sino también en una ceguera cultural, un modelo conformista que no ve o no da espacio a las diferencias.

El castellano o español es una lengua que ha llegado a Latinoamérica sin que la misma población la haya llamado o elegido; ahora sirve como la norma en un sistema de conformismo, donde una clase de conceptos predomina. La distancia tipológica entre el castellano y las lenguas indígenas de Bolivia ha sido un tema en todas las generaciones: ha creado ideas negativas por ignorancia, ha creado dificultades en el aprendizaje, pero también ha provocado curiosidad y ha supuesto usos inusitados, como el de lenguas encriptadas.

Es la distancia tipológica la que crea una dificultad en la procesabilidad, en el acceso a la estructura y en la comprensión global. En este sentido, es un problema en el aprendizaje. Pero también es la falta de integración de estas temáticas en la educación pública, son los valores de la sociedad latinoamericana los que crean un gran obstáculo psicológico. Todo eso genera poca motivación,

ya que se puede comunicar mejor en castellano. De este modo, los conceptos específicos pierden importancia por no poder traducirse al castellano.

El estado de la mayoría de las lenguas del país es muy crítico, y la sociedad ya no está lista para aprenderlas, sobre todo porque ya no hay la necesidad: las lenguas ya no sirven como medio de comunicación, y le cuesta a la gente acercarse a los conceptos y a las estructuras diferentes, en una cultura donde predomina el conformismo. En fin, una lengua sin uso es un museo, y poca gente va a aprenderla, si no es necesaria para la comunicación.¹⁴

Un fenómeno (no solo) latinoamericano es reproducir ciertas ideas sobre las lenguas indígenas por siglos, y aquí me refiero a los conceptos negativos que mencioné arriba (§1). El acceso al aprendizaje en un idioma indígena entonces depende no solo del maestro, sino del alumno. Cierro con un dicho que es de la voz guarayu, pero expresa mi pensamiento de respuesta (venganza) a lo que hemos escuchado tanto (ver en §1.1):

ko karai ñe'ë inungar i pore'ĩ, nda ñakäi va'e, nda i'äi va'e
 = no tiene agua, ni cabeza, ni alma esta lengua (castellano)

Aviye.

¹⁴ Nadie aprendería el latín hoy en día si no fuese una lengua que presta el vocabulario a las ciencias, sobre todo a la medicina y a las ciencias naturales.

Bibliografía

- Atkinson, Q. D. & Russell D., G. (2005). Curious parallels and curious connections – Phylogenetic thinking in biology and historical linguistics. *Systematic Biology* 54 (4), pp. 513-526.
- Callisaya Apaza, G.(2012). *El español de Bolivia: Contribución a la dialectología y a la lexicografía hispanoamericanas*. Tesis doctoral, Universidad de Salamanca (España). URL: https://gedos.usal.es/bitstream/handle/10366/121133/DTI_CallisayaApazaGregorio_Tesis.pdf (31/07/2021)
- Clahsen, H. & Felser, C. (2006). Continuity and shallow structures in language processing. *Applied Psycholinguistics*, 27, pp. 107-126.
- Danielsen, S.(2007). *Baure: An Arawak Language of Bolivia*. Indigenous Languages of Latin America (ILLA) 6. Leiden: CNWS. URL: <https://de.scribd.com/doc/299331234/BAURE-AN-ARAWAK-LANGUAGE-OF-BOLIVIA> (31/07/2021)
- Danielsen, S.(2019). Las ortografías del guarayu: historia y actualidad – Araka'e ikwachiapri iyavei kuritëi ikwachiapri. *Revista Página & Signos* 15. Kipus. 89-131.
- Danielsen, S.; Michael, D. & Muysken, P. (2011). The Spread of the Arawakan Languages: A View from Structural Phylogenetics. En: Jonathan Hill & Alf Hornborg (coord.), *Ethnicity in Ancient Amazonia: Reconstructing past identities from archaeology, linguistics, and ethnohistory*. University Press of Colorado, 173-195.
- Danielsen, S.; Riedel, F. & Villalta, F.(2017). *Diversidad Lingüística en los Llanos de Mojos*. Poster para el Museo Etnoarqueológico “Kenneth Lee”, Beni, Bolivia.
- Danielsen, S. & Terhart, L. (2022+). Chicken head and morning face: Comparing body part terms in Baure and Paunaka, two Arawakan languages of Bolivia. En: Roberto Zariquiey & Pilar Valenzuela (coord.), *The Grammar of Body-Part Expressions in Amerindian Languages*. Oxford: Oxford University Press.

- Huson, D. H. & Bryant, D. (2006). Application of Phylogenetic Networks in Evolutionary Studies. *Molecular Biology and Evolution*, 23(2), pp. 254-267. URL: <https://academic.oup.com/mbe/article/23/2/254/1118872> (31/07/2021)
- Lacueva, F./Viudes, M. (1841). Arte de la Lengua Guaraya ó Chiriguana. Legajo no 23 de la Colección Andrés Lamas (1849-1894) del Archivo General de Nación, Buenos Aires; actualmente en proceso de publicación por Wolf Dietrich y Swintha Danielsen.
- Pienemann, M.; Di Biase, B.; Kawaguchi, S. & Håkansson, G. (2005). 3. Processability, typological distance and L1 transfer. En: Manfred Pienemann (coord.), *Cross-Linguistic Aspects of Processability Theory*, Amsterdam: John Benjamins, pp. 85-116.
- Riester, J. (2008). Iyambae – Ser Libre. La Guerra del Chaco en la memoria indígena isoseña. En: Nicolas Richard. *Mala Guerra: Los indígenas en la Guerra del Chaco, 1932-1935*. Servilibro, pp. 183-202. URL: <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00947758> (29.7.2021)
- Shupe, A.; Stacey, W.& Darnell, S. (coord.). (2000). *Bad Pastors: Clergy Misconduct in Modern America*. New York University Press.

DESCRIPCIÓN AUTOBIOGRÁFICA DE LA SOCIALIZACIÓN DEL LENGUAJE EN CONTEXTO DE MIGRACIÓN EN COCHABAMBA, BOLIVIA¹

Ruth Jimenez Nina¹²

RESUMEN

En este artículo se describe de manera autobiográfica, desde la antropología lingüística y la teoría de socialización del lenguaje, los conflictos y transformaciones de las teorías parentales en la socialización del lenguaje en la primera y segunda generación de una familia quechua migrante del área rural al área urbana del departamento de Cochabamba, Bolivia. Para esta descripción, se hace una revisión de los datos sociolingüísticos y poblacionales del departamento de Cochabamba, y, posteriormente, se analiza de manera contrastiva algunas de las teorías parentales con las que se socializó a la primera generación y con las que se está socializando actualmente a la segunda.

Palabras clave: antropología lingüística, socialización del lenguaje, migración, lengua quechua

¹ Maestrante en el programa de Lingüística Indoamericana en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México. Correo: ruthjn45@gmail.com

Abstract

Drawing on linguistic anthropology and the theory of language socialization, conflicts and transformations of parental theories in the socialization of language in the first and second generation of a migrant Quechua family from the rural area to the urban area of the department of Cochabamba, Bolivia are autobiographically described in the present article. Sociolinguistic and population data of the department of Cochabamba are reviewed and subsequently some of the parental theories used to socialize the first generation and currently the second generation are contrastively analyzed.

Keywords: linguistic anthropology, language socialization, migration, Quechua language

0. Introducción

La migración es una actividad muy frecuente en el mundo entero, y sus consecuencias van mucho más allá de las económicas, sociales e identitarias. Esta actividad es muy descrita sobre todo cuando se migra de nación a nación, sin embargo, sin ir muy lejos, la realidad cochabambina es un cúmulo de historias de migración tanto departamentales como provinciales.

La migración a la ciudad de Cochabamba inició en los años 90 y sigue hasta el día de hoy; muchos de los niños y jóvenes que en la actualidad viven ahí provienen de familias con historias de migración. En este contexto, es importante reflexionar sobre los conflictos, las elecciones y adopciones lingüísticas, tanto de los padres como de los hijos. Los padres que migran deben tomar decisiones consciente o inconscientemente sobre la socialización lingüística de sus hijos, el prestigio de las lenguas (quechua y castellano) y las actitudes lingüísticas de la sociedad a la que se migra y aspira integrarse; estos son los principales factores para la elección de una política lingüística familiar.

En la búsqueda de la integración y la adaptación, las familias migrantes atraviesan por conflictos de elección de prácticas culturales, lingüísticas e identitarias para ellos y sus hijos. En este artículo, nos concentraremos en describir los conflictos, transformaciones y resultados en la adaptación y/o adopción de teorías parentales y procesos de socialización del lenguaje en la primera y segunda generación de una familia quechua migrante a la ciudad de Cochabamba. Para alcanzar este objetivo, este trabajo está organizado de la siguiente manera: primero presenta los aspectos sociolingüísticos y poblacionales de la ciudad de Cochabamba; posteriormente describe los aspectos metodológicos de la recolección de datos y realiza un esbozo teórico, para luego presentar el análisis de datos y finalizar con unas reflexiones y las conclusiones.

1. Aspectos sociolingüísticos y poblacionales

Para entender el contexto social y lingüístico de la lengua quechua en la ciudad de Cochabamba, haremos una revisión de la historia censal de este departamento enfocándonos en la ubicación de los hablantes a lo largo del tiempo, la cantidad de quechua hablantes y su división etaria en el último censo.

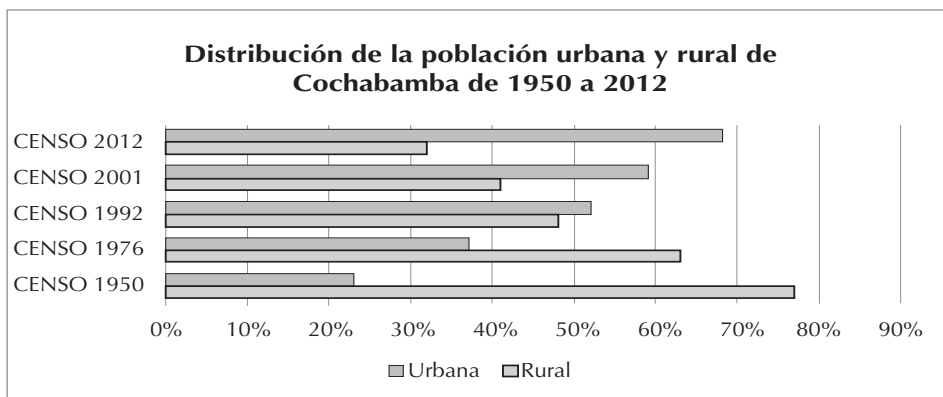
Según los datos censales de 1950 hasta 2012, la mayor parte de la población quechua hablante se encontraba y se encuentra aún en las áreas rurales de este departamento, sin embargo, la cantidad poblacional en ambas áreas es muy desequilibrada y ha cambiado a lo largo del tiempo. En este departamento,

la población del área rural empezó a reducir significativamente en los años noventa, como se podrá observar en el gráfico 1.

En el Censo de 1992, la población urbana era ligeramente superior a la rural, 4% de diferencia, pero el Censo de 2001 muestra el quiebre total de la ubicación de la población cuando el resultado es que casi el 60% de la población departamental habita en áreas urbanas. En el último Censo, 2012, los datos son más opuestos aún: solo el 32% de la población se encuentra en el área rural y el 68% vive en áreas urbanas (INE, 2015a).

Gráfico 1

Población urbana y rural en Cochabamba de 1950 a 2012

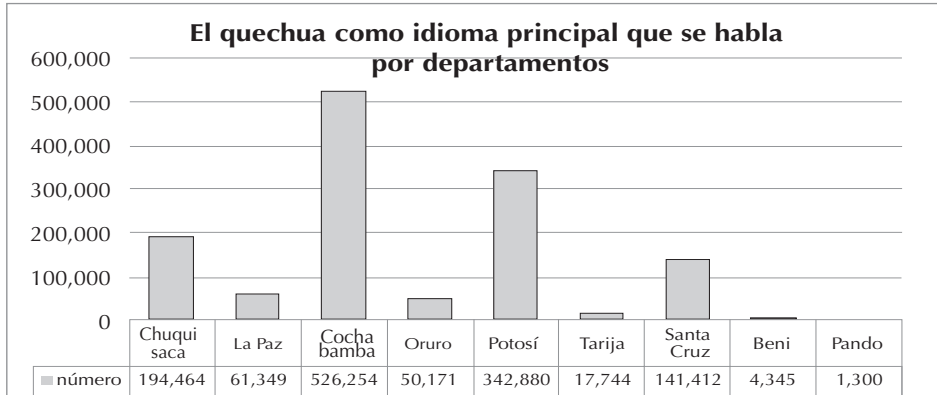


Fuente: Elaboración propia con datos de INE, 2015a, p. 17.

Respecto a la cantidad de quechua hablantes, según el Instituto Nacional de Estadística (INE) y los resultados del Censo de Población y Vivienda de 2012, el quechua es aún la lengua indígena con más cantidad de hablantes en Bolivia. En el nivel nacional, un total de 1 613 210 declaró que es su lengua materna (INE, 2015a:32). Departamentalmente, el mayor número de personas que afirmaron que el quechua es el principal idioma que habla se encuentra en la ciudad de Cochabamba, seguido por Potosí y Chuquisaca (ver gráfico 2).

Gráfico 2

Elección del quechua como idioma principal que habla por departamentos



Fuente: Elaboración propia con base en INE, 2015a, p. 36.

A pesar de que Cochabamba es el departamento con mayor cantidad de quechua hablantes, es importante reflexionar sobre el grupo etario al que pertenecen. Según el Censo de 2012 (INE, 2015b:46), del total de 1 762 761 personas empadronadas en este departamento, solo el 26,2 % de la población infantil (6 a 11 años), el 30,9 % de los adolescentes (12-17 años) y el 31,5% de los jóvenes (18-28 años) hablan quechua. Los porcentajes son superiores en los grupos etarios de jóvenes adultos (29-39 años), que alcanzan el 37,3%, y adultos (40-59 años), que llega al 45,7% de quechua hablantes; finalmente, el grupo más numeroso es el de los adultos mayores (60 años y más), de los que el 54,9% habla quechua. Con estos datos es irrefutable ver las consecuencias cuantitativas de la interrupción en la transmisión intergeneracional de la lengua quechua en este departamento.

También es importante poner atención a la relación entre los datos de migración a áreas urbanas, que tuvo su auge en los años 90, y la disminución en la cantidad de hablantes de grupos etarios de niños, adolescentes y jóvenes, que se registraron como quechua hablantes en el Censo 2012, ya que tiene una relación directa entre la migración y la interrupción en la transmisión intergeneracional de la lengua. Cada generación en una familia migrante habla menos quechua.

El proceso migratorio, en general, tiene consecuencias sociales, económicas, políticas, ideológicas y lingüísticas para las personas que dejan sus comunidades. Estas personas atraviesan por un proceso de adaptación a la sociedad y sus normas, desde el punto de vista lingüístico, esto implica seleccionar lenguas, adoptar actitudes lingüísticas y también políticas lingüísticas. Un migrante lleva consigo un sinfín de conocimientos que funcionaban en el lugar donde estaba, pero que, al llegar a la nueva sociedad, entran en conflicto.

2. Metodología y técnicas de recolección de datos

En este trabajo utilizamos el método etnográfico para la recolección de datos. Las técnicas de recolección de datos fueron la observación, la observación participante y una entrevista semiestructurada con 35 preguntas abiertas. Los datos se registraron con una videograbadora Sony, una grabadora de audio de la misma marca, modelo ICD-PX240, y un teléfono celular personal.

El artículo lleva como parte del título “descripción autobiográfica”, porque la familia que se analiza es la mía y también porque este estudio tiene un carácter introspectivo tras conocer las teorías de la socialización del lenguaje. La entrevista realizada a mi madre es en quechua y tiene una duración de 45 minutos; el material recolectado con el niño focal, mi sobrino, tiene un total de 95 minutos, en los que se hace observación y observación participante. Las observaciones del niño focal se distribuyen entre: interacciones solo con el abuelo, interacción con los abuelos durante la comida, actividad de juego, actividad de interacción con su hermana y su madre, y actividad de interacción conmigo.

Mi familia está compuesta por seis miembros: padre, madre, hija mayor, segunda hija (yo), hijo y la hija menor. Somos una familia quechua de la comunidad de San Isidro de la provincia Esteban Arce de la ciudad de Cochabamba, que se mudó a la capital del departamento a fines del año 1995, cuando mi hermana mayor cumplió la edad para ingresar a la escuela.

Mi padre, Héctor Jiménez, se dedicaba a la agricultura y era dirigente sindical; asistió a la escuela hasta culminar el ciclo intermedio, lo cual era un logro en ese entonces. Mi madre, Nieves Nina, también se dedicaba a la agricultura, y culminó el ciclo escolar intermedio, que, para ser mujer, era mucho. Ambos fueron alfabetizadores en quechua cuando se empezó a instalar las políticas de educación intercultural bilingüe en las comunidades del municipio; también trabajaron como facilitadores de talleres organizados por ONG de cooperación internacional en el área rural. Considero que su rol como alfabetizadores y

líderes indígenas fue determinante para la construcción de su identidad y para la adopción de políticas lingüísticas familiares a favor del quechua.

Después de nuestra llegada a la ciudad, mis padres nunca dejaron de hablar quechua ni nos prohibieron hablarlo, la cual era una política muy común entre los migrantes quechuas en la ciudad. Muchos de mis familiares y amigos contemporáneos con una historia similar de migración ya no hablan quechua; cuando les pregunto por qué, las respuestas más comunes son “porque mis padres no me enseñaron”, “ellos solo hablaban quechua entre ellos, no conmigo”, “no querían que hable quechua”, lo cual era y aún es, en muchos casos, una política lingüística familiar. Los padres, especialmente migrantes, no quieren que sus hijos hablen quechua, “no quiero que sea como yo”, dicen y prefieren que aprendan español lo más pronto posible. El poco prestigio del quechua en las ciudades fue un condicionante para la no socialización en esta lengua a las nuevas generaciones, y los propios hablantes adoptaron las actitudes lingüísticas de la sociedad urbana hacia esta lengua y sus hablantes.

Afortunadamente, ese no fue el caso de mi familia; es más, después de que ingresamos a la escuela y empezamos a hablar más y más en español, en los ámbitos familiares mi padre nos recordaba su política “*parlawanki chayqa, qhichwapi parlawanki*”, que se traduce a “si vas a hablarme, háblame en quechua”. Mi hermana mayor y yo tenemos como lengua materna el quechua, pero mis hermanos menores, que ya nacieron en la ciudad, son bilingües de cuna y ahora que son jóvenes no tienen dominio total del quechua.

Como mencionamos anteriormente, este trabajo se enfocará en el proceso de socialización del lenguaje de la primera generación migrante, mis hermanos y yo, y en el proceso de socialización en la segunda generación, mi sobrino Sergio de tres años y medio (en el momento del estudio).

3. Marco teórico

El análisis de los datos presentados aquí tiene sus fundamentos en la antropología lingüística, que propone el lenguaje como vehículo central para la socialización de un miembro competente de una sociedad específica (Ochs y Schieffelin, 1986), y se enmarca en las teorías de adquisición y socialización del lenguaje de la línea de la psicología cultural, que entiende la socialización como un proceso que ocurre en contextos de participación y de actividades situadas (Gaskins, 2010).

El trabajo titulado *Language socialization across cultures* de Ochs y Schieffelin (1986) marca el inicio de investigaciones sobre los estilos culturales de

socialización, porque ahí se describe por primera vez de manera comparativa tres historias de desarrollo de diferentes culturas: el modelo anglosajón de clase media, el modelo de los Kalulis de Papúa Nueva Guinea y el modelo de Samoa Occidental. En el modelo anglosajón de clase media, se considera que un niño es un interlocutor desde el nacimiento, aunque no produzca ningún tipo de respuesta o produzca balbuceos, a los que se considera respuestas dialógicas; los padres se esfuerzan por simplificarle la lengua con dos estrategias de adaptación: la autodisminución y la elevación de los niños. En esta cultura, los niños son dependientes de los padres, que tienen la obligación de intervenir y prevenir las actividades del niño; además está enfocado en una comunicación diádica (madre-hijo) con un lenguaje simplificado. Sin embargo, en el modelo de los Kalulis, el bebé es considerado un ser frágil y sin entendimiento, nunca lo dejan solo y la comunicación es triádica (madre, niño, resto de los miembros), lo cual significa que la madre hace la voz del niño, pero sin simplificación fonética, léxica ni morfológica, y dialoga con los miembros de la comunidad. En esta sociedad, el balbuceo no es considerado “habla” y los niños aprenden la lengua por un proceso de elicitación. El tercer modelo es de los samoenses; las investigadoras observaron que los niños son considerados interlocutores desde edad temprana y dependen de los cuidadores que están organizados jerárquicamente, los que pueden ser hermanos mayores o tías no casadas. El habla dirigida a los niños tiene como rasgos diferenciales los cambios de tonos vocales y las modificaciones rítmicas, pero no está modificada léxica o sintácticamente (Ochs y Schieffelin, 2010).

La descripción de la variación cultural en la manera en que los cuidadores hablan de, con y sobre los infantes de esta investigación relativizó por primera vez las teorías euroamericanas de socialización del lenguaje que hasta ese entonces eran consideradas universales. A partir de ese estudio, se toma en cuenta que el proceso para convertirse en usuarios del lenguaje se construye culturalmente, que hay más de una manera de usar el lenguaje en la infancia temprana y hacerse social. Posteriormente, se han hecho investigaciones en esta temática en sociedades y lenguas de las Américas también: en lenguas mayas como el tsotsil (De León, 2005; 2010), el maya yucateco (Gaskins, 2010), el mazahua (Paradise, 2010), el quechua de Chillihuani (Cuzco) (Bolin, 2006) y el primer trabajo en quechua boliviano (Terceros, 2017).

Ahora que se tiene clara la influencia de la variación cultural en la socialización lingüística, es importante estudiar los sistemas de creencias culturales y las instituciones responsables de la socialización lingüística en cada cultura. Gaskins (2010, p.45), en su estudio de la socialización en una familia maya yucateca,

propone tres principios que rigen la socialización de los niños yucatecos: la primacía de las actividades adultas, la importancia de las creencias de los padres, que se conoce como teorías parentales, y la independencia de la motivación del niño. Consideramos que estos principios también se aplican en las sociedades quechuas, y los describiremos a lo largo del texto, poniendo particular atención a las teorías parentales, ya que, desde nuestra perspectiva, son el principio más “resistente” en los casos de migración.

Teorías parentales

Gaskins afirma que “las creencias específicas de la cultura guían a un padre de familia en su decisión de lo que el niño debe (y no debe) experimentar, dada su edad, sus capacidades y sus circunstancias, para mantenerse sano y convertirse en adulto competente” (2010, p.47); esas creencias culturales específicas que menciona la autora son lo que conocemos como teorías parentales.

Las teorías parentales determinan qué es bueno o malo para el niño, qué situaciones o actividades se consideran seguras o peligrosas; también cuáles son los comportamientos aceptados o rechazados. En un nivel más lingüístico, cada cultura también tiene una manera particular de entender la naturaleza de los niños; esas teorías son las que guían a los padres en la forma en que se dirigen a ellos, hacen que decidan si deben simplificar el lenguaje para ellos o no, desde qué edad los consideran hablantes y cómo se espera que hablen.

Algunas de las teorías parentales más conocidas entre los quechuas de Cochabamba son que los niños son interlocutores desde que nacen. Se toma cualquier tipo de respuesta, gutural o gestual como turno de comunicación; el balbuceo ya se considera habla; no se los puede dejar solos pues su “ánimo” (alma, espíritu) puede ser tomado fácilmente por los *sakras* (seres malignos); en caso de que el infante se asuste, se debe llamar o hacer llamar su ánimo. Los niños solo se consideran seres con *yuyay* ‘conocimiento, saber, conciencia’ a partir de los 5 a 6 años; desde ese momento, son seres con responsabilidad por lo que dicen, hacen o no hacen. En los siguientes párrafos, analizaremos este tipo de teorías parentales de manera comparativa en dos generaciones en contexto de migración.

4. Análisis de datos

4.1. Teorías parentales para la primera generación

Mi madre era muy joven cuando se casó y tuvo que dejar a su familia para hacerlo; mis padres son de diferentes comunidades quechuas, pero se llevó con

ella todo lo que había aprendido de su madre y del tiempo que cuidó de sus hermanos menores. De todas las teorías parentales que se pudo identificar en la entrevista, las presentadas aquí son únicamente las contrastivas entre la primera y segunda generación.

Fajar a los niños

Esta actividad consiste en envolver al bebé, desde el nacimiento, en una faja tejida por la madre con diferentes objetivos, como mantener caliente al niño, cuidar de su estructura ósea y facilitar su transportación para no correr el peligro de que se lastime. El fajado de bebés también es descrito por Bolin (2006) en el caso de los quechuas de Chillihuani (Cuzco, Perú).

Ilustración 1

Bebé fajado por su madre



Fuente: Google.

El infante pasa la mayor parte del tiempo en la espalda de la mamá hasta que es capaz de sentarse, entonces los hermanos mayores participan en el cuidado. Esta actividad permite al bebé participar de la mayor parte de las actividades que la madre realiza, y es un elemento fundamental para la socialización del niño como participante emergente, puesto que le ofrece un panorama amplio de observación y la exposición a las interacciones multipartitas, no solo diádicas (entre la madre y el niño), que serán de vital importancia para su desarrollo competente en la comunidad (Schieffelin & Ochs, 1986; De León, 2005).

Mi madre realizó esta actividad por años con todos sus hijos. Recuerdo que, cuando tenía que cuidar de mis hermanos menores cuando eran muy pequeños, ella siempre me pedía que esperara a que los fajara para después poder cargarlos y llevarlos conmigo, caso contrario, no podría cargarlos. En la entrevista que apliqué a mi madre, ella explica de la siguiente manera las razones por las que fajó a sus hijos.

- a. **Entrevistadora:** *Kunan kay... ¿wawasniykita k'irurqankichu?*
Ahora, este, ¿fajaste a tus hijos?
- b. **Nieves:** *K'irurqani wawasniytaq.*
He fajado a mis hijos
- c. **Entrevistadora:** *¿Imarayku k'irurqanki?*
¿Por qué los has fajado?
- d. **Nieves:** *Aswan duruta wiñankupaq ñispa ñiq kawanku. Chakisninku chiqitunta wiñananpaq ñispa. chiqitunta, kunkitankupis chiqitunta. Mana ajiña ñiqi kunka kananpaq uma pañituan k'achituta separana. Chantataq campupi ruwanapaq wawata q'ipirikunapaq k'iruna, duruta*

Para que crezcan más duros (firmes), así me decían. Para que sus pies crezcan rectos diciendo, rectito, su cuellito también rectito para que no sea un cuello unido con un pañuelo bonito hay que separar. Además, para trabajar en el campo hay que fajar duro a los niños para cargarlos.

(Entrevista, 23 de agosto de 2019).

En la respuesta de mi madre podemos encontrar que el fajado de niños es una actividad para precautelar la salud de los bebés, en el sentido de cuidar la estructura ósea del bebé, pero también se lo realiza con un objetivo cultural, que es criar a un bebé firme y “duro”. Con su respuesta, también podemos probar que esta es una teoría parental que permite uno de los principios de socialización expuestos por Ganskins (2010): la primacía del trabajo adulto. Fajar a un niño permite que los padres puedan manejarlo más fácilmente (generalmente cargándolos en la espalda) y cuidarlo, sin que esto interfiera en el trabajo que ellos están realizando.

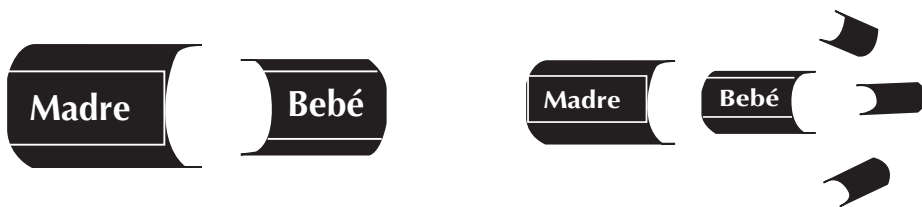
Otra característica de las teorías parentales que sobresale en la respuesta de mi madre es que son aprendidas culturalmente. Cuando dice *nispa niq kanku* ‘así diciendo decían’, no podemos identificar la fuente de información, en realidad no sabemos quién lo decía y cuándo lo dijo por primera vez, lo cierto es que es

una teoría que se trasmite de generación en generación y tiene validez en las sociedades quechuas.

Otra actividad que las madres realizan, y que está relacionada con el fajado, es hacer bailar a los bebés mientras cantan para ellos. La canción es en quechua, y se le puede añadir versos dialógicos para comunicar qué es lo que la madre quiere o espera del bebé. Normalmente, se desfaja al bebé y posteriormente se lo hace bailar.

Fisiológicamente, el baile es una actividad que permite que el bebé desarrolle motricidad, pero es igual de importante para la socialización del lenguaje. Este es un momento importante de interacción. Generalmente la madre sostiene al bebé con sus manos bajo las axilas del bebé, lo pone de pie sobre sus rodillas y empieza a moverlo de un lado al otro en el mismo eje; otras veces los bebés hacen la acción de saltar, solo flexionando sus rodillas de arriba abajo rítmicamente y moviendo los brazos, todo esto ocurre mientras ella canta.

Decimos que esta actividad es importante para la socialización del lenguaje porque el bebé está expuesto de manera directa a la lengua y también porque él es un participante emergente con turnos de habla en las proto-conversaciones que esa canción en particular permite. También es importante mencionar que, a diferencia de las canciones de cuna típicas de sociedades euro-americanas, esta canción no solo ocurre de manera diádica, es decir entre cuidador-bebé, en una interacción cara a cara, sino también que los cuidadores posicionan al bebé de manera que da la espalda al cuidador y puede interactuar de manera multipartita con el resto del contexto que lo rodea, como se lo ilustra en las siguientes imágenes:



A. Modelos de interacción diádica

B. Modelo de interacción multipartita

Cuando le pregunté a mi madre al respecto, ella respondió lo siguiente:

- 01 Investigadora:** ¿Qamri wawasniykita tusuchiya, takichiya yachaqchu *kanki*?
¿Y tú solías hacer cantar o bailar a tus hijos?
- 02 Nieves:** Arí, *takichikuyku, tusuchikuykupuni*.
Sí, les hacemos cantar y bailar siempre.
- 03 Investigadora:** ¿Imaynata á, ima nispa?
¿Cómo pues?, ¿qué diciendo?
- 04 Nieves:** Ñuqaqa paskanaitay, paskanaitay nispa *tusuchikuni*
Yo *paskanaitay, paskanaitay*² diciendo me hago bailar.
(Entrevista, 23 de agosto de 2019).

En resumen, los hijos (primera generación) nos criamos con estas actividades que fueron establecidas por las teorías parentales quechuas vigentes en la sociedad y cultura de la comunidad de donde migramos, en mi caso, al llegar a la ciudad, mis padres conservaron estas actividades y así nos socializaron.

4.2. Teorías parentales quechuas sobre el castigo

Según la investigación de García (2005) en comunidades quechuas del sur de Perú, “los adultos ayudan a que los niños se desarrollen como personas siguiendo el ideal de “ser como persona”³ (García, 2005:138) (o *runa hina kay* en esa variante de quechua), el mismo objetivo se persigue en la comunidad quechua de donde vengo, el deber de los cuidadores es que hagan que este nuevo ser se convierta en *runa* ‘persona’. En la cultura quechua se considera que alguien es *runajina* ‘como persona’, cuando cumple las normas de respeto y puede integrarse como individuo a la vida en comunidad.

La cultura quechua se caracteriza por las normas de respeto que la rigen (Bolin, 2006; García, 2005), este respeto no solo debe ser entre humanos, sino también entre seres vivos de la naturaleza y divinidades. El respeto entre personas se expresa a través del *uyakay* en el quechua del sur de Perú (García, 2005) y *uyariy* en quechua boliviano; esta palabra puede significar ‘escuchar’ y ‘prestar atención’, y se espera que los padres enseñen a los niños a “escuchar” para ser considerados *runajina* ‘como personas’.

En este proceso de convertirse en *runa* ‘persona’, los niños desobedientes son tildados como *mana uyarikuq* ‘el que no escucha’ o *mana yuyariyniyuq* ‘el que

² La canción de la que hablamos aquí tiene sus variantes individuales, pero la versión más conocida que se tiene de ella es la de Luzmila Carpio, y titula *Wawa tusuchinapaq phatitan*.

³ Traducción de la autora, las comillas se encuentran en el texto original.

no tiene escucha', en esos casos los padres pueden proceder de dos maneras que están condicionadas por la edad de los niños. Si el niño es menor de 6 años, se considera que no tiene *yuyay* 'conocimiento', 'conciencia', y es una propiedad que te hace "runa", solo se los exhorta sobre cómo hacer las cosas en la manera que la sociedad lo requiere y se les explica que es lo que no debía haber hecho porque se asume que el niño no sabía lo que estaba haciendo. Se pueden escuchar comentarios como "*wawa á, imata yachan*" 'es niño pequeño todavía, qué sabe él', "*wawallaraq ari*" 'todavía es niño pues', para "justificar" sus acciones. Si el niño es mayor de 6 años, edad en la que ya se desarrolla el "yuyay", se considera que ya comprende sus responsabilidades y tiene juicio de lo aceptable y no aceptable en la cultura, por lo que será exhortado un par de veces, y, si no "escucha" las correcciones que se le hace, entonces podría incluso recibir castigos corporales.

Cuando hablamos con mi madre sobre estos temas, ella no pudo contener la risa, en los siguientes párrafos explicaremos el por qué.

01 Entrevistadora: *Bueno, entonces kay wawa uywayllamantapuni parlaspa.*

¿Kanchu na... juk castigo wawaspaq?, ¿mayk'aq wawitata castigasunman nisunman?

¿Imayna chay castigo kanman?

Bueno, entonces continuando hablando de la crianza de los niños.

¿Hay algún castigo para los niños?, ¿cuándo se dice que se castiga a los niños? ¿Cómo sería ese castigo?

02 Nieves: ¿Imaynata castigasunman wawitatarí? mana castigakunmanchu *ari*.

¿Cómo podríamos castigar a un niño?, no se lo castiga pues.

03 Entrevistadora: ¿Mana?

¿No?

04 Nieves: (se ríe, al principio disimuladamente y después sin control).

05 Entrevistadora: (se ríe también) ¿Imamanta *asikuchkanki*?

¿De qué te estás riendo?

06 Nieves: *Castigumanta...* (Se sigue riendo).

Del castigo...

07 Entrevistadora: ¿No castigan a sus hijitos?

08 Nieves: (ríe sin parar, apenas vuelve a respirar). *Mana castigaykuchu.*

Animaltajina castigay... (Interrumpe lo que dice para seguir riendo)

No castigamos. Castigar como al animal...

Después de unos segundos:

09 Nieves: *K'amikullan ari*

Se exhorta nomás pues.

10 Entrevistadora: *¿Imayna chay k'amiy?*

¿Cómo es eso de exhortar?

11 Nieves: *Parlana a, explicana. Imayna, imatachus ruwan anchhaymanjina tapurispa k'amina, entenderichina anchhaylla a (se vuelve a reír).*

Hay que hablarles pues, explicarles. Cómo, según lo que ha hecho, preguntando hay que exhortar, hay que hacerle entender, eso no más pues.

12 Entrevistadora: *¿Manapuni kasukuptinri?*

¿Y si no hace caso siempre?

13 Nieves: *Manapuni kasukuptinqa waqtarpana mulli barawan. Nanachkapta, sumaqta nanarpachina. Jukta, iskayta, chaylla.*

Si no hace caso siempre hay que darle con una rama de molle, que le duela, hay que hacer que le duela bien. Uno, dos, eso nomás pues,

14 Entrevistadora: *Ya, chanta ¿mayk'ay chay mulli barawan maqasunman chay?*

Ya, ¿cuándo es esto de darle con la rama de molle?

15 Nieves: *Jatun kaptinkuña sumaq entiendepinkuña a. Entiendechkaspaña, yachachkaspaña malta ruwaykunku.*

Cuando ya son grandes, cuando ya entienden bien pues. Entendiendo ya, sabiendo ya, hacen mal.

(Entrevista, 23 de agosto de 2019).

Mi madre no podía contener la risa por el contraste que se tiene de la idea de “castigo” desde un punto de vista quechua y occidental, en el que los “castigos” son sanciones como ir a una esquina y quedarse mirando la pared, quedarse en su habitación, no salir a jugar, no permitirle el acceso a algún juguete en particular o quitarle algunos privilegios como ver televisión o celulares, y que se aplican a niños desde edades tempranas. Mi madre trabajó mucho tiempo

cuidando niños de la zona norte de Cochabamba (conocida porque ahí residen familias de clase media-alta), y a veces regresaba a casa con historias que a ella le parecían insólitas en su entendimiento de socialización de niños. Ella decía *"chaypitaq wawata rimakuchkanqa, yuyayniyuqpis kanmanjina, esquinamanta mana kuyurichimunchu"* 'ahí estaba riñendo a la niña, como si tuviera entendimiento, no la dejaba moverse de la esquina'.

Como mi madre menciona en la entrevista, la teoría parental respecto al castigo está basada en la escucha y en tomar en cuenta si el niño tiene *yuyay* o no, lo que se espera es el *k'amiy* 'exhortar' sea suficiente para que el niño pueda corregir sus actos, y, si no es así, se recurre al castigo corporal como última instancia. En mi experiencia, mi madre podía reciclar su directivo por lo menos tres veces, entendiendo un directivo como un enunciado diseñado para hacer que otra persona haga algo que tiene su fuerza social y valencia emocional en los recursos de prosodia, incorporación o encaramiento, que se usan en el acto (Goodwin, 2005). No era necesario que estemos cara a cara con ella cuando reciclaba los directivos, y el momento en que sus directivos escalaban a amenazas directas o indirectas, sabíamos que era hora de movilizarlos inmediatamente a hacer lo que se nos pedía, a pesar de que la amenaza sonara absurda, como "si te peleas con tu hermana las voy a amarrar juntas de sus cabellos", "voy a regalarte a la tía Modesta (temida por su falta de dientes)" o "te voy a hacer pelar papa todo el día". Algunas eran más reales que otras, pero igual de efectivas.

Estas son algunas de las teorías parentales que fueron aplicadas en mi socialización a pesar de que ya vivíamos en un contexto urbano.

4.3. Teorías parentales para la segunda generación

Mi hermana y su esposo vivieron en la misma casa que mis padres durante los últimos meses de embarazo, y, después de que ella se recuperó del parto, se mudaron a una casa que está a menos de 10 minutos de la de mis padres. Ahora tienen dos hijos, Sergio de tres años y medio y su hermanita de dos años y medio. Mi madre cuida de Sergio por lo menos un día en la semana, y van de visita frecuentemente.

En este apartado describiremos las mismas teorías parentales descritas anteriormente, pero de la manera en la que se está aplicando en la segunda generación de esta familia migrante que en la actualidad ya lleva 24 años en la ciudad.

Fajar a los niños

Mi hermana no aprendió a tejer una faja en telar, pero mi madre le regaló una para el nacimiento de su primer hijo; ella estaba muy preocupada y ocupada ayudando a mi hermana en el proceso de convertirse en mamá. Sin embargo, mi hermana tiene sus propias teorías parentales que son una combinación de las teorías con las que ella fue socializada y de las teorías parentales que aprendió en el contexto urbano en que creció.

Las teorías parentales en contextos de migración pueden pasar por un proceso de aculturación, adaptación o simplemente abandono, y este es el caso de la actividad del fajado en la segunda generación de mi familia. A continuación, presentaremos datos sobre la opinión de mi madre al respecto.

01 Entrevistadora: *¿Allchhiykita k'irurqankichikchu?*

¿Fajaron a tu nieto?

02 Nieves: *K'irurqani juknita, jukninta mana*

He fajado a uno, al otro no.

03 Entrevistadora: *¿Imarayku jukninta mana?*

¿Por qué al otro no?

04 Nieves: *Mana doctores munankuchu k'irunata*

Los doctores no quieren que los fajemos.

05 Entrevistadora: *¿Imarayku?*

¿Por qué?

06 Nieves: *Mana usqayta wiñanqachu ñinku. Plantata wataykunkichik ajina mana wiñanqachu, chayrayku mana k'irunaykichikchu tiyan nin*

No va a crecer rápido dicen. Como cuando amarramos a la planta, así dice que no va a crecer, por eso no hay que fajarlos, dicen.

07 Entrevistadora: *Ummm, ¿mamantaq chaytachu creen?*

Ummm. ¿Y la madre cree eso?

08 Nieves: *Creenchá a, caderasnin warmi wawitaspatis sipiyukunman ñin, mana kicharikunqachu ñin, chayrayku mana k'irunachu ñin.*

Debe creer pues, las caderas de las niñas se pueden contraer dice, no va a abrirse dice, por eso no hay que fajarles dice.

09 Nieves: *Ñuqaykutaq igual k'iruyku, warmita, qharita*

Y nosotros igual les fajamos, mujer, hombre.

(Entrevista, 23 de agosto de 2019).

En este caso, vemos cómo los conocimientos que rigen la sociedad urbana a la que migramos influyen en la interrupción en las actividades culturalmente aceptadas en la comunidad de donde se migra. Las teorías parentales con las que se socializó a la primera generación dejan de tener validez para la segunda. Además, es importante resaltar que la institución que impone el cambio no son los padres precisamente, sino autoridades médicas del contexto urbano (líneas 4 y 6 de la entrevista), mi hermana ya no faja a sus niños por recomendación médica.

Sin embargo, pienso que al interrumpir esta actividad se pierden muchas de las oportunidades de socialización lingüística, como las interacciones multipartitas en la actividad de hacer bailar al niño después de desfajarlo e incluso la interrupción del trabajo adulto, puesto que la madre debe pasar más tiempo cuidando únicamente al bebé y no realizar ciertas actividades mientras lo hace. El contexto urbano genera todo un cambio en la socialización, mi hermana estaba consciente de la fragilidad de su bebé, pero, en lugar de fajarlo y cárgalo, la dejaba mucho tiempo en la cama o la tenía siempre en los brazos, lo cual tampoco permitía que se cumpla el principio del trabajo adulto que sí lo hacía en la primera generación.

Una de las actividades de socialización, que vienen ligadas al fajado del bebé, que no se perdió de manera completa es la actividad de cantar, mi hermana aún canta paskananita para mis sobrinos. Parece ser que el canto es una de las actividades de socialización más duraderas en los contextos de migración. Hecht (2010), en su investigación con familias tobas migrantes en Argentina, describe que los mayores socializan a los niños por medio de la canción de cuna *ahuche llalcolec* "dormite hijito", a pesar de hablar en español el resto del tiempo (Hecht, 2010).

Percepción del castigo en la segunda generación

Anteriormente explicamos que las teorías parentales sobre el castigo se basan en la escucha y la consideración si el niño ya tiene *yuyay* o no, por esta razón las correcciones que recibe Sergio de parte de mi madre son directivos acompañados de una explicación como "no hagas esto porque...", "si haces esto, te vas a hacer doler" y recursos de avergonzamiento para evitar que una acción negativa se repita como en los ejemplos que presentamos a continuación. La definición de avergonzamiento que adoptamos en este trabajo es que es una actividad que tiene la función social de que los niños aprendan las normas sociales y morales de una comunidad (Lo & Fung, 2012).

Ejemplo 1.

Contexto: Sergio escupía, sin ningún motivo en particular, en cualquier lugar, incluso en la cocina y habitaciones.

- 01 Abuela:** No vas a escupir, eso es feo. Solo las llamas escupen.
¿Acaso eres llama?
- 02 Sergio:** No. ¿Las llamas escupen?
- 03 Abuela:** Sí. ¿Tú eres llama?
- 04 Sergio:** Nooo, yo soy Sergio.
(Observación 20 de agosto).

Ejemplo 2.

Contexto: Sergio eructó intencionalmente durante la cena.

- 01 Abuela:** Oh, ¿qué es eso?
- 02 Sergio:** (La mira detenidamente y voltea hacia su abuelo que estaba en el lado derecho. Al ver que también lo estaba mirando, se avergüenza, agacha un poco la cabeza y ríe nervioso).
- 03 Abuela:** No vas a hacer eso. ¿Acaso eres una rana? Solo las ranas hacen eso.
- 04 Sergio:** Sí, ¿no ve? Solo las ranas.
(Observación 16 de agosto.)

Hasta el momento, los abuelos aún aplican para la segunda generación las mismas teorías parentales sobre el castigo con las que socializaron a la primera generación, sin embargo, las teorías parentales de los padres de Sergio ya no son las mismas. Ellos generalmente tienen que reciclar mucho los directivos antes de que se hagan efectivos, uno de los momentos más problemáticos es la hora de la comida. Los castigos más comunes que sus padres le imponen es alejarlo del lugar donde están el resto de las personas, ya sea en los brazos o caminando hasta que se tranquilice, no dejarlo jugar con ciertos juguetes o en ciertos lugares, amenazarlo con no darle o comprarle algo que él quiere o prometerle cosas o actividades como ir al parque.

Como resultado de estas dos perspectivas diferentes del castigo y su aplicación, Sergio tiene un comportamiento diferente con sus padres y abuelos. Generalmente, “escucha” más a los abuelos y es más caprichoso con sus padres; él también encontró la forma de adaptarse a ambas formas de socialización.

En este proceso complejo que es la socialización lingüística, y después de ver cómo cambia de generación a generación, sobre todo si está condicionada por la migración, cabe preguntarse cuál es el rol de los abuelos. Como se ha visto en los datos del Censo 2012, los grupos etarios con mayor cantidad de hablantes son los adultos y adultos mayores, ellos son el ancla de la cultura y sociedad de donde se vino; si se quiere socializar a las nuevas generaciones, ellos son los mejores aliados.

Nichos de socialización

El concepto de nichos de socialización del lenguaje fue planteado por De León (2020), como espacios socio-comunicativos anclados en un entorno sociocultural y ecológico que facilita o contribuye a la vitalidad lingüística. Según lo que explica la autora, estos nichos pueden ser de dos tipos: en la línea generacional abuelos/nietos y grupos de pares como hermanos, primos, vecinos, etc.

El primero, la línea generacional abuelos/ nietos, también se puede reconocer con el nombre de efecto abuelo/a; aquí el rol de los abuelos como socializadores es el más importante, y se da en casos en los que los abuelos son los cuidadores directos, ellos aseguran una continuidad en la adquisición de la lengua. El segundo, conocido como grupo de pares o también efecto pares, se refiere a los espacios interactivos establecidos por los niños, ellos se socializan entre ellos con sus propias ideologías lingüísticas que no siempre van de la mano con las de los adultos en la sociedad que se encuentran.

Nichos de socialización de la primera generación: Efecto abuelo

Para mí, hablar quechua era natural, pero considero que los nichos de socialización con mis abuelos y tíos en la comunidad fueron muy importantes, hacíamos visitas constantes por periodos largos, todas las vacaciones y feriados, para sembrar en nuestras tierras y cuidar de los animales de mi abuela paterna.

No tengo recuerdos tan significativos del efecto abuelo porque mi abuela materna murió cuando yo tenía menos de dos años, no la recuerdo; mis abuelos paterno y materno murieron cuando era niña. Pero sí recuerdo que otros tíos y abuelos siempre nos hablaban en quechua y apreciaban nuestra participación en las actividades de la comunidad.

El nicho de socialización más importante de la primera generación se encuentra en la conexión con la comunidad y los familiares que se encuentran allá.

Efecto pares

Un grupo de pares es una comunidad interpretativa donde los participantes son cómplices, creadores y entendedores de la dinámica del juego, es un espacio restringido a los adultos donde ellos pueden imaginar, negociar y participar de realidades alternativas a las de los adultos (Reynolds, 2010). En el caso de la primera generación, el grupo de pares estaba integrado por los hermanos y primos que también hablaban quechua.

A mi hermana y a mí nos gustaba mucho jugar a las compras y a las “tías”. En mi comunidad, a las personas que no son familiares, pero que viven en la misma comunidad, se les debe llamar “tío” o “tía”, solo como un título y no por relación de parentesco. Nosotras reproducíamos conversaciones prototípicas en quechua e incluso llegábamos a discutir y reclamarnos (en el juego) de problemas típicos de la comunidad como las tierras, la siembra o los animales que se entran a propiedades ajenas. A pesar de que no estábamos en la comunidad, podíamos “reproducir” un pedazo de la vivencia allá a través del juego. En mi caso, mi grupo de pares fueron mis propios hermanos.

Nicho de socialización de la segunda generación: Efecto abuelo

Considero que el papel principal de mis padres en la socialización de la segunda generación es ser nichos de socialización lingüística. Para Sergio, ellos son los contribuyentes principales para que pueda ser socializado en quechua, pues sus padres no tienen las mismas políticas lingüísticas que mis padres tuvieron respecto a esta lengua. A pesar de que su madre hace esfuerzos por hablarle en quechua, su padre no apoya esta decisión y prefiere hablarle en español.

El padre de Sergio solo habla quechua con sus padres, suegros y a veces con su esposa, pero no con sus hijos; la madre habla quechua con sus padres, hermanos y algunas veces con sus hijos, pero los abuelos le hablan a Sergio en quechua y español, y entre ellos siempre quechua. Las mayores oportunidades que Sergio tiene para socializarse en quechua es cuando se encuentra con sus abuelos, ellos son su nicho lingüístico quechua.

Algunas conversaciones típicas entre Sergio y sus abuelos son las siguientes:

Ejemplo 3.

Contexto: Sergio está jugando en el piso de la cocina con sus muñecos de Paw Patrol y su abuelo llega para el almuerzo, antes de sentarse a la mesa habla con él.

- 01 **Abuelo:** *¿Kay imataq? Sergio.*
¿Qué es esto?, Sergio
- 02 **Sergio:** *¿Qué?*
- 03 **Abuelo:** *¿Kaypata ima sutin?*
¿Cuál es el nombre de esto?
- 04 **Sergio:** *Zuma.*
- 05 **Abuelo:** *¿May Ranger?*
¿Dónde está Ranger?
- 06 **Sergio:** *Aquí.*
- 07 **Abuelo:** *¿Mayqin Rider?*
¿Cuál es Rider?
- 08 **Sergio:** *Aquí ESTÁ::: (toma al muñeco y extiende su mano para dárselo a su abuelo).*
- 09 **Abuelo:** *Ahh, ¿anchhaychu Rider?*
Ahh, ¿ese es Rider?
- 10 **Sergio:** *Sí, mira.*

(Observación 18 de septiembre, 2019).

En este diálogo el abuelo elicitó a Sergio en quechua respecto a sus juguetes, él no cambia de código en ningún momento, y, a pesar de que el nieto no habla en quechua, es capaz de comprender las preguntas y responder a todas las preguntas que se le hace.

Ejemplo 4.

Contexto: Los abuelos y Sergio estaban cenando, él estaba sentado en medio de ellos y terminó antes su comida.

01. Abuela: *Ahora yakitutawan tomaykuy a. No, no, vasomanta tomay, uqharispa makiykiwan.*

Ahora toma agüita más. No, no, toma del vaso, levantando con tus manos.

02: Sergio: *(intentaba tomar el agua con el vaso sobre la mesa y apoyando solo la boca contra ella).*

03. Abuela: *¿Acaso eres gallina?*

04: Sergio: No... (toma el vaso de agua con las dos manos y se lo lleva a la boca).

(Observación 23 de agosto, 2019).

En este ejemplo, la abuela da directivos en quechua (línea 1 de transcripción), pero Sergio no hace caso y después ella cambia de código lingüístico y recurre a un método de avergonzamiento multipartito.

Lo que sabemos de la elección de códigos es que puede estar determinada por muchos factores, y cuando el interlocutor que recibe el mensaje puede interpretar de maneras diferentes dependiendo del código en el que se lo diga (Hecht, 2010). Es decir que, cuando se elige una lengua, no solo es con fines comunicativos, sino que también que se la elige para transmitir valoraciones sociales tanto del evento comunicativo como de los participantes. La autora también reporta que algunos niños de las familias migrantes tobas con las que trabajó en Argentina interpretaban que, cuando sus padres les hablaban en toba, era porque estaban enojados. Esos padres hablaban regularmente español, pero, cuando la situación comunicativa tenía un valor de órdenes o regaños, cambiaban a la lengua indígena.

Por lo que observamos en el ejemplo 2, entre la abuela y Sergio, es algo similar, la comunicación estaba siendo en quechua, estaban comiendo y el tono era calmado, pero, cuando la abuela da el directivo y Sergio no obedece, la abuela cambia de lengua y el nieto obedece inmediatamente. Puede ser que el cambio lingüístico haya influido en la situación; Sergio pudo identificar que, cuando la abuela da directivos en español, es porque está molesta.

En la segunda generación, aún no podemos hablar de un efecto de pares ya que su hermana aún no interactúa lingüísticamente y tampoco tiene primos, las únicas ocasiones que se encuentra con otros niños es cuando va a la iglesia, al pediatra o al parque, y, en esos casos, asumimos que la socialización es en español. De hecho, no conocemos a niños que hablen quechua en todo el vecindario.

5. Reflexiones y conclusiones

La migración de áreas rurales hacia áreas urbanas de Cochabamba es una realidad que lacera la vitalidad de la lengua quechua. La sociedad a la que se migra aún es discriminadora hacia los hablantes de lenguas indígenas, y sanciona el bilingüismo, castellano-quechua. En este trabajo, describimos las

transformaciones, los conflictos y resultados de la adaptación y/o adopción de teorías parentales y procesos de socialización del lenguaje en la primera y segunda generación de mi familia, que migró a la ciudad de Cochabamba. Pudimos ver la “obstinación” de mis padres por mantener nuestra lengua, y las teorías parentales quechuas en la crianza de la primera generación, aun viviendo en la ciudad. Pero también vimos las transformaciones que estas teorías parentales están sufriendo en la segunda generación, que aún está desarrollando sus propias teorías parentales, algunas veces intentando un diálogo entre las teorías con las que ellos se criaron y lo que la sociedad en la que vivimos dicta.

También, describimos la manera en que las políticas familiares adoptadas por los padres pueden tener resultados importantes en la identidad y las capacidades lingüísticas y sociales de los hijos, y esperemos que de los nietos.

En cuanto a lo lingüístico, considero que Sergio está aprendiendo quechua; aún es un participante emergente en proceso, habla más en español, pero comprende cuando se le habla en quechua, y su vocabulario en esta lengua está repleto de directivos, como *jamuy* ‘ven’, *jaku* ‘vamos’, *mana* ‘no’, o palabras que él escucha en los directivos, como *yaku* ‘agua’, *maki* ‘mano’ o *chaypi* ‘ahí’, etc. La presencia de mis padres como nichos de socialización jugará un papel importante en su socialización lingüística.

Mi caso es la descripción de lo que hacen esos padres que son considerados unos “irresponsables”, “tontos” y que “perjudicaban” a sus hijos por socializarlos en quechua, y me siento afortunada por eso. No todos corremos la misma suerte, como mencioné anteriormente; muchos de mis contemporáneos ya no aprendieron quechua, algunos porque no se los permitieron y otros porque decidieron no hacerlo. Tristemente, casos de socialización lingüística como el mío son casi una excepción en las nuevas generaciones. Aún hay padres que creen que no socializar a sus hijos en quechua y con prácticas culturales quechuas de crianza de niños es lo mejor para ellos. Muchos de esos hijos así lo creen, crecen dispuestos a dejar sus orígenes e integrarse lo mejor que pueden a la sociedad que no se los permite del todo. Ven la historia de migración de sus padres como un pasado oscuro del que se avergüenzan, por lo que prefieren ni hablar de ello.

Mi principal motivación al escribir este artículo es incitar a la reflexión sobre la posibilidad de la socialización lingüística en quechua en contextos de familias migrantes que habitan en áreas urbanas. Los padres e hijos de familias quechuas migrantes deben saber que las teorías parentales con las que fueron criados tienen un rol muy importante en la socialización lingüística y en la formación

de la persona. Apostar por mantenerlas es crear espacios para posibilitar la socialización lingüística en quechua, sin importar que nos encontremos en áreas urbanas.

También se debe reflexionar sobre la importancia del rol de la comunidad de origen como ancla cultural, y del de los abuelos como nichos de socialización lingüística en la socialización de niños. Considero que articular estos dos elementos ayudará a que posteriormente estos puedan integrarse a la comunidad, y a sus prácticas con facilidad, incluso sin vivir ahí. Por último, y lo más importante, los padres y los hijos debemos adoptar políticas lingüísticas familiares que brinden espacios de socialización lingüística en quechua para nosotros y las nuevas generaciones.

Bibliografía

- Bolin, I. (2006). *Growing Up in a Culture of Respect*. Texas: University of Texas Press.
- De León, L. (2005). *La llegada del alma: lenguaje, infancia y socialización entre los mayas de Zinacantán*. México: CIESAS-INAH.
- De León, L. (2010). *Socialización, lenguajes y culturas infantiles: Estudios interdisciplinarios*. México: CIESAS.
- De León, L. (2013). *Nuevos senderos en la adquisición de las lenguas mesoamericanas: Estructura, narrativa y socialización*. México: CIESAS.
- De León, L. (2020). *Nacer y crecer en Mesoamérica y los Andes: teorías parentales y prácticas de crianza infantil contemporáneas*. México: Ciesas.
- García, F. A. (2005). Respect and autonomy un children's observation and participation in adult's activities. In M. Correa-Chavez, R. Mejia-Arauz, & B. Rogoff, *Advances in Child Development and Behavior* (pp. 137-151). Elsevier Inc.
- Gaskins, S. (2010). La vida cotidiana infantil en un pueblo maya: Un estudio de caso de roles y actividades construidas culturalmente. In P. L. de León, *Socialización, lenguajes y culturas infantiles: Estudios interdisciplinarios* (pp. 37-76). México: CIESAS.

- Hecht, A. C. (2010). *“Todavía no se hallaron hablar en idioma”*. *Proceso de socialización lingüística en niños tobas en el barrio de Derqui (Argentina)*. Muenchen: LINCOM GmbH.
- INE, I. N. (2015). *Censo de Población y Vivienda 2012* . La Paz, Bolivia: Estado Plurinacional de Bolivia .
- INE, I. N. (2015). *Censo de Población y Vivienda 2012 Bolivia. Características de la población*. La Paz: Estado Plurinacional de Bolivia.
- Lo, & Fung. (2012). Language socialization and shaming. In A. Duranti, E. Ochs, & B. Schieffelin, *Handbook of language Socialization*. Malden: Blackwell, Willey.
- Ochs, E., & Schieffelin, B. B. (2010). Adquisición del lenguaje y socialización: tres historias de desarrollo y sus implicaciones . In L. De León, *Socialización, lenguajes y culturas infantiles: estudios interdisciplinarios* (pp. 137-194). Ciudad de México : Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Paradise Loring, R. (2010). La interacción mazahua en su contexto cultural: ¿pasividad o colaboración tácita? In L. De León, *Socialización, Lenguajes y Culturas infantiles: estuios interdisciplinarios* (pp. 77-94). Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Reynolds, J. F. (2010). La socialización del lenguaje entre grupos de pares: la elicitación de contribuciones en el juego de el Rey Moro en niños kaqchikeles. In L. De León, *Socialización, Lenguajes y Culturas infantiles: estudios interdisciplinarios* (pp. 355-386). Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social..
- Schieffelin, B. B., & Ochs, E. (1986). *Language socialization across cultures*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sichra, I. (2006). *El quechua. La lengua mayoritaria entre las lenguas indígenas*. Cochabamba: Proeib Andes.
- Terceros Ferrufino, C. (2017). *Disputas, lenguaje y ética infantil: un estudio de la socialización de los niños de T’ojlu Rancho y San Isidro en Cochabamba, Bolivia* . Ciudad de México: Tesis de doctorado. CIESAS.

La presente edición se terminó
de imprimir el mes de diciembre de 2021
en Talleres Gráficos "KIPUS"
c. Hamiraya 127 • Telf./Fax.: 591- 4 - 4582716 / 4237448