
APORTES DESDE LA ANTROPOLOGÍA LINGÜÍSTICA PARA PROFUNDIZAR EL CONOCIMIENTO/APRENDIZAJE DE LA LENGUA Y DE LA CULTURA QUECHUAS

Fernando Cáceres Terceros¹

Cómo citar: Cáceres Terceros, F. (2008). Aportes desde la antropología lingüística para profundizar el conocimiento/aprendizaje de la lengua y de la cultura quechuas. *Página y Signos: Revista de Lingüística y Literatura*, 4, 131-146. <https://doi.org/10.5281/zenodo.10992742>

RESUMEN

En este artículo, Fernando Cáceres presenta consideraciones conceptuales básicas de la antropología lingüística en el intento de mostrar cómo esta disciplina, en su aplicación de práctica etnográfica, puede contribuir en la profundización del conocimiento de la lengua y de la cultura quechuas. El trabajo se sustenta en el presupuesto de que la mejor manera de aprender o profundizar el conocimiento de una lengua es comprendiendo, al mismo tiempo, la cultura y las categorizaciones lingüísticas con las que los actores culturales reflejan sus estilos de pensamiento y sus maneras de concebir, organizar y clasificar su mundo.

El autor explica que una manera de lograr la valoración de las categorías etnolingüísticas es el abordaje etnográfico de la antropología lingüística. Concretamente, propone recolectar muestras de categorizaciones etnolingüísticas de determinados espacios de la vida cotidiana de los pueblos para, luego de una fase interpretativa, conocer cómo los miembros de una comunidad reflejan en su habla los elementos de su cultura y de su cosmovisión. A modo de afirmar su posición, presenta algunos detalles de un trabajo etnográfico realizado en una comunidad quechua.

Palabras claves: lengua, habla, antropología lingüística, etnolingüística, categorías etnolingüísticas

¹ Docente de la Carrera de Antropología de la Universidad Católica Boliviana y miembro de número de la Academia Regional de Quechua, Cochabamba.

Introducción

La antropología lingüística es una disciplina que permite al investigador conocer y comprender una cultura a través del estudio de las características del uso que sus miembros hacen de la lengua y de cómo esos recursos lingüísticos se relacionan con sus elementos culturales básicos. Así también, la etnolingüística, disciplina considerada subsidiaria de la antropología, y, al mismo tiempo de la lingüística, permite al investigador conocer cómo los miembros de una cultura reflejan en su lenguaje la organización y las categorizaciones que hacen sobre los elementos que componen su mundo. De esa manera, un abordaje etnográfico enfocado en los actores lingüísticos puede proporcionar importantes elementos de análisis para comprender mejor la cosmovisión de los pueblos y la relación que existe entre el pensamiento y el lenguaje.

Este trabajo tiene el propósito de mostrar cómo la antropología lingüística puede contribuir en la profundización del conocimiento de la lengua y de la cultura quechuas para reforzar los procesos de aprendizaje de una segunda lengua. La idea básica se despliega en torno al entendido de que los procesos de aprendizaje de una lengua adquieren mayor significación para el aprendiz si este logra comprender también los componentes de la cultura que se expresan a través de las categorizaciones etnolingüísticas que manejan los actores culturales en su vida cotidiana.

Después de plantear las consideraciones conceptuales básicas en torno a la antropología lingüística, se presenta el desarrollo de un trabajo etnográfico que aplica los principios metodológicos de esta disciplina recogiendo un muestrario de categorías etnolingüísticas, cuyo procesamiento en su fase interpretativa permite descubrir particularidades del habla que remiten a elementos esenciales de la cultura de un pueblo.

1. El objeto de estudio de la etnolingüística es la comunidad del habla

La antropología lingüística es una rama de la antropología que estudia al ser humano en su condición de miembro de una cultura, enfocando su objeto de estudio en el lenguaje que utiliza para comunicarse con sus semejantes. El autor Alessandro Duranti la define como el “estudio del lenguaje como recurso de la

cultura" (2000:21). Así, esta disciplina busca comprender los elementos culturales básicos de los pueblos a través del estudio del lenguaje.

Dentro del campo de la antropología lingüística, se ubica la etnolingüística, disciplina que concentra su objeto de estudio específicamente en la comunidad del habla². La etnolingüística busca conocer cómo los actores lingüísticos utilizan la lengua, qué significados asignan a las palabras, en qué forma expresan los conceptos, cómo los entienden, etc. En ese marco, no interesa averiguar si el grupo habla bien o mal la lengua, sino, cómo se reflejan en su oralidad los elementos de su pensamiento y su cosmovisión.

Esta disciplina es también considerada como una rama de la lingüística, por lo que se nutre de soportes teóricos y metodológicos interdisciplinarios. Así, las investigaciones etnolingüísticas permiten al investigador elaborar en una comunidad una colección de expresiones del habla que están referidas a las formas verbales en que los actores lingüísticos y culturales nombran, categorizan, diferencian y clasifican su mundo y lo que hay en él. Y todo eso remite directamente al conocimiento de su cosmovisión. La etnolingüística, por lo tanto, es una disciplina que, a través de la recolección de un muestrario lingüístico, estudia simultáneamente las profundidades de la lengua y de la cultura de un pueblo determinado (cosmovisión, acción, palabra y pensamiento).

Los elementos recogidos en un estudio desde la antropología lingüística y la etnolingüística pueden abarcar diferentes espacios de la cultura que se reflejan en el habla. Algunos de esos espacios pueden ser las *etnoclasificaciones*, que son categorías lingüísticas referidas a cómo se clasifican desde la cultura determinados aspectos del mundo. Por ejemplo, en la cultura andina, los planos de existencia se clasifican como *janaj pacha* (mundo de arriba), *kay pacha* (este mundo) y *ukhu pacha* (el inframundo).

Otro espacio de estudio lo constituyen *las etnonominaciones*, que se refieren a las maneras de nombrar conceptos concretos o abstractos; por ejemplo, la palabra *pachamama*, en castellano no tiene traducción directa porque no existe esa categoría lingüística. En todo caso, se traduce como "madre

² Se entiende por *habla* el uso que un pueblo hace de una lengua determinada.

tierra", pero en el mundo andino, su significado es mucho más profundo, además sagrado: pachamama es una personificación con la que el hombre interactúa; es una divinidad que da, pero que también recibe. De esa relación se despliega toda una filosofía de vida agraria y ritual que se extiende a todos los ámbitos de la vida religiosa y cotidiana de los pueblos (Berg van den 1997). El concepto *pachamama* es una categoría etnolingüística propia de la cultura andina; en castellano, no tiene equivalente directo.

Un ejemplo más son las clasificaciones que hacen los pueblos originarios sobre la salud y la enfermedad; ese campo de estudio se ha denominado dentro de la antropología como *etnomedicina*. Otros espacios más son las *etnociencias* y las *etnotecnologías*, ambas referidas a las categorizaciones de los saberes ancestrales de los pueblos.

En su fase aplicada al trabajo de campo, la antropología lingüística y su subsidiaria la etnolingüística se apoyan en metodologías propias de la antropología (principalmente, observación y entrevistas con hablantes nativos), complementadas con análisis lingüísticos en los niveles de la morfología y de la semántica (Duranti 2000).

Las categorías etnolingüísticas constituyen importantes muestras puntuales de estudio que permiten abordar diferentes perspectivas de investigación lingüística y etnográfica. Cabe resaltar, por ejemplo, al antropólogo boliviano José Antonio Rocha T., quien, en su Tesis Doctoral titulada *Con el ojo de adelante y con el ojo de atrás. Ideología étnica, el poder y lo político entre los quechuas de Cochabamba (1935-1952)* (Rocha 1999) hace un estudio sobre la ideología étnica quechua. Una parte importante de su obra se concentra en el estudio de categorías lingüísticas del quechua hablado en los valles cochabambinos. En ese marco, su trabajo se introduce en la cotidianeidad de los actores culturales, reconstruyendo su mundo, su oralidad y su pensamiento desde una perspectiva que busca identificar y comprender las relaciones que se establecen entre la vida cotidiana y la ideología étnica.

En ese sentido, en el presente trabajo, que tiene como objetivo apreciar el aporte de la antropología lingüística en los procesos de aprendizaje y conocimiento de la lengua y de la cultura, las *categorías etnolingüísticas* se

entienden como aquellas manifestaciones de la oralidad de los individuos que remiten al investigador —a través de un trabajo de interpretación lingüística y antropológica— a la mirada, al sentimiento y al pensamiento de los actores culturales (Cáceres 2008).

Y, como la lengua está íntimamente interrelacionada con la cultura, se entiende que las categorías etnolingüísticas constituyen el contexto integral del espacio de vida en comunidad donde se articulan la lengua, el pensamiento, la acción y la cosmovisión.

2. Estudio de algunas categorías etnolingüísticas de los ámbitos cotidianos del trabajo rural y del tiempo libre en una comunidad quechua

Entre los meses de febrero y abril de 2008, el autor de este artículo desarrolló un trabajo de campo en la comunidad quechua de Wañaquta, situada a varios kilómetros al sur de la capital de la provincia Punata en el Valle Alto de Cochabamba. Aunque en el Departamento se reconocen poblaciones de alta representatividad quechua, como las de las provincias Ayopaya, Arque, Carrasco y otras (Sichra 2003), se ha elegido Wañaquta en atención a sus características de notable monolingüismo quechua, a pesar de estar ubicada en una región considerada en situación de bilingüismo. Esta condición lingüística sobresale en el escenario cultural del Valle Alto, que tradicionalmente es señalado como un espacio de castellanización creciente. Y es que se ha visto que la gente de la comunidad de Wañaquta, a pesar de ese proceso histórico de modernización, especialmente desarrollado después de los acontecimientos de la Reforma Agraria de los años cincuenta, continúa utilizando el quechua en su cotidianeidad con características monolingües.

El propósito que motivó el trabajo fue profundizar el conocimiento de la cultura quechua analizando algunas categorías etnolingüísticas de la vida cotidiana de la comunidad. Para ello, se delimitó un espacio de vida: el trabajo. El abordaje de campo se desarrolló dentro de los marcos metodológicos de la antropología lingüística. Las técnicas que se emplearon fueron la observación participante y no participante y las entrevistas abiertas, estas últimas, en contextos de conversación informal.

Este modelo de abordaje etnográfico se amplió posteriormente hacia otros campos de la vida cotidiana para tener un panorama amplio e integral de la cultura de un pueblo. En este artículo, que describe una parte de dicho trabajo, se puede apreciar cómo una aproximación hacia el ámbito del trabajo rural permite construir una colección de categorías etnolingüísticas que reflejan la concepción cultural ante el trabajo agrario, el trabajo doméstico, las tareas cotidianas, etc. Asimismo, como todo en la vida andina tiene su opuesto complementario, las charlas-entrevistas, totalmente abiertas, develaron también las categorías etnolingüísticas en torno al concepto *descanso*.

Hay que recordar que la etnolingüística no emite juicios sobre la forma correcta o incorrecta de hablar o escribir la lengua, sino que analiza el uso cotidiano que los actores hacen del idioma. Por eso, no hay que extrañarse porque en este muestrario lingüístico se recojan formas particulares de hablar el quechua, unas veces combinadas con palabras castellanas, y otras con estructuras prestadas de dicha lengua. Así también, la escritura con que se representan las categorías lingüísticas no se sujeta estrictamente a las formas normalizadas de la lengua. Se trata de una muestra del habla natural de un pueblo. A continuación, presentamos los hallazgos.

El agro es lo más importante en la vida de la familia del campo. Todo gira en torno a él, todo converge en él y todo se articula a través de él. La organización de la vida familiar está referida al trabajo del campo, la dinámica productiva de la comunidad se mueve al ritmo de los ciclos agrarios y las relaciones entre los habitantes se despliegan a través de la organización comunitaria del trabajo agrario basado en redes de reciprocidad. De ahí se desprenden los valores fundamentales de la cultura quechua andina para la vida en comunidad.

Las formas de producción de los habitantes de Wañaquta se adaptan, como en toda comunidad rural, a las condiciones del medio social y ecológico que habitan. Las principales actividades son la agricultura y la crianza de animales en pequeña escala. Cultivan lo que sus abuelos y padres sembraron, pero también incorporan algunas variedades nuevas.

Como en todo el mundo andino, la comunidad sigue un calendario agrícola ligado a una secuencia festiva envuelto en una esfera de permanente religiosidad (Berg van den 1990).

La investigación recoge algunas categorías culturales del trabajo como dimensión de vida.

2.1. Categorías *llank'ay*, *trabajay* y *sirviy*

Jesús Lara, en su clásico diccionario *qheshwa – castellano* registra la palabra *llank'ay*, traduciéndola con una sola acepción: *trabajar* (Lara 2001). La entrada del mismo vocablo en el *Diccionario quichua a castellano* de Ángel Herbas dice: “v.a- *Trabajar, laburar, labrar, hacer, ocuparse en cualquier clase de trabajo, en algún quehacer u obra*” (Herbas 1991). Sin embargo, esta investigación permitió distinguir distintas categorías semánticas del concepto trabajar.

Cuando los wañaquteños describen el trabajo agrario (arar, sembrar, cosechar, aporcar, etc.) emplean invariablemente el concepto *llank'ay*: *qayna, chajraypi llank'arqani* (ayer trabajé en mi terreno). Así también se expresan todos los trabajos que se ejecutan con pala y pico, por ejemplo, la limpieza de pozos y la albañilería. Pero, cuando se les pregunta cómo se dice que una persona desempeña labores en una oficina, emplean el verbo castellano *trabajar* adaptado al quechua: *trabajay*: *waway alcaldiapi trabajan; sobrinay postapi trabajan. Sueldituyuj a* (Mi hija trabaja en la alcaldía; mi sobrina está trabajando en la posta sanitaria, donde tiene un salario). Lo interesante es que, según explican ellos, la labor del dirigente campesino no corresponde a *llank'ay* ni a *trabajay*, sino a *sirviy* (forma quechuizada del verbo castellano servir). A la pregunta de cómo se dice en quechua la ocupación del dirigente, un wañaquteño dijo: *mana pay llank'anchu, pay sirvin; sirvisan, ari* (Él no trabaja, él presta un servicio; está sirviendo pues). Más explícito fue su compañero: *Campupi ruwanaqa: llan'kay; ofcinapi ruwanaqa: trabajay; dirigentesniychisqa sirwiwanchis*. (el trabajo del campo es *llank'ay*, el de la oficina es *trabajay*, nuestros dirigentes nos prestan servicio).

De esta manera, la exploración del ámbito del trabajo en la cultura quechua actual permite entender que el concepto trabajar se despliega en tres categorías

lingüísticas que diferencian tres espacios conceptuales distintos: *llank'ay*, para referirse al trabajo agrario; *trabajay*, para el desempeño de funciones en oficina remuneradas formalmente, y *sirviy*, para describir el desempeño de un servicio a la comunidad, no remunerado, pero socialmente reconocido. Este muestreo también ilustra cómo la cultura suele recurrir al préstamo lingüístico para diferenciar las categorías del pensamiento y otorgar sentidos propios a los conceptos con que se construye la cotidianidad y la vida en un contexto de interculturalidad³.

2.2. Categorías *ayni*, *ayninakuy* y *fayna* (faena)

Recurrir a los diccionarios para comprender el concepto *ayni* resulta totalmente insuficiente para propósitos de investigaciones de cierta profundidad sobre lengua y cultura, ya que el nivel de concreción conceptual que estos presentan remite a referencias definitivamente reduccionistas frente a la complejidad de la cultura y del pensamiento andino. Por ejemplo, el diccionario de Ángel Herbas registra en su entrada *ayni* la siguiente definición: “Principio de retribución, asistencia, recompensa, préstamo de servicios para ser devueltos en igual forma” (Herbas 1991).

Ciertamente, *ayni* no puede traducirse simplemente como “retribución”, “ayuda” o “intercambio de servicios”. La profundidad de su significado abarca un complejo concepto que constituye la base misma de la filosofía andina y de la convivencia comunitaria y social. Desde la visión andina, la comprensión de *ayni* conlleva todo un aprendizaje sobre ética, sentido de vida en comunidad, relaciones humanas, normas sociales, solidaridad, reciprocidad, sistema de valores, referentes de trabajo, productividad y otros tópicos más. Estudiar el concepto *ayni*, ya sea como proceso de apropiación de la lengua o como categoría cultural, es una excelente manera de comprender el pensamiento, el sentimiento y la sabiduría del pueblo andino.

Será por eso que muchos autores han investigado, explicado y escrito sobre el *ayni* desde perspectivas filosóficas, sociológicas, históricas, lingüísticas,

³ Xavier Albó ofrece una de las definiciones básicas sobre interculturalidad: “La interculturalidad se refiere sobre todo a las actividades y relaciones de las personas o grupos humanos de una cultura con referencia a otro grupo cultural, a sus miembros o a sus rasgos y productos culturales” (Albó 1998:52).

ideológicas, políticas y otras más. Y no hay duda de que el tema siempre abre más posibilidades de abordaje.

Quizás uno de los estudios de mayor profundidad lo presenta el autor peruano Carlos Milla Villena, en su libro *Ayni*, quien, en un momento de su obra, y desde una visión filosófica e idealista, se refiere a esta institución ancestral y fundamental de la cultura andina diciendo que el *ayni* es “ley de la reciprocidad, molde milenario de la memoria histórica, de nuestro pueblo, síntesis de comportamiento ético comunitario y mandato cultural único que bastó para equilibrar las sociedades amerindias...” (Milla 2002:7).

El abordaje de la categoría antropológica del *ayni* en Waynaquta permite tan solo comprobar que esta institución está plenamente vigente en la cultura quechua. Las preguntas tipo que se hicieron a los informantes se formularon en términos aproximados a *¿cuán importante es el ayni en la vida de la comunidad? Cuénteme cómo practica usted el ayni*. Sin embargo, alusiones al *ayni* surgieron también en otros espacios de investigación como el dedicado al tiempo libre o a la fiesta. Así, el *ayni* se articula a todos los espacios de la vida: “*Cuando mi hija se ha casado, fuerte hemos trabajado preparando la fiesta del matrimonio. Menos mal que mis parientes me han ayudado. Ellos también han trabajado duro para ayudarnos. Ahora, nosotros de calladitos nomás les vamos a ayudar cuando su hijo se case o según tenga otra fiesta. Así es el ayni*”. Y, aunque el informante realizó esta explicación en castellano, es un perfecto reflejo de la cosmovisión y del pensamiento quechua-andino.

Por otro lado, inevitablemente, la explicación del *ayni* aparece en la oralidad de los wañaquteños cuando describen el trabajo agrario. “*Con mi compadre hacemos ayninakuy, y así era desde antes, desde nuestros abuelos, con ayni siempre sembraban cosechaba. En fin, así no más se sale adelante, de otro modo, no alcanzaríamos a completar el trabajo*”. Y así aparece la categoría *ayninakuy*, que se diferencia de *ayni* porque la doble sufijación *na-kuy* enfatiza aún más la reciprocidad que encierra el concepto. *Ayninakuy* describe una interacción cooperativa constante, permanente y cíclicamente comprometida que se manifiesta en el despliegue de servicios mutuos de doble vía: de ida y de retorno, otra vez de ida... y otra vez de retorno.

Con relación a la *faena*, entendida como trabajo comunitario obligatorio de beneficio común, es el propio dirigente campesino el que explica en castellano: *“Cuando se decide una actividad, todos tienen que cumplir. Así, por ejemplo, hoy día hemos trabajado plantando arbolitos. Esto es faena, porque es obligatorio. El dirigente tiene que hacer cumplir. De cada casa debe ir uno por lo menos. Por eso ahora han trabajado los hombres, las mujeres, hasta las wawas han venido”*.

Otras faenas importantes son el *larq’a pichay*, que se traduce como *limpieza de acequia* y, complementariamente, *limpieza de pozos*: *“Todos tienen que ayudar. Este trabajo no es por ayni, es por obligación porque es para el beneficio de todos. Esto viene a ser faena y al que no va se le multa”*. Otro Wañaquteño explica del siguiente modo: *“Larq’a pichayman rinaqa, tukuy nuqanchijpaj. porquechus larqasqa k’ala chajrasninchisman chayan. Chayrayku mana rijkunataqa multata orkhoyku”* (la *limpieza de las acequias es para nosotros muy importante porque ellas llegan a nuestros terrenos. Por eso, cuando alguien falta a este trabajo, le sacamos multa*).

2.3. Categorías *samay* y *samay hora*

Al hablar del trabajo, también se habla del descanso. La primera acepción de *samay* es “descanso”, y, en su forma verbal, equivale a “desacansar”. Este término tiene también otra acepción cuando se lo emplea para referirse a la exhalación (echar el aliento) (Herbas 1991). En este trabajo de campo, no se registró que los actores lingüísticos se refirieran a esa última concepción, sino al que está relacionado al trabajo del agro. A media mañana llega el *samay hora* (hora del descanso). Y es una señora de mediana edad, la que explica: *“Kaypi llank’aspaqa yachasqa kayku sapa día samay horaman. Chaypajqa warmiskunaqa wayk’unayku tiyan llank’ajkuna samarikunankupaj”*. (Trabajando en el terreno, estamos acostumbrados cada día al *samay hora*. Para eso, las mujeres, tenemos que cocinar para que los que trabajan tengan un descansito y una pequeña comida).

Así, esta categoría muestra un sentido complementario: no solo significa descanso estrictamente, sino descanso y comida. Pero, la acción va más allá: la mujer atiende al marido que trabaja, o a las personas que trabajan. Y esa

atención-obligación se desarrolla en un marco de esmero y afecto. Otra señora brinda un aporte adicional: *“Chay sama horapipis samaykuytawan coquitata pijcharikunku. Chaypitaj parlarikunku imastawanchus ruwananku tiyan. Akhetapis ma faltananchu tiyan. Akhata tomanapajqa pachamamitaman puni ch'allaykurina tiyan”*. (A esa hora del samay del descanso, después de descansar pijchan coquita. También hablan sobre otras cosas que hay que hacer). Entonces, el significado de *samay*, que se presenta en los diccionarios, no refleja la verdadera amplitud de esa categoría cultural. Para los actores lingüísticos, *samay* comprende la hora del descanso en que las mujeres llevan la comida o merienda previamente preparada, espacio de interacción entre los involucrados en el trabajo, momento de ritualidad y reposición de fuerzas a través del *aculliku* y de retribuir a la Madre Tierra Pachamama, y compartir con ella. Se trata de un encuentro entre los que trabajan, las que preparan la merienda y la Pachamama, y, a través de ella, un encuentro con toda la naturaleza.

De esta manera, el estudio de las categorías etnolingüísticas propicia un acercamiento profundo hacia la vivencia de los protagonistas para comprender mejor la naturaleza de la lengua, del pensamiento y de la acción.

2.4. Categorías etnolingüísticas del tiempo libre

Las preguntas genéricas fueron: ¿qué hace usted en su tiempo libre, cuando ya ha terminado todas sus tareas?; ¿cómo se divierten o cómo son sus horas destinadas al descanso?

Las señoras, madres de familia, invariablemente asocian el tiempo libre con la oportunidad de hacer tareas que no están programadas en su cotidianeidad. Esta es la respuesta de una de ellas: *“Tukuy imaña ruwasqa chayqa, samarikuj jina sarata lluch'ukuni, sino, fresaditasniyta t'ajsakuni... (Si todo lo que hay que hacer ya está hecho, a modo de descansar pelo maíz; o si no, lavo mis frazaditas).*

El investigador pregunta: ¿Acaso no sales a visitar a tus amigas? La respuesta se enmarca en la misma categoría conceptual: *“Rinipuni á, comadreyta t'antata ruway yanapani, akhakujtimpis chaypi yanapani, Parlarikuy jina, imastapis wayk'urikuyku”*. (Claro que voy, a mi comadre le ayudo a hacer pan, a hacer chicha también ayudo. O, como al conversar, cualquier cosa nos cocinamos...)

Las otras mujeres responden más o menos igual: cuando ya han cumplido sus rutinas, aprovechan para dedicarse a otras tareas, escarmenar lana, hilar, limpiar el corral y otras más. La concepción de ocio, para las mujeres de wañaquita está directamente asociada a la oportunidad de hacer otras labores. Parece que el tiempo libre es equivalente a seguir trabajando, pero en otra cosa.

Y esta investigación permite descubrir que los varones tienen una concepción diferente sobre lo que es el tiempo libre: *"Mana ni ima llank'anapaj kajtinqa, wasiypi imatapis arreglani, sino amigusniywan ripuni akhata tamakuj"*. (Si no hay nada que hacer, cualquier cosa arreglo en mi casa, sino, con mis amigos voy a tomar chicha).

Un joven dice en castellano que en su tiempo libre los jóvenes juegan fútbol; eso ocurre los domingos, si es que no van a pasear a Cliza o a Punata. Los demás días, ayudan en lo que les corresponde, y después salen a juntarse con los amigos.

Así, para los varones, el tiempo libre está destinado a la socialización y a la recreación; para las mujeres, sirve para dedicarse a otras tareas que no están marcadas en su cotidianeidad, y, a través de ellas, pueden socializar también.

Conclusiones

En este artículo se han presentado las consideraciones conceptuales que explican los ámbitos de aplicación de la antropología lingüística y de su subsidiaria la etnolingüística. Así también se ha mostrado cómo un abordaje etnográfico desde la antropología lingüística hace posible una aproximación profunda a la cosmovisión y al pensamiento de los actores culturales.

Se ha descrito un trabajo de campo en una comunidad quechua, que ha permitido construir una breve colección de expresiones puntuales del habla cotidiana que, desde una perspectiva etnolingüística, constituyen lo que conceptualmente se ha explicado como *categorías etnolingüísticas*, a través de las cuales, el pueblo expresa y refleja cotidianamente su pensamiento, su cosmovisión y su cultura.

Se ha trabajado en el escenario de vida del trabajo cotidiano (rural). Los actores culturales han manifestado cómo manejan las categorizaciones lingüísticas, y cómo funcionan en su cotidianidad laboral los préstamos lingüísticos del castellano para expresar con precisión las diferentes categorías del trabajo. Así, se puede comprender cómo los significantes *llank'ay*, *trabajay* y *sirviy* corresponden a diferentes significaciones. Así también las categorías *ayni*, *ayninakuy* y *faena* no solo describen diferentes formas de prestar servicio, sino de cómo se puede reflejar desde la lengua la verbalización de sustantivos, la construcción de expresiones de reciprocidad, los préstamos lingüísticos, las transformaciones fonéticas, las construcciones gramaticales, etc. De la misma manera, se han estudiado las categorías *samay* y *samay horay*, que expresan aspectos de ritualidad, comida, relación hombre-naturaleza, etc.

La recolección de categorías etnolingüísticas del ámbito de vida del trabajo ha hecho también visibles las categorías culturales del tiempo libre en la cultura andina. Así, el abordaje ha propiciado que los actores lingüísticos expresen sus formas de recrearse y de socializar. Expresiones compuestas como *samarikuj jina* y *tukuy imaña ruwasqa*, además de abrir un análisis semántico, han permitido comprender la concepción dual de la vida andina: trabajo/descanso, entender los roles del hombre y de la mujer, la naturaleza lúdica de las instituciones culturales, etc.

Las categorías etnolingüísticas del ámbito de vida del trabajo y del tiempo libre permiten también comprender en profundidad aspectos como la relación del hombre con la naturaleza; la organización comunal del trabajo agrario, la filosofía andina sobre la vida en comunidad; la integración del ciclo del trabajo agrario con las festividades; la ritualidad en el trabajo y otros temas que concurren al repertorio de enseñanza/aprendizaje de lengua y cultura.

La aplicación práctica de este modelo de abordaje etnográfico, en objetivos educativos, se puede concretar en el reforzamiento de programas regulares de enseñanza del quechua como segunda lengua. La perspectiva que hay que mantener en la planificación y en la práctica educativa es el principio de que no puede haber aprendizaje significativo de una segunda lengua si no se aprende también la cultura y las formas de pensar y de concebir el mundo de sus actores

lingüísticos. Todo lo recogido en el trabajo de campo y lo procesado en la fase interpretativa, todo lo aprendido en la investigación, puede ser reinterpretado como contenidos y estrategias de enseñanza/aprendizaje.

Este enfoque metodológico puede aplicarse a otros ámbitos de la vida cotidiana como la familia, la comunidad, la religiosidad, etc. Así, el investigador puede abarcar un panorama integral de la lengua y de la cultura en estudio. De la misma forma, la metodología puede aplicarse en el estudio de otras lenguas y otras culturas de Bolivia. El fin es profundizar el conocimiento de una cultura a través de la valoración de la oralidad y de la vivencia cultural de sus protagonistas.

Bibliografía

Albó, Xavier

- 1998 **Hacia unas políticas interculturales y lingüísticas para Bolivia.** La Paz: Ediciones CIPCA.

Berg, van den, Hans

- 1997 **La tierra no da así nomás – Los ritos agrícolas en la religión de los aymará-cristianos.** La Paz: HISBOL.

Cáceres, Fernando

- 2008 **Etnolingüística – guía de estudio** Cochabamba: U.C.B.

Díaz José Antonio

- 2004 “Lengua, cosmovisión y mentalidad nacional”. En **Revista electrónica de estudios filológicos**:
<http://www.um.es/tonosdigital/znum7/estudios/clengua.htm>

Duranti, Alessandro

- 2000 **Antropología lingüística.** Buenos Aires: Editorial Nueva Luz.

Herbas, Ángel

- 1991 **Diccionario quechua a castellano.** Cochabamba: Editorial Herbas.

Lara, Jesús

- 2001 **Diccionario qheshwa-castellano-castellano qheshwa:** Oruro: Latinas editores.

Milla, Carlos

- 2002 **Ayni – Introducción a la paleosemiótica.** Lima: Asociación cultural Amaru Waira.

Rocha, José Antonio

1999 **Con el ojo de adelante, con el ojo de atrás. Ideología étnica, el poder político entre los quechuas de Cochabamba.** La Paz: Plural editores.