
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

Víctor Hugo Mamani Yapura¹

Cómo citar: Mamani Yapura, V. H. (2021). 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. *Página y Signos: Revista de Lingüística y Literatura*, 16, 111-132. <https://doi.org/10.5281/zenodo.8373199>

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 Llagagua 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 Llallagua, 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 llusiq 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 Para 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 templete (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 *jilanku* 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 *jilanku* 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 *jilanku*, 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 karka, pay invitaciónta jaywawarqa, jamunki a ñispa. Hermanaywan hasta Aymayakama rirqayku. Chaypi tsumuyku. 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
- Arratia, M. (2019). Discursos sobre ecología profunda en la lengua quechua: Una aproximación desde la etnolingüística. 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.
- 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 parlaspaa 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.