

FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
CARRERA DE LINGÜÍSTICA APLICADA A LA ENSEÑANZA DE LENGUAS

PÁGINA Y SIGNOS



REVISTA DE LINGÜÍSTICA Y LITERATURA

PÁGINA Y SIGNOS

PÁGINA Y SIGNOS

REVISTA DE LINGÜÍSTICA Y LITERATURA

Primera edición, junio 2018

PÁGINA Y SIGNOS es una publicación del Fondo Editorial 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 Alandia Mercado

Silvana Campanini Tejerina

Carlos Alberto Estrada García

Elena Ferrufino-Coqueugniot

Vicente Limachi Pérez

Fernando Llanos Gutiérrez

RESPONSABLE DE EDICIÓN

Patricia Alandia Mercado

paty98@gmail.com

TRADUCTORA

Ilona Peeters

DISEÑO DE LA PORTADA

Mariel Cabrera V.

DIAGRAMACIÓN

Grupo Editorial Kipus

Depósito Legal: 2-3-119-07

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 11, número 14

Junio de 2018

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>El quechua periodístico en medios radiales: emergencia de un estándar con modelo discursivo ajeno</i> Mario Soto Rodríguez	13
<i>La historia de la lengua guarayu</i> Swintha Danielsen	39
<i>Antropo-semiótica del mito de la creación de la laguna Acero Qhucha de Vacas</i> Ruth Jiménez Nina	59
<i>La vitalidad de las lenguas movima y aimara</i> Víctor Hugo Mamani Yapura	91
<i>Elementos pragmáticos de los relatos quechuas</i> Tania Rodríguez Chávez	107
<i>Qhichwa simi yachachiyanta taripaykuna. Reflexiones y aproximaciones a una investigación participante</i> Julieta Zurita Caveró	117

PRESENTACIÓN

Cómo citar: Alandia Mercado, P. (2018). Presentación. *Página y Signos: Revista de Lingüística y Literatura*, 14, 9-11. <https://doi.org/10.5281/zenodo.10064991>

*“No se habita un país; se habita una
lengua. Una patria es eso y nada más.”
E.M. Ciorán*

Página y Signos ha estado más de un año en silencio. El presente número, cuya temática fue definida el 2016 para dar espacio a investigaciones sobre las diferentes lenguas indígenas, no pudo concretarse en su tiempo por falta de respuestas. Lamentablemente, no debemos extrañarnos. Pese a que Bolivia cuenta con una normativa excepcionalmente favorable, concretada en la Ley de derechos y políticas lingüísticas (Ley 269), la creación del Instituto de Lengua y Cultura Plurinacional y sus 33 institutos de naciones y pueblos indígenas¹, el interés por el estudio de las lenguas es muy escaso, y el existente no cuenta con apoyo gubernamental.

Esto no quiere decir que no se haya avanzado en el conocimiento de nuestras lenguas y culturas, sin embargo, su tratamiento científico aún es incipiente, y, en la mayor parte de casos, ha sido producido por investigadores extranjeros, a cuyos trabajos se tiene un limitado acceso². Pocas instituciones son las que se han dedicado a aportar a ese conocimiento; entre ellas están el Proeib Andes y la Fundación Proeib Andes, desde donde se ha impulsado una serie de investigaciones, en el marco de las maestrías de Educación Intercultural Bilingüe y Sociolingüística, y de proyectos como el Eibamaz, que han permitido contar

1 ILC Aymara, ILC Kabineño, ILC Quechua, ILC Guarayu, ILC Uru, ILC Guaraní, ILC Maropa, ILC Afroboliviano, ILC Tacana, ILC Kallawayá, ILC Mosetén, ILC Ese Ejja, ILC Chácobo, ILC Pacahuara, ILC Leco, ILC Yuracaré, ILC Tapiete, ILC Chiquitano, ILC Baure, ILC Canichana, ILC Tsimane, ILC Movima, ILC Sirionó, ILC Mojeño Ignaciano, ILC Mojeño Trinitario, ILC Joaquiniano, ILC Itonama, ILC Weenhayek, ILC Moré, ILC Ayoreo, ILC Yuki, ILC Cayubaba, ILC Araona (Ministerio de Educación, 2017).

2 Si bien desde el 2009 se cuenta con Lenguas de Bolivia, un esfuerzo de compilación de muchas de estas investigaciones —realizadas sobre todo en el campo de la lingüística descriptiva—, se trata solo de fragmentos que no dan cuenta de la cantidad de datos que ya han logrado estos lingüistas con respecto a nuestras lenguas (Crevels, Mily & Pieter Muysken).

con diagnósticos y estudios socioeducativos, socioculturales y sociolingüísticos de varios pueblos, cuyas lenguas se encuentran en peligro de extinción o en situación crítica.

También las carreras de Lingüística e Idiomas del Sistema de la Universidad Pública, mediante sus modalidades de titulación, han propiciado investigaciones que, sin embargo, no llegan a conocerse al no existir una instancia que las aglutine, sistematice y genere con ellas una base de datos. En ese contexto, las instancias llamadas por ley a desarrollar la investigación de las lenguas, es decir los institutos de lenguas y culturas, además de no contar con los recursos económicos y humanos necesarios, no cuentan con una base sólida que les permita trazar una ruta hacia la implementación de la Ley 269, que, desde el 2012, año de su aprobación, no ha logrado superar el mero discurso retórico para concretarse en acciones reales y efectivas.

Mientras tanto, y pese a que el Ministerio de Educación da cuenta de significativos avances en la revitalización de las lenguas³, lo cierto es que la ruptura en la transmisión intergeneracional de las lenguas afecta a cada vez más comunidades, y que las amenazas que se ciernen sobre estas, debido a las políticas extractivistas, son cada vez más inminentes, y, como afirman sus habitantes, más devastadoras. En ese sentido, el futuro de las lenguas ya no depende solo de la decisión política de sus hablantes de preservarlas, mediante la transmisión y uso, sino del respeto a la Constitución Política del Estado por parte de las autoridades, lo que supone el respeto a las autonomías indígenas, a las culturas y a las lenguas, y especialmente a las TCO.

Desde este lugar, solo nos cabe aportar a la socialización de investigaciones sobre las lenguas indígenas, con la esperanza de que estas ocupen más espacio en los intereses académicos, que a su vez se comprometan no solo con su conocimiento, sino con su protección.

Este número, como el resto de números que lo preceden, acoge una pluralidad de voces que, desde distintas disciplinas, teorías e incluso epistemologías, se acercan al fenómeno lingüístico. Es así como iniciamos este recorrido con el trabajo de Mario Soto Rodríguez *El quechua periodístico en medios radiales: emergencia de un estándar con modelo discursivo ajeno*, que reflexiona sobre

3 Ministerio de Educación (2017). *Avanzamos*. Boletín Informativo, año 6, n.º48.

las nuevas formas que se configuran cuando las lenguas indígenas ocupan otros ámbitos, como en el caso de los medios de comunicación.

A continuación, tenemos *La historia de la lengua guarayu*, de Swintha Danielsen, un aporte a la construcción de la historia de la lengua, a partir de la revisión minuciosa de fuentes lejanas, que dan mayores luces sobre su evolución.

Antropo-semiótica del mito de la creación de la laguna Acero Qhucha de Vacas de Ruth Jiménez Nina nos proporciona una mirada distinta de un texto cuyas diferentes dimensiones la autora trata de desentrañar, con la ayuda del método de la semiótica cultural.

Por su parte, Víctor Hugo Mamani Yapura propone un análisis sociolingüístico en *La vitalidad de las lenguas movima y aimara*, a partir de las voces de hablantes que expresan sus percepciones sobre la situación de las lenguas, las que permiten establecer ciertos rasgos de continuidad en cada una de ellas.

Elementos pragmáticos de los relatos quechuas de Tania Rodríguez Chávez se acerca a los relatos desde la pragmática y el análisis del discurso, como un desafío para pensar en los procesos de traslación de la oralidad a la escritura.

Este número cierra con el trabajo de Julieta Zurita Cavero, que, desde el lugar del investigador actor, analiza sobre procesos de enseñanza de la lengua quechua. Este artículo no solo reflexiona sobre la didáctica de enseñanza de la lengua, sino lo hace desde la propia lengua con *Qhichwa simi yachachiymenta taripaykuna. Reflexiones y aproximaciones a una investigación participante*.

Patricia Alandia Mercado

Responsable de la edición

EL QUECHUA PERIODÍSTICO EN MEDIOS RADIALES: EMERGENCIA DE UN ESTÁNDAR CON MODELO DISCURSIVO AJENO

Mario Soto Rodríguez¹

Cómo citar: Soto Rodríguez, M. (2018). El quechua periodístico en medios radiales: emergencia de un estándar con modelo discursivo ajeno. *Página y Signos: Revista de Lingüística y Literatura*, 14, 13-38. <https://doi.org/10.5281/zenodo.10204053>

RESUMEN

El presente artículo presenta la relación existente entre la variedad lingüística quechua empleada en medios radiales de tipo periodísticos y el concepto de estándar lingüístico. En este cometido, el autor parte de una revisión de dicho concepto para establecer la posibilidad de su aplicación a la comunidad quechua hablante y a la tarea periodística radial en esta lengua, desde una perspectiva sociohistórica y cultural.

El análisis propuesto permite concluir que, en la actualidad, el concepto de estándar no es susceptible de ser aplicado a la variedad radial quechua, así como tampoco a la comunidad quechua hablante en general, dados los procesos históricos diferentes de los experimentados por lenguas como el español y el inglés. Sin embargo, a partir de la incorporación de la escritura y el discurso quechuas en ambientes académicos, y de la difusión de programas formales de periodismo en esta lengua, cabe la posibilidad de considerar la emergencia de un estándar, más bien en términos de prestigio social y no tanto lingüísticos.

Palabras claves: variante estándar, quechua, periodismo radial

1 Lingüista investigador, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. Correo electrónico: mario.soto@romanistik.uni-freiburg.de

ABSTRACT

This article presents the existing relationship between the Quechua linguistic variety used in journalistic media and the concept of linguistic standard.

Therefore, the author starts with a conceptual review to establish the possibility of its applicability in the Quechua speaking community and in the task of radial journalism in Quechua, considering a socio-historical and cultural perspective.

The proposed analysis allows to conclude that, at present, the concept of standard is not susceptible to be applied to the Quechua radial variety, nor to the Quechua speaking community in general, given the historical processes different from those experienced by languages such as Spanish and English.

However, since the incorporation of Quechua writing and discourse in academic environments, and the dissemination of formal journalism programs in this language, it has been possible to consider the emergence of a standard, rather in terms of social than linguistic prestige.

Keywords: standard variant, Quechua, radial journalism

1. Introducción

No se puede negar que, gracias a la convergencia de diversos factores socioculturales y políticos, en las últimas dos décadas el quechua ha ganado espacios sociales importantes. El acceso especialmente a ámbitos de índole formal, como el periodístico y el académico, puede entenderse en primera instancia como un incremento en el estatus de esta lengua; Sichra (2008) da cuenta de esta expansión lingüística:

Además de su presencia oral en los espacios públicos y en algunos medios de comunicación radial y televisiva en ciertas horas, el quechua ha ingresado a espacios formales como la educación pública y privada a través de la educación intercultural bilingüe en las modalidades establecidas por la Reforma Educativa, donde se han producido, publicado y difundido materiales didácticos y textos de tradición oral en quechua. Tímidamente, pero con cada vez más fuerza, es enseñado en universidades públicas de Cochabamba y Chuquisaca y también en universidades e instituciones privadas.

Aquí nos interesa destacar la presencia del quechua hablado en medios de comunicación audiovisual, esto es, radio y televisión, sobre todo en el ámbito periodístico, el cual, si bien es una actividad de reciente data en Bolivia, también ha ganado espacios importantes recientemente (Garcés, 2005; Guzmán, 2006; Soto, 2002, 2013); es importante notar, por ejemplo, la existencia de una red nacional quechua de noticias que se emite diariamente o el hecho de que las noticias por televisión en esta lengua se hayan extendido más allá del canal estatal, como la Red ATB o el Canal Sur².

A estas alturas, sin embargo, surgen algunas preguntas al respecto: ¿Cuál es el quechua que se emplea —y se difunde— en esta actividad? ¿En qué medida se corresponde con el hablado por los verdaderos usuarios de esta lengua? En vista de que generalmente los medios suponen el empleo de un estándar, ¿es posible atribuir a la variedad periodística radial quechua un estatus de estándar lingüístico?

En este trabajo revisamos la relación que existe entre la variedad lingüística quechua empleada en medios radiales de tipo periodístico y el concepto de

2 Cfr. como ejemplos <https://www.youtube.com/watch?v=Jy8eOUngwnc>, <https://www.youtube.com/watch?v=cw5BUMVHxgw>

estándar lingüístico en su concepción general.³ Para lograr este cometido, revisamos en primera instancia el concepto de estándar y las nociones que supone, luego consideramos la posibilidad de aplicar este concepto a la comunidad quechua hablante y a la tarea periodística radial en esta lengua. Cabe precisar que en esta tarea asumimos una perspectiva sociohistórica y cultural; salvo referencias concretas, no realizamos un análisis lingüístico, puesto que una tarea así excedería este espacio.

Los resultados muestran que, por las nociones y parámetros que supone, especialmente dada la fuerte asociación de lengua y la literatura escrita, en la actualidad el concepto estándar no es susceptible de ser aplicado a la variedad radial quechua, así como tampoco a la comunidad quechua hablante en general, puesto que esta lengua ha sufrido procesos históricos diferentes a casos como el español y el inglés, por ejemplo. Sin embargo, a partir de la incorporación de la escritura y el discurso quechuas en ambientes académicos, y de la difusión de programas formales de periodismo en esta lengua, cabe la posibilidad de considerar la emergencia de un estándar en esta lengua, más bien en términos de prestigio social y no tanto lingüísticos. Por su parte, el modelo discursivo empleado en esta actividad presenta muchas semejanzas con el patrón general de modelos discursivos occidentales, pero especialmente con una fuerte base en el español, la lengua de contacto.

2. Procesos de estandarización lingüística

La noción del estándar lingüístico es generalmente asociada a diferentes aspectos socioculturales e históricos y usualmente implica la evaluación positiva de una variante lingüística en relación a otras. Así se constata en la entrada para *standard* en el diccionario contemporáneo de Oxford: “Applied to that variety of a spoken or written language of a country or other linguistic area which is generally considered the most correct and acceptable form, as Standard English, American, etc.” (Oxford English Dictionary 1989, online).⁴ Esta evaluación viene usualmente sustentada en nociones de autoridad y prestigio en la lengua: “There are important concepts involved in both these uses of the term ‘standard’ since across both definitions the ‘standard’ involves questions of

3 No obstante esta restricción, la descripción y la caracterización aquí realizadas se pueden aplicar también a los noticieros quechuas en televisión por las similitudes con casos que estos presentan.

4 Citado en Locher & Strässler (2008, 1).

authority, commonality and evaluation” (Crowley, 2003: 78). Esta autoridad por su parte encuentra su referente principal en:

Educated speech —by definition the language of education— naturally tends to be given the additional prestige of government agencies, the learned profession, the political parties, the press, the law court and the pulpit —any institution which must attempt to address itself to a public beyond the smallest dialectal community. ... By reason of the fact that educated English is thus accorded implicit social and political sanctions, it comes to be referred to as Standard English. (Quirk et al. 1972: 16)⁵

En este contexto, el componente más importante de un estándar lingüístico se encuentra en la literatura, tanto que muchas veces ambos términos son entendidos como sinónimos (Crowley, 2003).

La discusión sobre el tema, sin embargo, se remonta a mucho antes. Aunque ya se registran testimonios de ella en la época latina, se dice que el primero en asumir de manera teórica los procesos de variación lingüística y divergencia como fenómenos constitutivos del desarrollo de una lengua fue Dante Alighieri en su *Tratado de la lengua vulgar* durante la Edad Media⁶. Dante consideraba normales los cambios en la lengua, aunque manifestaba actitudes negativas hacia los resultados finales: “Dante no se detiene en su reconocimiento de la variación sino que lo concibe como no deseable y proyecta un programa para impedir o encauzar el cambio donde aparecen ideas normativas y estandarizantes” (Zimmerman, 2008: 192 - 193). Para Zimmerman (2008), a partir de este momento, la historia del cambio lingüístico se presenta como una puja constante entre dos tendencias: los desarrollos locales constantes, producto de las nuevas necesidades comunicativas no planificadas sistemáticamente, contra los intentos de impedir estos cambios a través de medidas normativizantes.⁷

Para finales de la Edad Media, gracias a los cambios socio históricos, la noción de identidad nacional se vincula a la lengua. Así sucede con Nebrija, por ejemplo, para quien la estabilidad y homogeneidad ayudará a “engrandecer

5 Quirk, Randolph, Sidney Greenbaum, Geoffrey Leech and Jan Svartvik (1972): A Grammar of Contemporary English . Harlow: Longman. Citado en Locher & Strässler, 2008:6)

6 Zimmerman (2008).

7 Zimmermann, (2008: 187-188).

las cosas de nuestra nación”⁸ y promueve en consecuencia la idea de lograr este cometido mediante una intervención. Algo similar ocurría también con el francés, donde, como en otros casos, los referentes ideales continúan siendo las lenguas grecolatinas; Du Bellay (1549), por ejemplo, tras nivelar el francés como “...no [] tan pobre como muchos lo estiman”, recomienda ampliarla “por medio de la imitación de los antiguos autores griegos y romanos”⁹. Así, ya se manifestaba los inicios del fenómeno de estandarización que se fortalecerán y asumirán carácter institucional con la creación posterior de Academias e instituciones similares, partidarias de institucionalizar una determinada norma.¹⁰ Esta tendencia normativizadora, orientada permanentemente hacia un referente, se va a mantener hasta bien entrado el siglo XX, aunque asumiendo diferentes modalidades para cada caso particular de lengua.

Los factores que se consideran importantes en el proceso de estandarización que sigue una lengua son diversos. Así, por ejemplo, la estandarización del afrikaans, una lengua germánica hablada en Sudáfrica, ha sido posible mediante la oficialización, la formalización y codificación gramatical y la promoción de instituciones como el sistema educativo, la administración política, la Iglesia, entre otros.¹¹ Además este proceso implica aspectos lingüísticos (selección y codificación del corpus), así como las funciones comunicativas sociales (determinación del estatus); adicionalmente, se suele acompañar con prácticas discursivas que destacan la uniformidad y corrección del lenguaje, la primacía de la escritura y la noción de uso nacional legítimo de la lengua (Deumert, 2004: 2). Desde el variacionismo, la estandarización implica la elección de una variante como parte de una norma; esta tarea, además, exige de las autoridades reguladoras, como las instituciones académicas, la participación de los hablantes que ajustan o enfatizan las diferencias entre ellos, y, una vez elegida la variedad, esta será percibida como normativa, correcta o apropiada. En muchos casos,

8 Nebrija, Antonio de (1492: 100): “Gramática de la lengua castellana”. Edición crítica de Antonio Quilis. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica/ Instituto de Cooperación Iberoamericana [1992]. Citado en Zimmermann (2008: 196).

9 Joaquin Du Bellay (1549) : « Défense et Illustration de la langue française ». Citado en Kristeva (1988 : 148).

10 Zimmerman (2008:196).

11 Deumert (2004: 1).

son las regularidades las que acaban convirtiéndose en estándar o la norma (Hechter y Opp, 2001).¹²

Más recientemente, en este proceso se observa una mayor tendencia por promover un pluricentrismo lingüístico,¹³ tal como ocurre con el francés, ya que se concibe la posibilidad de que al interior de una lengua pueden surgir diversas variedades estándares¹⁴. La situación del español no es diferente;¹⁵ debido a la amplia extensión geográfica que abarca: “el estándar español actual es multilateral y configura un modelo regido por un principio de coherencia o complementariedad (...) y no de dominio de un dialecto sobre otros¹⁶. En el caso específico de esta lengua, incluso existe “un cuestionamiento o rechazo (...) de la aceptación de la variedad estándar propuesta por la RAE como única y como modelo para todos” (Zimmerman, 2008: 200). Para esta lengua queda el problema de, una vez asumida la necesidad seguir un modelo de habla o un referente central, establecer los mismos límites de la variedad estándar o normativa a la que se aspiraba:

La sociolingüística y la sociología del lenguaje aplicadas al español (...) no disponen aún de la obra de conjunto sobre las variedades regionales y sociales de nuestra lengua —y sobre la manera como los hablantes perciben esas variedades— que permita hacer apreciaciones certeras sobre qué se entiende exactamente por español estándar y cuáles son los rasgos y procesos que engloba y que lo definen¹⁷.

Los estudios de variación sincrónica y diacrónica han dado cuenta de la complejidad de los fenómenos de cambio, así como de la falta de homogeneidad que afecta a los diferentes niveles lingüísticos y en los espacios geográficos. Se evidencia cada vez más que las descripciones con que se cuenta de los

12 Hechter, M. y Opp, K.-D. (2001). "Introduction". En M. Hechter y K.-D. Opp (Eds.), *Social Norms* (pp. xi–xx). New York: Sage. Citado en Deumert, 2004: 6).

13 Zimmerman (2008: 196).

14 Erfurt (2008).

15 En adelante haremos constante referencia al español por constuir el referente más cercano para el tema que tratamos, el cual además, como lo veremos más tarde, se constituye en el referente directo para el quechua radial.

16 Demonte (2003: 10).

17 Demonte (2003:9).

fenómenos de uso, cambio y variación de la lengua no son completas y, debido a su complejidad, presentan dificultades en su cometido. Como consecuencia, la misma definición de *estándar* incorpora cada vez más elementos y, aún así, no parece tener aplicación general y, más que definirla, la tarea parece consistir en adecuarla para cada situación particular.¹⁸

De las consideraciones anteriores, para nuestro objetivo importa destacar la presencia de algunos constantes y que, a su vez, parecen determinantes en el proceso de estandarización de una lengua:

- Actitud o preferencia explícita por una variedad (intentos institucionales por impedir cambios divergentes)
- Prestigio social
- Literatura (variedad escrita)
- Historia y nacionalismo
- Instituciones sociales
- Medios de comunicación

La importancia atribuida a cada uno de estos factores puede variar según los autores, pero parece haber consenso amplio en considerar el factor de prestigio como uno de los más predominantes en el proceso de estandarización: “En la tradición europea, el “estándar” necesariamente ocupa una posición de prestigio con respecto a otros dialectos, de los cuales llega a distinguirse no solo por su forma sino por el valor social que lo otorgan sus hablantes”.¹⁹

3. El estándar en la lengua quechua

El concepto estándar, de acuerdo con los factores que señalamos arriba y por las nociones que implican, no parece tener lugar para su aplicación en la comunidad andina quechua hablante, principalmente porque, como afirma Joseph (2008): “El concepto mismo de la lengua estándar es específicamente de origen europeo de modo que cualquier intento de aplicarlo a otros contextos

¹⁸ Así podemos constatar por ejemplo en las definiciones de Dubois (1973), Lewandowsky (1982) y Pascual y Prieto de los Mozos (1998) que nos ofrece Demonte (2003, 7-8) o incluso en la de Zimmerman (2008, 199).

¹⁹ Howard, 2007:65.

implica necesariamente el bagaje cultural de la historia europea: por ejemplo la asociación de la lengua estándar con jerarquía social y con ciertos tipos de institución hegemónica”.²⁰

Si consideramos los factores habitualmente considerados importantes en el proceso de estandarización de una lengua y la relacionamos con el quechua, la situación muestra particularidades importantes:

- En relación a la preferencia por alguna variedad del quechua, no se sabe de estudios que den cuenta de preferencias por parte de los hablantes por alguna variedad en particular, y, por consiguiente, no se sabe de un modelo lingüístico digno de imitación, por el cual las comunidades indígenas tengan preferencia; estas, ya lo indicamos antes, se hallan distribuidas en poblaciones rurales dispersas.

Hay alguna discusión con el objeto de determinar la variante quechua más prestigiosa de esta lengua, y continuamente se ha hecho referencia a la variedad de la región de Cuzco, sobre todo por razones históricas. Estas discusiones, sin embargo, se tornan subjetivas y usualmente participan en ella personas que generalmente no tienen el quechua como lengua habitual y no la emplean por tanto en su vida diaria; quienes toman la palabra en estos asuntos suelen llevar propuestas cuyos criterios tienen gran parecido con los aplicados a la lengua española; es el caso del criterio histórico, por ejemplo.

- Respecto a la literatura escrita por parte de hablantes con lengua materna quechua, esta tarea se encuentra en sus inicios, generalmente promovidos por proyectos particulares, y tiene que ver mayormente con su empleo en el sistema educativo a partir de los inicios de la década del noventa²¹. Si bien existe cierta literatura que se ha desarrollado anteriormente desde la Colonia, que consiste principalmente en diccionarios, gramáticas, manuales de aprendizaje, confesionarios y algunas obras literarias contemporáneas, se trata de obras compuestas

20 Joseph, John E. (1989): “Eloquence and power: the rise of languages standards and standard languages”. Londres, Frances Pinter. Citado en Howard (2007: 64).

21 Esta tarea parece desarrollarse con resultados positivos. Así lo confirma Howard (2007: 63): “La literacidad quechua está difundiéndose cada vez más entre diversos grupos sociales, desde mestizos bilingües hasta indígenas predominantemente quechua hablantes, pasando por indígenas bilingües”.

por bilingües cuyos modelos de composición y elaboración tienen base en el español.

- El concepto de prestigio social, cuyo empleo denota la coexistencia de grupos o estratos sociales contrastantes, tampoco parece aplicarse a la comunidad quechua, por localizarse esta en un medio geográfico disperso y mayormente rural. La categorización social de este grupo parece requerir de modelos diferentes.
- El aspecto histórico se encuentra en los inicios de su reconstrucción. Si bien existen documentos e información que datan desde los inicios de la Colonia, estos han sido elaborados mayormente en español por parte de hablantes bilingües y generalmente desde un punto de vista externo a la comunidad quechua.
- La identidad, por su parte, está viviendo un proceso de consolidación, gracias a los cambios sociopolíticos ocurridos en Bolivia; para llevar adelante estos cambios, ha sido de crucial importancia la participación de la comunidad indígena.
- El concepto nacionalismo, tan importante para el concepto estándar en ámbitos europeos, no parece tener cabida en el quechua, puesto que la comunidad quechua hablante constituye un grupo entre varios de que componen la sociedad boliviana, y además su extensión alcanza hasta diferentes países de la región andina.

La configuración sociocultural actual de la comunidad quechua hablante sugiere que esta lengua no parece haber desarrollado estos factores a la manera de las lenguas europeas o, al menos, parece haber ocurrido de diferente manera. Bajo esta realidad, consideramos en principio que no es posible hablar de la existencia de una variedad estándar para la lengua quechua, al menos en lo que a Bolivia se refiere.

En este punto, sin embargo, cabe considerar dos aspectos de importancia para el desarrollo de la lengua. Gracias a la incorporación del quechua en el sistema educativo, fruto del proceso de cambio en el sistema educativo y de los cambios sociopolíticos vividos en la última década, se incrementa cada vez más el empleo del quechua en ambientes académicos y educativos así como en la

producción periodística en los diferentes medios de comunicación, como es el caso de los programas radiales por ejemplo, al que volveremos más adelante. Creemos que este hecho, independientemente de las características lingüísticas a las que se recurre, posibilita el empleo de una variedad de habla, formal, elaborada y cuidada, al menos desde la perspectiva de los actores. Esto nos da una pauta para no desechar completamente el concepto de estándar para el quechua. O, visto de otra perspectiva, cabe la posibilidad de que los empleos de la lengua en estos contextos (ambientes de prestigio académico y medios de comunicación) podrían constituirse en pautas iniciales de la formación de una variedad formal o estándar, si es que no está ya desarrollada.

4. Políticas lingüísticas en el quechua boliviano: normativización

En lo que respecta al quechua de Bolivia,²² cuyo contexto sociocultural presenta características muy particulares especialmente porque su población presenta una distribución geográfica dispersa mayormente y rural, que ocupa áreas geográficas poco cohesionadas, el concepto de estándar, según los parámetros anteriormente señalados, en principio no parece tener cabida, ya que la situación es totalmente diferente a la de una lengua europea.

En el ámbito de políticas lingüísticas, para tratar este aspecto aquí se ha recurrido al concepto de *norma*, el que es especialmente empleado en medios educativos, y aplicado sobre los niveles fonológico y léxico. El empleo de este concepto se origina en principios de los noventa, en ocasión de la aplicación de la Reforma Educativa y el Proyecto de Educación Intercultural Bilingüe que promovía la inclusión del quechua y otras lenguas nativas en el sistema educativo formal. En ese entonces, debido a las variedades geográficas del quechua boliviano y a la existencia de varios alfabetos, se buscaba aplicar un único sistema alfabético común que sirviera como base para desarrollar la producción escrita y lectura en el sistema educativo escolar. Las mayores discrepancias se debieron a la grafía de algunos fonemas y sus variantes alofónicas geográficas.²³ Un ámbito particularmente conflictivo fue el del nivel léxico, debido a la existencia de

22 El quechua es una de las 36 lenguas indígenas, además del castellano, que el artículo 5.1 de la Constitución Política reconoce como oficiales en Bolivia (Asamblea Constituyente, 2008). Además, de estas lenguas, es la lengua nativa con el mayor número de hablantes, aproximadamente casi 2.5 millones de personas la hablan a lo largo de la geografía nacional. Para la distribución cuantitativa de los hablantes de lenguas nativas en las diferentes áreas, ver. Albó (2005 I, II y III).

23 Para más datos sobre esta controversia Cfr. Howard (2007: 221-237).

variantes y a la carencia de vocablos para algunos campos semánticos, especialmente el educativo. El principal criterio para determinar el referente normativo, y así resolver tales problemas para ambos niveles lingüísticos, sería el histórico²⁴ con fuertes tendencias hacia el quechua cuzqueño. De esta manera, las convenciones asumidas, el material didáctico de apoyo para la tarea escolar, conocidos como *módulos*,²⁵ así como los planes curriculares provenientes del Ministerio de Educación, aplicaron lo que se ha venido en llamar *el alfabeto quechua normativo*. En la actualidad, estas acciones de normativización tienen aplicación en el sistema educativo; especialmente en el escolar y en el secundario, además de algunas instituciones académicas como algunos centros de formación docente y universidades.

Hay que tener en cuenta dos aspectos importantes con respecto a estas tareas de normativización aplicadas. Primero, todas las acciones y procesos que tienen que ver con el manejo de la política lingüística quechua (promoción, difusión, creación de materiales educativos incluso, nos animaríamos a decir, así como el proceso de creación y desarrollo de la reforma educativa) han estado a cargo de hablantes bilingües, y, en el mayor de los casos, personas con uso predominante del español y, en muchos casos, con códigos sociales y culturales ajenos a los de aquellos que tienen esta lengua como lengua habitual y diaria de comunicación, quienes mayormente residen en comunidades indígenas rurales. El mismo proyecto de la reforma educativa y los materiales educativos que de ella proceden han sido elaborados en centros institucionales donde poco o casi nada se habla de esta lengua; esto aún ocurre en la actualidad con las tareas de dirección educativa administrativa²⁶ de las regiones que abarcan la lengua quechua.

24 El criterio histórico es bastante familiar en estos casos, también ha sido el fundamento principal para solucionar diferencias ortográficas que ha aplicado la Real Academia Española, las referencias al latín y al griego, en este caso.

25 Los Módulos son textos educativos de apoyo en lenguas indígenas y en español elaborados por la Reforma Educativa. Corresponden a cada año escolar de primero hasta el 8° nivel de primaria. Se aplicaron desde 1994 y corresponden a cuatro grandes áreas: Lenguaje (*Quillkamana*, en la versión quechua) y comunicación, Matemática (*Khipukamana*, en la versión quechua), Ciencias de la vida, Conocimiento práctico y Creatividad. Este material pedagógico estaba destinado a profesores y alumnos y sirvió de guía para realizar actividades según el contexto socio cultural de cada medio (Siles, 2001: 26).

26 Estos datos proceden de nuestra participación en 1991 en una institución editorial, durante una licitación para elaborar textos educativos en lenguas indígenas; y entre el año 2005 y 2006, en una consultaría externa para el Ministerio de Educación de Bolivia en la realización de un Diagnóstico de unidades educativas para niños preescolares en regiones de habla quechua.

Un dato importante que se debe mencionar a este respecto tiene que ver con los niveles lingüísticos que se suelen tratar. Las acciones de normativización han sido tratadas casi exclusivamente a nivel de la escritura, la cual guarda gran vínculo con el nivel fonológico, y, en menor medida, se trata asuntos de morfología y léxico; sin embargo, en contextos de normativización poco se sabe sobre los criterios de rección respecto a los morfemas y su relación con la sintaxis, de sus combinaciones, así como de las construcciones y combinaciones sintácticas o de los mecanismos de conjunción, por ejemplo.

5. Variedad lingüística radial

Para discutir las particularidades de una variedad radial, revisamos como ejemplo la situación de los medios de comunicación radial en español, un caso concreto y cercano al tema que tratamos.

En principio, Dubois (1973) confirma la creencia del empleo en radio de una variedad estándar cuando define este término y añade: “Se trata generalmente de la lengua escrita y propia de las relaciones oficiales. La difunden la escuela y los medios de comunicación”. En el ambiente periodístico, igualmente parece tenerse conciencia de este hecho, e incluso se puede decir que, en muchos casos, se asume la tarea de adoptar “la lengua normativa (o estándar o lengua correcta o lengua de prestigio) (...) [como parte de] la labor profesional de los comunicadores” (Aguilar: 122). Con estas ideas, no es extraño que, por ejemplo, el último seminario internacional de lengua y periodismo se haya llamado *Los periodistas, maestros del español*²⁷; aunque, este título parece algo exagerado, precisamente por las conclusiones de este congreso, entre ellas, la constatación de la influencia cada vez menor de los medios en el lenguaje²⁸.

A pesar de la “buena intención”²⁹ por difundir el español normativo por parte de los medios, así lo constatan por ejemplo los diferentes manuales para periodistas³⁰, no se puede afirmar que tal cosa ocurra en todos los casos. Hay

27 Realizado entre el 1 y 3 de junio en San Millán de la Cogolla.

28 Cfr. Carlos González, Roberto (2010): “La prensa influye cada vez menos en el lenguaje”. En línea: <http://www.elcastellano.org/noticia.php?id=1414>. 25.06.2010.

29 Vázquez: 271.

30 Vázquez (2009:271), tras revisar diferentes manuales de periodismo, concluye: “Los manuales de estilo propio de diferentes medios de comunicación son una prueba de la buena voluntad y del interés que tienen no sólo los profesionales sino los medios en los que trabajan por mejorar y perfeccionar el uso de la lengua”.

quienes consideran precisamente lo contrario. Por ejemplo, César Antonio Molina, exministro de Cultura de España y exdirector del Instituto Cervantes, reconocía: “Los periodistas son los responsables del mal uso del idioma español (...) si la gente habla mal es porque los periodistas utilizamos mal esas palabras”³¹.

Un motivo que bien puede explicar este hecho es la carencia en este medio de referentes precisos de una variedad normativa. La escasa información disponible referida a la variedad lingüística a emplearse forma parte generalmente de manuales de estilo redactados por los mismos periodistas y editados por empresas de comunicación, considerados en el medio periodístico como “las verdaderas guías de uso del español actual”³². La información lingüística que se brinda en estos manuales es general y escasa: “Los manuales de estilo de radio y de televisión tratan aspectos propios de la lengua escrita y esporádicamente mencionan algunos aspectos relacionados con la lengua oral”.³³ Aguilar (2009:141), tras considerar diferentes manuales de estilo, encuentra que la tarea de definir el estándar en la pronunciación “solo se ha acometido en base a enumeración de rasgos muy generales, tomando como criterios de clasificación principales el prestigio y la extensión del fenómeno”.

La situación en cuanto al uso de la lengua y los programas de radio es bastante similar al descrito en el párrafo anterior. Aunque no se sabe de estudios que aseveren totalmente el manejo de una lengua estándar en radio, existe una creencia generalizada, por parte de periodistas y de la sociedad, de que en las emisiones radiales se hace uso de una variedad lingüística estándar, y muchas veces se considera el discurso radial en una especie de modelo cuidado de habla³⁴.

No se ha constatado totalmente el empleo exclusivo de una variedad estándar en radio (Soto Rodríguez, 2002); así como se espera que en radio “el locutor ha de expresarse de la misma forma tanto si está leyendo como si está improvisando (...) [donde se manifieste] una primacía del texto sobre el discurso improvisado que ocasiona un lenguaje verbal subyugado a las formas estéticas del lenguaje

31 Citado en Vázquez (2009:269).

32 Gómez Font, Alberto (1998): “Los libros de estilo de los medios de comunicación en español: necesidad de un acuerdo”. Revista Espéculo. Citado en Sarmiento Gonzales y Vilches Vicancos (2009:27).

33 Alcoba (2009:11).

34 Cfr. Los manuales para radialistas de López Vigil, José Ignacio (2006)

literario”.³⁵ También se piensa de este medio que “es el punto mismo en que contribuyen todo los elementos contaminantes del habla cotidiana, todos los giros vitandos, todas las vulgaridades”.³⁶ Esto último puede explicarse en el hecho de que, en este medio, la lengua constituye un medio y no así el objetivo principal de la actividad radial. Con todo, sin embargo, parece existir cierta unidad lingüística en radio, aunque, más que seguir una norma académica, parece deberse a motivos comerciales.

Sin embargo, cabe realizar distinciones al interior de la actividad radial, y esta distinción está determinada normalmente por la tipología en la programación que se lleva adelante y el tipo de participantes que intervienen. De ellos, los programas periodísticos se encuentran tradicionalmente entre aquellos donde se pone más cuidado y planificación para su emisión; tanto es así que se basa fundamentalmente en la forma escrita:

...remedando innecesariamente la redacción escueta de la prensa de papel (...) También se traslada a la radio el *lead* condensado y la estructura piramidal en el cuerpo de la nota. Permanecen los sufijos y demás anacolutos. Tal es el mimetismo que todavía hoy, en muchos noticieros radiales, se presenta *el diario hablado*, la *columna editorial*, los locutores pasan a la *página internacional* y ponen *punto final* a sus informativos...³⁷

Además de las propiedades lingüísticas, estos programas cuentan con particularidades que la contrastan con otros medios de comunicación, particularidades con propiedades estilísticas: “hablar en la radio o dar una conferencia son situaciones socialmente marcadas como formales y por sí mismas justifican el cambio estilístico”.³⁸

Estas particularidades diferencian una intervención lingüística periodística de cualquier otra, especialmente por parte de los locutores. Uno de estos rasgos particulares es la pronunciación. En ella se puede constatar “una tendencia hacia

35 Balsebré, Armand (1994): “El lenguaje radiofónico”. Ediciones Cátedra, Madrid. Citado en Soto Rodríguez (2001: 82).

36 Ávila, Raúl (1992): “Difusión internacional del español por radio, televisión y prensa: unidad y diversidad en la lengua (DIES_RTP)”. Proyecto de Investigación/ED0306. El Colegio de México. Citado en Soto Rodríguez (2001:81).

37 López Vigil (2006a: 55)

38 Cutillas Espinoza (2003: 20).

un patrón de pronunciación común, que tiende a un habla ortográfica”.³⁹ Los manuales además dedican atención especial a los rasgos prosódicos cuyo punto de referencia constituye el estándar, como la entonación (armonía, melodía), el acento, las pausas, la velocidad de elocución, el ritmo y otros aspectos relacionados con la modulación de la voz con el objeto de evitar la monotonía, falta de cadencia, las discolocaciones acentuales.⁴⁰

6. El quechua en la radio, nuevos espacios funcionales para el uso de la lengua

En la actualidad, la tarea radial en lengua quechua es llevada adelante por emisoras comunitarias y emisoras educativas administradas por La Iglesia católica, agrupadas en la Asociación de Educación Radiofónica de Bolivia (ERBOL)⁴¹. Diferenciadas entre radios locales y regionales, estas emisoras “incorporan, aunque con grandes limitaciones económicas, los planteamientos educativos nacionales, (...) cumplen también la labor de preservar los bienes culturales (...) no solo se ocupan de los problemas cotidianos sino que también transmiten noticias sobre lo ocurrido en la sede del gobierno y en el exterior” (Grebe López, 2001: 16).

La incorporación reciente del quechua en espacios sociales funcionales de índole formal obedece a acciones que forman parte de lo que se ha dado en llamar “... intentos de transformar el sistema educativo nacional, la universalización del derecho de educarse y (...) el rescate de los valores culturales, étnicos, sociales, lingüísticos” (Otondo Pari, 2007: ii). Aunque el rescate y revalorización de valores culturales quechuas siguen siendo motivos válidos para llevar adelante la emisión de programas radiales en esta lengua, esta actividad parece haberse dado en situaciones totalmente diferentes a las del sistema educativo.

La inclusión del quechua en programas radiales parece haberse dado en la década de los 70, con la participación de ERBOL, que propone una nueva forma

39 Hoffman (2008: 335).

40 Machuca (2009).

41 En Bolivia, hasta el año 2003 existían 767 radios, 108 canales de TV, 31 medios impresos entre periódicos, revistas y semanarios. Las radios cuya programación incorpora la lengua quechua forman parte del 30% de los medios de comunicación que pertenecen a pequeños grupos empresariales, a la Iglesia católica y otras iglesias, al Estado, grupos sociales como sindicatos, radialistas comunitarios organismos no gubernamentales y universidades. El restante 70% es controlado por dos grupos oligopólicos grandes, los grupos Garafulic y Canelas, y se dedican principalmente al entretenimiento y a la publicidad gubernamental (Grebe López, 2003).

de hacer radio con la que pretendía la educación del pueblo. Un momento importante parece haberse dado en 1976, cuando se crea la Radio San Gabriel en La Paz, en la que se promueve la participación en la planificación y producción radial de indígenas del altiplano cercanos a esta ciudad.

Esta actividad toma fuerza a fines de la década del 70, cuando esta misma institución promueve la organización de radialistas nativos, y, desde 1985, se crean las radios comunitarias (Beltrán, 2005). Entre 1997 y 2003, con el apoyo de la Universidad Católica Boliviana, se lleva adelante el Programa Nacional de Formación Universitaria en Comunicación “Voces Unidas” para radialistas de las emisoras no comerciales, que permitirá a muchos radialistas nativos acceder a una formación académica profesional (Beltrán, 2005). La administración y financiamiento de estas radios se da bajo modalidades diferentes; los casos más difíciles son los de las radios comunitarias, las cuales generalmente subsisten gracias a aportes económicos de los comunarios;⁴² incluso hay casos de actividad agrícola comunal cuyas ganancias de la venta están destinadas a sostener la emisora, como sucede en la actualidad con la radio Chivalaki, por ejemplo (López 2001).

Respecto al nivel de profesionalización de los locutores en estas emisoras, Grebe López (2001: 17) nos proporciona un dato: “Los programas de radios regionales son mejor elaborados y por tanto tienen mejor calidad discursiva, frente a las producciones de las radios locales donde los locutores son en su mayoría empíricos”⁴³.

Con todo, salvo algunos casos excepciones, debido a la situación diglósica acentuada en Bolivia, la emisión de programas radiales quechuas queda generalmente restringida a horarios reducidos y normalmente ocupan las franjas

42 Cfr. Calsin Zapana (2008) y Grebe López (2007).

43 Un ejemplo de este tipo de formación empírica lo encontramos en el testimonio de Canaviri S. (2001). En ella, la autora da cuenta de los diferentes oficios que desempeñó luego de emigrar de una zona rural de La Paz. Tras una ocupación como trabajadora doméstica, empezó a trabajar como personal de apoyo en la recepción de avisos y comunicados en una radio, luego como operadora máster en la emisión de programas en vivo, posteriormente poniendo la voz y colaborando en grabaciones de cuentos aymaras, luego pasando a integrar el equipo de productores de programas; más tarde llegó al departamento de noticias, realizando entrevistas, redactando noticias, para finalmente desenvolverse como locutora de noticias en aymara de la Radio San Gabriel. Aunque el ejemplo tiene que ver con el aymara, la situación sociolingüística del quechua es bastante similar, además en algunas regiones ambas lenguas conviven.

extremas de los horarios de programación, entre las 4:00 hasta las 7:00 y entre las 18:00 hasta el cierre⁴⁴.

7. Variedad lingüística del periodismo radial quechua

Para determinar la variedad lingüística que se emplea en el periodismo radial quechua⁴⁵, vale la pena remontarse a la época de los inicios de la misma actividad radial en esta lengua⁴⁶. Como ya se indicó, la realización de programas quechuas se inicia en la década de los 70, hasta ese momento, no se contaba con antecedentes discursivos radiales en el contexto boliviano; se puede decir que existía ausencia de una tradición discursiva histórica (Kabatek, 2005), en el ambiente radial para la sociedad quechua.

Ante la ausencia de una tradición discursiva en el campo radial, la realización radial en aquella época parece haberse tomado de un referente totalmente ajeno a la lengua, aunque con permanente presencia en el medio social, para dar inicio a esta actividad. En otras palabras, si bien no se contaba con una tradición radial en lengua quechua, sí había una, aunque en diferente lengua, en el medio social de convivencia. Las emisiones radiales en español se habían iniciado mucho antes, en la década de los años veinte⁴⁷, y hasta la década de los setenta ya se había desarrollado bastante. Las formas de trabajo radial, los esquemas de organización en la programación, los formatos de producción y las modalidades de locución radial para ese momento ya estaban bastante consolidados. Deducimos que este tuvo que constituir el modelo directo para la realización de una locución radial en lengua quechua.

En zonas de habla quechua, el contacto con el español ha sido siempre dinámico y permanente. En el medio radial, la situación de contacto lingüístico no tendría

44 Cfr. los programas y horarios de ejecución que ofrecen las principales radios que incluyen programación quechua en sus emisiones: Radio Aclo de Potosí (<http://aclo.radioteca.net/leer.php/4129675>), Radio Cepja de Cochabamba (<http://www.cepja.org>) Radio Aclo de Sucre (http://www.aclo.org.bo/?q=sucre_am), Radio Pío XII de Siglo siglo XX (<http://www.radiopio12.org/articulo.php?p=1175&more=1&c=1>), y Radio Pío XII de Oruro (<http://www.radiopio12.org/articulo.php?p=533&more=1&c=1>).

45 Este tipo de programas formaría parte de lo que López Vigil (2006b: 17) considera género periodístico, dentro del cual se considera los formatos: el periodismo informativo, el periodismo de opinión y el periodismo interpretativo e investigativo.

46 Recordemos que la modalidad escrita en el sistema educativo en esta lengua se incorpora oficialmente casi una década más tarde del inicio de los programas radiales periodísticos.

47 <http://estructurabolivia.wordpress.com/2006/06/04/radio/> consulta en 07.7.2010.

por qué haber sido diferente, recordemos que las emisiones quechuas nacen en espacios de programación marginales de las mismas emisoras con programación producida en español, incluso hay casos en los que una misma persona, además de conducir programas radiales en español, podía conducirlos en quechua.

Por tanto, los modelos radiales de referencia han tenido que ser los emitidos en español durante ese momento. Ya hemos mencionado que estos programas, especialmente tratándose de programas informativos, básicamente consistían en lecturas de noticias escritas⁴⁸ e incluso estaban organizados según el esquema establecido por la prensa escrita.

Estos mismos modelos de producción y realización son los que encontramos en la actualidad en programas radiales periodísticos quechuas, puede que como consecuencia de un desarrollo independiente logrado hasta el momento, o como producto de un contacto y convivencia permanente con programas en español de los que aún toman elementos.⁴⁹ Como consecuencia, también los noticieros en quechua toman la lectura como elemento indispensable para la realización de los programas periodísticos⁵⁰ y, por ejemplo, la presentación del contenido informativo también sigue el esquema organizativo que tienen sus pares en español. Tal es el caso del noticiero quechua *K'uychi*, programa dedicado a la nación quechua emitido a través de una red de emisoras quechua a las 19:00 horas, que inicia con titulares cortos de noticias y con un fondo musical dinámico, de la misma manera que lo hacen los noticieros en español.

Hay otros aspectos presentes en programas periodísticos que también parecen proceder de un modelo de radio en español como la pronunciación —de la que ya se dijo tiende a un habla ortográfica— y los rasgos prosódicos como

48 López Vigil (2006a: 69-79) nos proporciona una idea de la formalidad y la seriedad al momento de conducir un programa informativo: “Desde los inicios de la radiodifusión, prevaleció el tono sobrio, casi solemne. Los locutores de la BBC tenían obligación de leer las noticias con traje de etiqueta. Dicho formalismo buscaba transmitir una sensación de autoridad ante el oyente (...)”. Se trata de leer noticias que no suenen a leídas.

49 Por decirlo de otra manera, en la actualidad no tenemos noticia de la existencia de alguna guía de estilo para periodismo radial quechua, por ejemplo.

50 Por ahora, no tenemos información de que las lecturas realizadas sean de textos escritos en quechua. Por el tiempo que lleva realizar traducciones escritas, nos inclinamos a pensar que tal hecho no sucede y que más bien se trata de lecturas en quechua (traducciones en el momento) de noticias en español provenientes de agencias informativas.

entonación (armonía, melodía), acento, pausas, velocidad de elocución, ritmo y aspectos relacionados con la modulación de la voz.

Finalmente queda el aspecto lingüístico. Al respecto, primeramente hay que indicar que los conductores encargados de conducir programas informativos radiales en lengua quechua son hablantes bilingües de español, y, en el mayor de los casos, con uso predominante de esta lengua. Muchos de ellos cuentan incluso con formación académica de al menos 3 años, y, dado el contexto boliviano, se trata de una formación impartida en español.

Por otro lado, el mismo discurso del género radial parece demandar el empleo de recursos lingüísticos que permitan un tratamiento informativo eficaz y que a menudo se manifiesta en el empleo de estrategias discursivas como la argumentación, reformulación y organización informativa. En estos aspectos se observa mucha semejanza con el discurso formal, por así decirlo, occidental. El empleo de determinados marcadores discursivos en radio parece darse como consecuencia del desarrollo de mecanismos de tipo retórico, propios del habla formal. En el discurso radial quechua también se observa estos mecanismos y, a semejanza de programas en español, también emplea marcadores discursivos provenientes de esta misma lengua como *por favor*, *por ejemplo*, *por otra parte*, *así que*, *sobre todo*, *a través de*, *por lo tanto* o de conjunciones como *porque*, *si*, *sino*, *entonces*, *bueno*, *incluso*, *luego*, *igualmente*⁵¹. En el nivel léxico, por el contrario, parece tenerse conciencia del origen de los distintos términos, y se incorporan términos de exclusivo uso radial y algo desconocidos para los quechua hablantes como *pachi* 'gracias', *allin p'unchay* 'buen día', *allín paqarin* 'buen día', *ñak'ariy* 'difícil', *chhiqa* 'lugar, lado'.⁵² Se observa una tendencia por el empleo de determinadas construcciones conjuntivas y marcas discursivas en espacios radiales formales como entrevistas, programas de discusión política o noticias. Sin embargo, estas construcciones no siempre coinciden con las empleadas por hablantes que tienen el quechua como lengua de comunicación diaria o con las indicaciones proporcionadas por los manuales y gramáticas de esta lengua; más aún, algunos tienen claramente origen español. Un caso particularmente notable que afecta a la morfosintaxis del sistema verbal es la

51 Estos ejemplos se incluyen solo con valor ilustrativo, no constituyen la lista completa de los fenómenos encontrados en la investigación.

52 Cfr. Soto Rodríguez (2002, 2013).

tendencia en el periodismo radial por construcciones perifrásticas verbales formadas con *kay* ‘ser’ y el progresivo *-spa*, cuyo empleo parece haberse extendido a todo el sistema temporal verbal (Soto Rodríguez, 2018).

Por los elementos considerados en esta sección, el quechua radial, particularmente el que corresponde a programas de periodismo, se presenta claramente como un género con fuerte semejanza al discurso formal radial occidental en varios niveles; o, si se prefiere, se presenta como una especie de variedad formal nueva en la comunidad quechua, pero también desde otra perspectiva, como muy ajena al nativo hablante.

A pesar de que este género al parecer va ganando consolidación, gracias a la mayor difusión de noticieros quechuas y favorecido por las redes de comunicación radial, aún no se tiene datos sobre la percepción, actitudes y grado de comprensibilidad de este nuevo discurso por parte de quechua hablantes indígenas, especialmente de aquellos que tienen esta lengua como lengua madre y de uso cotidiano. Sin embargo, Albó (1974) nos da una pauta al respecto cuando informa de un sondeo realizado a jóvenes alfabetizados de Coripata en el que los oyentes entendían a medias o incluso al revés las emisiones radiales en aymara y quechua, y atribuye esta dificultad al estilo empleado en radio, ya que los locutores no eran indígenas⁵³.

En síntesis, el quechua radial periodístico en muchos aspectos no concuerda con la gramática de esta lengua en su configuración estructural sistemática; no obstante, forma ya parte de una actividad asociada a una entidad social pública de prestigio. Como indicamos arriba, así como ocurre con el quechua empleado en espacios académicos, la inclusión del quechua en espacios periodísticos radiales puede representar en sí misma una manera de conferir estatus de prestigio a esta lengua. Así, hay una buena probabilidad de considerar la emergencia de una variedad discursiva estándar en esta lengua, aunque el fundamento básico para este carácter estándar lo constituyan criterios estrictamente sociales.

53 Optar por una variedad formal, con base en el español, puede producir efectos hasta contraproducentes en hablantes nativos quechuas. Howard (2007: 110) nos proporciona un ejemplo de la comunidad de Cañar de Ecuador en el que “Un ingeniero forestal indígena se dirigió a un grupo de campesinos quechuahablantes en su lengua, con el rechazo público (...) Durante la exposición del forestal le dijeron que no entendían y que hablara en castellano, pero luego fuimos a almorzar al comedor y todos hablaban en quichua (...) Y él también, por supuesto”.

8. Conclusiones

La revisión del concepto de estándar nos ha permitido ver que no existe una definición unánime del concepto, sin embargo, se puede establecer los parámetros que la determinan, el más importante de ellos tiene que ver con el prestigio social. Estos parámetros no siempre son susceptibles de aplicarse a todas las sociedades por la realidad sociocultural distinta en la que viven, como es el caso de la comunidad quechua. En esta comunidad, en términos de política lingüística se prefiere el concepto de normativización.

La variedad lingüística del quechua empleado en programas radiales informativos parece formar parte del empleo del quechua en nuevos espacios funcionales de tipo formal y prestigioso, junto con el empleo del quechua en ambientes académicos, favorecido por la incorporación de la escritura; pero el modelo directo es la actividad radial desarrollada en español, del que toma rasgos que particularizan un género discursivo radial de tipo periodístico. A pesar de presentar muchos elementos ajenos a esta lengua, junto con el discurso académico, el hecho de formar parte de instituciones de prestigio constituye un factor importante para el desarrollo de una posible variedad estándar, aunque las pautas discursivas no provienen precisamente de la cultura y comunidad quechua indígena.

Bibliografía

Albó, Xavier (1974): *Idiomas, escuelas y radios en Bolivia*. Cuadernos de investigación 3. Centro de Investigación y Promoción del Campesinado – CIPCA, La Paz. Manuscrito.

Aguilar, Lourdes (2009): “Pronunciación y estándar en los medios”. En Alcoba, S. (coord.), Ramón Sarmiento, José Manuel Pérez Tornero et al.: *Lengua, comunicación y libro de estilo*. Edición digital: <http://dfe.uab.es/dfeblog/salcoba/files/2009/07/libro-estilo.pdf>. Consulta en 28.6.2010. pp. 122-145.

Asamblea Constituyente Bolivia (2008): *Nueva Constitución Política del Estado*. Congreso Nacional de Bolivia. En línea: <http://www.presidencia.gob.bo/download/constitucion.pdf>. Consulta en 15.6.2010

Beltrán, Luis Ramiro (2005): “La radio del pueblo en Bolivia: Acceso, Diálogo y Participación”. En *La conférence Jornadas sobre el Derecho de los Pobres a la Información y la Educación, Santa Fe, 16 y 17 de mayo de 2005-05-16*. En línea, consulta en 25.6.2010: http://www.grer.fr/upload/articles_en_ligne/La_conference_La_radio_du_peuple_en_Bolivie_acces_dialogue_et_participation__en_Espagnol.pdf

Calsín Zapana, Porfirio H. (2008): “Radios rurales en los pueblos quechuas y aymaras. Un medio comunitario de comunicación para el desarrollo rural”. En *Aymara Quechua “AQ” Revista intercultural*. Centro de Preservación de la Cultura y la Literatura Aymara Quechua – CEPCLA. Año XII, N° 14. Puno. pp. 24-26.

Canaviri S., Teresa (2001): “Experiencia de trabajo en comunicación aymara”. En Ronald y Utta von Gleich (Comps.): *Democratizar la palabra, las lenguas indígenas en los medios de comunicación de Bolivia*. La Paz: Universität Hamburg, Goethe Institut, Universidad Católica Boliviana. pp. 20-25.

Crowley, Tony (2003): *Standard english and the politics of language*. Palgrave: McMillan.

Cutillas Espinosa, Juan Antonio (2003): “Variación estilística en los medios de comunicación: una aproximación contrastiva a la teoría del diseño de la audiencia”. *Tonos Revista electrónica de estudios filológicos*. <http://www.>

um.es/tonosdigital/znum5/estudios/E-AUDIENCIACutillas.htm. Consulta en 28.6.2010.

Demonte, Violeta (2003): "La esquivia norma del español. sus fusiones y relaciones con la variación y el estándar". *Simposio Variación e Prescripción Instituto da Lingua galega / Universidade de Santiago de Compostela 13 de noviembre de 2003*. http://www.uam.es/personal_pdi/filoyletras/vdemonte/norma.pdf Consulta en 20.6.2010.

Deumert, Ana (2004): *Language Standardization and Language Change. The dynamics of Cape Dutch*. John Benjamins Publishing Company Amsterdam / Philadelphia.

Dubois, J. et al. (1973): *Diccionario de lingüística*. Madrid: Alianza (1986).

Erfurt, Jürgen (2008) : "Le français du XXe siècle. Variétés linguistiques et processus de standardisation". En Jürgen Erfurt y Gabriele Budach (Eds.): *Standardisation et éstandardisation. Estandarización y desestandarización. Le français et l'espagnol au XXe siècle. El francés y el español en el siglo XX*. pp 13-35.

Garcés Velázquez, F. (2005): *De la Voz al Papel. La escritura quechua del periódico Conosur Ñawpaqman*. Plural Editores / CENDA.

Grebe López, Ronald: "De las emisoras sindicales a las radios comunitarias en Bolivia". En línea: <http://www.radioteca.net/capacitacion.php?pagina=5&id=140>. Consulta en 18.6.2010

Grebe López, Ronald (2001a): "El uso de lenguas originarias en los medios de comunicación en Bolivia". En Ronald y Utta von Gleich (Comps.): *Democratizar la palabra, las lenguas indígenas en los medios de comunicación de Bolivia*. La Paz: Universität Hamburg, Goethe Institut, Universidad Católica Boliviana. pp. 13-19.

Guzmán, S. (2006): "Lo que a mí me gusta es que no me escucha la gente del campo nomás". *Potencialidades educativas de la programación radial quechua en la ciudad de Cochabamba*. Universidad Mayor de San Simón, PROEIB Andes, Cochabamba. (Tesis de maestría).

Hofmann, Sabine (2008): “Espacios mediáticos y procesos de estandarización: Los medios audiovisuales en América Latina”. En Jürgen Erfurt y Gabriele Budach (Eds.): *Standardisation et déstandardisation. Estandarización y desestandarización. Le français et l'espagnol au XXe siècle. El francés y el español en el siglo XX*. Lang, Frankfurt am Main, pp. 209-223.

Howard, Rosaleen (2007): *Por los linderos de la lengua. Ideologías lingüísticas en los andes*. IEP, IFEA, PUCP. Serie: Lengua y sociedad, 26. Lima.

Machuca, María J. (2009): “Locución y prosodia en los medios de comunicación oral”. En Alcoba, S. (coord.), Ramón Sarmiento, José Manuel Pérez Tornero et al.: *Lengua, comunicación y libro de estilo*. Edición digital: <http://dfe.uab.es/dfeblog/salcoba/files/2009/07/libro-estilo.pdf>. pp. 107-121. Consulta en 28.6.2010

Lewandowski, T. (ed.) (1973): *Diccionario de lingüística*. Madrid, Cátedra, 1982.

Locher & Strässler (2008) “Introduction: Standards and norms”, En Miriam Locher, A & Strässler, J (Eds.) (2008): *Standards and norms in the english language*. Mouton de Gruyter Berlin · New York.

López Vigil, José Ignacio (2006a): *Manual urgente para radialistas apasionadas y apasionados. Tomo II*. Ministerio de Comunicación e Información. Caracas-Venezuela.

López Vigil, José Ignacio (2006b): *Manual urgente para radialistas apasionadas y apasionados. Tomo III*. Ministerio de Comunicación e Información. Caracas-Venezuela.

Otondo Pary, Edna Consuelo (2007): *Bilingüismo y lenguaje infantil quechua en dos wawa wasis en la Provincia Nor Cinti, Departamento de Chuquisaca*. Universidad Mayor de San Simón, PROEIB – ANDES. Tesis. Cochabamba.

Pascual, José Antonio y Prieto de los Mozos, Emilio (1998) “Sobre el estándar y la norma”. En C. Kent y M. D. de la Calle: *Visiones salmantinas (1898/1998)*, Salamanca: Universidad de Salamanca / Ohio Wesleyan University, 1998, pp. 63-95

Sarmiento González, Ramón y Vilches Vivancos, Fernando (2009): “Entidades públicas y libros de estilo”. En Alcoba, et al.: *Lengua, comunicación y libro*

de estilo. Edición digital: <http://dfe.uab.es/dfeblog/salcoba/files/2009/07/libro-estilo.pdf>. pp. 24-42. Consulta en 28.6.2010.

Sichra, Inge (2008): "Cultura escrita quechua en Bolivia: contradicción en los tiempos de poder". <http://bvirtual.proeibandes.org/bvirtual/inge/1.pdf> [24.5.2016].

SilesVeliz, Olga (2001): *Uso de los módulos quechuas en las unidades educativas de Pie de gallo y Candelaria (Colomi-Cochabamba)*, Universidad Mayor de San Simón, Programa de formación en educación intercultural bilingüe para los países andinos (PROEIB Andes).

Soto Rodríguez, Mario (2001): "El lenguaje de la radio como estándar lingüístico". En *Lexi-Lexe*, Revista del Instituto Boliviano de Lexicografía y otros Estudios Lingüísticos, La Paz, n.º 2, pp. 79-84.

Soto Rodríguez, Mario: (2002): *Interferencia del castellano en el quechua radial del norte de Potosí: el uso de conectores*. Universidad Mayor de San Andrés, Tesis. La Paz.

Soto Rodríguez, Mario (2013): *Gramática bilingüe en interacción: expresar causa en el quechua y español bolivianos*. Freiburg i. Br.: NIHIN/HPSL

Soto Rodríguez, Mario (2016): *Nuevos ámbitos, nuevas construcciones en el quechua de Bolivia: analitización verbal con gerundio en medios de prensa*. (En preparación).

Vázquez Allegue, Jaime (2009): "La 'maldición' de los periodistas: el uso del lenguaje en la prensa española". En Montoro del Arco, Esteban Tomás (ed.): *El español del siglo XXI. Actas de las XIV Jornadas sobre la lengua española y su enseñanza*. Universidad de Granada. pp. 269- 283.

Zimmerman, klaus (2008): "La invención de la norma y del estándar para limitar la variación lingüística y su cuestionamiento actual en términos de pluricentrismo". En Jürgen Erfurt y Gabriele Budach (Eds.): *Standardisation et déstandardisation. Estandarización y desestandarización. Le français et l'espagnol au XXe siècle. El francés y el español en el siglo XX*. Lang, Frankfurt am Main, pp. 187-207.

LA HISTORIA DE LA LENGUA GUARAYU¹

Swintha Danielsen²

Cómo citar: Danielsen, S. (2018). La historia de la lengua guarayu. *Página y Signos: Revista de Lingüística y Literatura*, 14, 39-58. <https://doi.org/10.5281/zenodo.10204493>

RESUMEN

El guarayu es una de las lenguas indígenas de Bolivia, reconocido en el artículo 5 de la Constitución del Estado, y hablado por unas 7000 personas en Santa Cruz. Siendo una lengua tupí-guaraní, es interesante estudiar su relación con las otras lenguas de esta rama. Este artículo resume los conocimientos actuales acerca del guarayu, mostrando las investigaciones recientes de la autora sobre el desarrollo histórico del guarayu, desde una variedad más cercana al guaraní en el siglo XIX hasta su forma actual. Mientras que los datos gramaticales más viejos en Viudes/Lacueva (1841) todavía muestran la variación entre un futuro *-ta* y *-ra*, Hoeller (1932) ya nota que el uso de *-ta* es obsoleto para el guarayu, pero que aún se usa en guaraní. Hoy en día *-ta* solamente sobrevive en lexicalización o en prosa religiosa del guarayu. Asimismo la forma vieja del locativo *pe*, la cual conocemos como *ve* en el guarayu actual, se conserva en el *Ore ru vape* (Nuestro Padre en el cielo), ver Cardús (1916).

Palabras claves: Guarayu, lenguas tupí-guaraní, cambio lingüístico histórico, morfología tupí-guaraní

1 Una primera versión de este artículo fue compuesto para una ponencia de la autora en el I Congreso Internacional de Lingüística Amerindia en la UMSA en La Paz, abril 2017.

2 La autora (swintha@hotmail.com) es experta de las lenguas indígenas de las tierras bajas de Bolivia, sobre todo de lenguas Arawak/Arahuac y Tupí-Guaraní. Para documentar la lengua guarayu, la autora ha tenido el proyecto GIZAC (2014-2017), afiliado con la Universidad de Leipzig, financiado por el programa ELDP de SOAS, Londres. El archivo se encuentra en la dirección: <https://elar.soas.ac.uk/Collection/MPI1032005>. Actualmente está apoyando al ILC-Gwarayu y sobre todo en Urubichá para la conservación de la lengua, la estandarización de reglas ortográficas y el desarrollo de software, como el Teclado Sudamericano e instalaciones para las computadoras.

ABSTRACT

Guarayu is one of the indigenous languages of Bolivia recognized in Article 5 of the Constitution and approximately 7.000 persons in Santa Cruz speak it. Being a Tupi-Guarani language, it is interesting to study its relation to other languages of this branch. This article summarizes the current knowledge about the guarayu language, showing the recent investigations by the author with respect to the historical development of guarayu from a variety that was once closer to Guarani in the 19th century up to its present form. While the oldest data by Viudes/Lacueva (1841) still show the variation between future *-ta* and *-ra*, Hoeller (1932) already notes the use of *-ta* to be obsolete in guarayu, but it is still used in Guarani. Nowadays *-ta* only survives in lexicalization and religious prose in guarayu. Furthermore the old locative form *pe*, which we know as *ve* in guarayu today, is preserved in the *Ore ru ivape* (Our Father in Heaven), see Cardús (1916).

Key words: Guarayu, Tupi-Guarani languages, historical language change, Tupi-Guarani morphology

1. Introducción

La lengua guarayu es una de las lenguas de las tierras bajas de Bolivia, lengua de la familia Tupí-Guaraní —una de las familias lingüísticas más grandes e importantes en Sudamérica³—, y es reconocida en la Constitución del Estado Plurinacional de Bolivia en su artículo 5 (Asamblea Constituyente de Bolivia, 2008).

Aunque actualmente hay 7566 hablantes del guarayu a nivel nacional (INE 2012), sobre todo en las comunidades Urubichá, Yaguarú, Salvatierra y Cururú, pertenecientes al Municipio de Urubichá y en la Provincia Guarayos del departamento de Santa Cruz, esta lengua también está en peligro de ser reemplazada por el castellano. Afortunadamente se hablaba guarayu en varias misiones franciscanas de la zona, por eso existen datos relativamente viejos sobre esta lengua, que inician la documentación de la historia de la lengua guarayu. Los datos antiguos, generalmente anotados por sacerdotes —en nuestro caso ya no por jesuitas sino franciscanos— comienzan después de la expulsión de jesuitas (1767). Los padres que llegaron a Guarayos para trabajar en las misiones franciscanas ya tenían en su equipaje un libro importante que les influyó mucho: el *Arte de la lengua guaraní* del Padre Montoya (1993 [1640]), una descripción gramatical muy detallada, escrita en forma similar a la gramática de los jesuitas con base en la tradición del latín (ver Dietrich, 1995). De esta época hay que tener en cuenta dos aspectos importantes: uno, los pueblos guaraní-hablantes se desplazaron por una zona larga, pero mantenían contacto entre ellos, lo que resultó en dialectos diferentes de una sola lengua guaraní (Chamorro, c.p.), y al mismo tiempo tuvo el efecto de convergencia dialectal; segundo, los sacerdotes no diferenciaban entre dialectos de una sola lengua guaraní y lenguas relacionadas de la familia lingüística tupí-guaraní. Este último hecho nos complica la evaluación de los datos antiguos, porque no sabemos si concluyeron hechos del guaraní a otra lengua o si observaban bien.

3 La familia Tupí-Guaraní es el tronco más grande de la familia Tupí. Lenguas tupí-guaraní; las encontramos en gran parte de Sudamérica —así como lenguas Arawak/Arahuac, la otra familia lingüística más importante. Cristóbal Colón se encontró primero con pueblos que hablaban una lengua Arawak en las islas del Caribe, y en la colonización de lo que hoy es Brasil, los conquistadores se confrontaron con los Tupinambá, los cuales hablaban una lengua tupí-guaraní antigua que hoy ya no existe. Los europeos se llevaron traductores tupinambá a varios lugares, y les servían bien en zonas donde la gente hablaba una lengua tupí-guaraní, entonces en grandes partes de la Amazonía.

Este artículo se propone analizar los datos históricos; en el caso del guarayu, se observa su evolución con respecto a la semejanza con el guaraní en el siglo XIX y su alejamiento del mismo en la actualidad. No solamente agradecemos los datos antiguos que permiten la presente comparación, sino también al proyecto GIZAC por el apoyo y la iniciativa en la investigación de la lengua guarayu en Bolivia por la autora y sus colegas.⁴

En la sección siguiente (§2), se da la sinopsis de las descripciones gramaticales sobre el guarayu, y, en la §3, se resume la metodología del presente estudio. En §4, se da algunos ejemplos de los cambios del guarayu en la historia, y en §5 se resume las observaciones de comparación con el guaraní y su proto-lengua.

2. Estudios gramaticales del guarayu

En esta sección resumo las publicaciones sobre el guarayu e introduzco las abreviaturas que se van a emplear en este artículo para la referencia en el texto. La gramática más antigua del guarayu supuestamente fue escrita por el Padre Francisco Lacueva quien estuvo en la primera época de la fundación de las misiones franciscanas, llegando a Guarayos en 1823 (Cors, [1875], en Mendoza, 1957: p. 133; García Jordán, 2006, p. 93). Según las fuentes (Cors, [1875], en Mendoza, 1957), Lacueva escribió una gramática y un vocabulario, pero sus documentos no parecen haber sobrevivido en originales. El padre José Cors y el padre Manuel Viudes (o Viudez) llegaron a Guarayos en 1840 y usaron los textos de Lacueva como base para sus estudios (ver Mendoza, 1957, p. 101, notas del editor). Así Viudes tomó la descripción de la gramática del guarayu que había producido Lacueva con base en el *Arte de la lengua guaraní* de Montoya (1993 [1640]). En 2015, Wolf Dietrich encontró este documento en el Archivo General de la Nación en Buenos Aires, como parte del legajo de Andrés Lamas. La descripción gramatical tiene el título “Arte de la Lengua Guaraya ó Chiriguana: Vademecum de los Misioneros Catequistas de Indios Bárbaros de las Repúblicas Boliviana, Paraguaya y Argentina, Compuesto el año 1841 por el R. P. Fr. Manuel Viudes (franciscano), [...]” (ver Imagen 1). El documento cuenta con 72 páginas escritas a mano por Viudes, e incluye notas en el texto y en los márgenes, de otra persona y del mismo copiadorel. El texto (Viudes/Lacueva 1841, p. 2, 8, 51)

4 El proyecto GIZAC (*Guarayu and the Intermediate Zone between Amazonia and Chaco*), afiliado con la Universidad Leipzig en Alemania, fue financiado por el programa ELDP en la Universidad SOAS de Londres y de la fundación HRELP con el número MDP0299.

hace referencia al diccionario (de Lacueva), pero este no fue encontrado hasta hoy, ni el original, ni ninguna copia. La autora con el profesor Wolf Dietrich, experto de las lenguas tupí-guaraní, transliteraron la obra y están preparando su publicación. La gramática Viudes/Lacuava 1841 se abrevia VL-1841 más abajo en el texto.

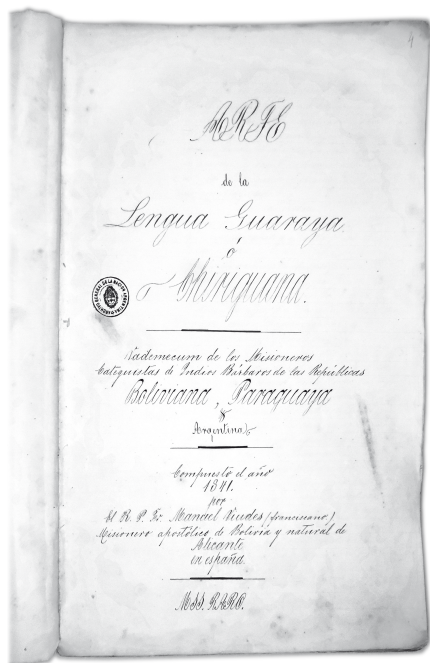


Imagen 1: Tapa de Viudes/Lacuava 1841

Otro copista de esta gramática es el padre Wolfgang Priewasser (alias Wolfgango Priváser, 1903), quien copió otra vez la gramática de Lacueva/Viudes, pero añadió datos individuales y sus conclusiones personales en su obra. El texto tiene 91 páginas con un índice (p. 92). La abreviación de esta obra es PW-1903.⁵

Una gramática de otro estilo y de una calidad magnífica la publicó el padre Alfred Hoeller (1932b) en alemán. Hoeller (1932a) también publicó un diccionario de guarayu y alemán, del cual hay una versión preliminar de guarayu y español (Hoeller, 1929). Estas publicaciones se abrevian HO-1932a, HO-1932b, HO-1929.

En el año 2014 comenzó el proyecto GIZAC (2014–2017) y se propone analizar en primer lugar la lengua guarayu.⁶ En este proyecto se ha grabado datos de

5 En estos días nuestros datos se ampliaron también por oraciones traducidos del Padre Bernadino J. Pesciotti quien pasó por lo menos una década en Guarayos, aproximadamente al mismo tiempo. El libro parece ser una copia de Cardús 1916, aunque un poco actualizado.

6 El equipo del proyecto consiste de Swintha Danielsén (investigadora principal, administradora, directora del proyecto), Julia Bischoffberger (doctoranda de lingüística), Lena Terhart (investigadora comparativa; digitalización de Hoeller; doctoranda sobre lengua paunaka, Bolivia), Lena Sell (asistente estudiantil; digitalización de Hoeller, ahora investiga el tema de flora y fauna comparativa para un doctorado), Federico Villalta (sociólogo, fotógrafo, técnico de sistemas y programas), Marie Lehmann (estudiante con proyecto de revitalización, BA Hispanística), asistentes locales Ruthy Yarita, Alejo y Pedro Yaquirena, Daniel Aegüazu, y varios otros hablantes del guarayu.

la lengua guarayu en sus tres dialectos (de Urubichá, Yaguarú y Ascensión), junto con los asistentes guarayos, se han transcrito los datos en guarayu con traducción al castellano e inglés, y se cataloga los datos para el archivo virtual de ELAR.⁷ También se ha digitalizado el diccionario de Hoeller (1932b, 1929) para ser subido al internet,⁸ y se está preparando los datos de Viudes/Lacueva para la publicación (Dietrich & Danielsen, en preparación).

Para resumir, las etapas históricas principales que fueron representadas en los datos y que este artículo se propone comparar son: Viudes/Lacueva 1841 (VL-1841), Priváser 1903 (PW-1903), Hoeller (HO-1932a, HO-1932b, HO-1929), y los datos actuales recopilados por el proyecto GIZAC (GIZAC-2017)⁹. A veces incluimos los datos de Cardús (1886, 1916) para estados intermedios.

3. Metodología

Para el análisis efectivo de los datos históricos del guarayu, se ha procesado los datos de la manera siguiente:

1. Transliteración: primero los datos manuscritos de VL-1841 fueron transliterados, es decir copiados a un programa de texto en la computadora.¹⁰ En este proceso unificamos las convenciones ortográficas individuales del autor.¹¹ Lo más difícil es la distinción entre *q* y *g*; esta quedó con nosotros. Tomemos el ejemplo de la palabra *Otĩquĩ*

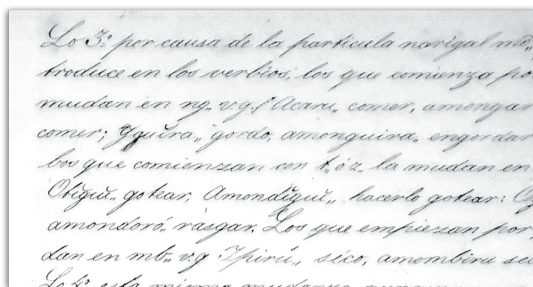


Imagen 2: Parte de Viudes/Lacueva 1841, p. 7

7 El depósito de los datos actuales se encuentra en la siguiente dirección: <https://elar.soas.ac.uk/Collection/MP11032005>. (03/09/2017)

8 <http://matthew.clld.org/dictionaria/contributions/Guarayu> (en preparación, 2.4.2017; responsables Lena Sell y Lena Terhart).

9 En realidad se podrían dividir estos datos de nuevo en diccionarios individuales recopilados por Daniel Aeguazu (en preparación), Celso Armoye (2009), y los diccionarios de otros participantes del proyecto.

10 Por Wolf Dietrich, Swintha Danielsen, Federico Villalta.

11 El autor mismo no siempre usa consistentemente el sistema que él mismo introduce (VL-1841, p. 2-3); por ejemplo, usa la tilde para marcar vocales nasales, en mayor caso pero es (^) o (^); en la transliteración se unificó en la más conocida tilde (por ej. ã). La vocal central ï fue escrita ĩ en su tradición.

‘gotear’; *Amondĩqui* ‘hacer gotear’ (Imagen 2, línea 6). La calidad del documento varía, pero se puede concluir mucho sobre la lengua en este tiempo. Aunque hay varios errores ortográficos en la lengua guarayu —hecho que nos muestra que el copista Viudes no sabía muy bien la lengua en el tiempo de escribir— se puede corregir estos errores por comparación de otros ejemplos en el mismo texto o con base en los conocimientos actuales de la lengua.

2. Digitalización: segundo, los datos de todas las fuentes fueron copiados al programa Toolbox¹² para analizar su morfología y producir diccionarios efectivamente. En este proceso se han copiado las palabras en su forma ortográfica individual, pero, también, en otra línea en la ortografía actual que se usa para el guarayu. En VL-1841, por ejemplo, se escribe la vocal central *ĩ* y su equivalente nasal *ỹ*, lo que en HO-1932a se encuentra como *ì* e *ỹ*; y lo que al final hoy día se escribe *i* e *ĩ* en el guarayu. El ejemplo de la Imagen 2 entonces se adapta como *otĩki*, *amondĩki* para el análisis siguiente.

3. Análisis morfológico: tercero, los datos fueron descompuestos morfológicamente, es decir, cada palabra en sus morfemas. Así se pudo, por ejemplo, analizar las palabras de la Imagen 2 como se muestra en (1):¹³

- (1) Otĩqui; Amondĩqui
 otĩki amondĩki
 o-tĩki a-mo-tĩki
 3-gotear 1 SG-CAUS-gotear
 ‘gotea, yo hago gotear’
 (VL-1841, p. 7)

Todos los lexemas y morfemas dependientes (afijos, cambios morfofonológicos) fueron insertados a un diccionario individual en el mismo programa Toolbox. Así que existe un diccionario por autor con todos los datos necesarios (páginas de ocurrencia, formas del morfema, reglas de composición, remisión a entradas en los otros diccionarios) para la comparación.

¹² Toolbox es un programa gratis desarrollado por el ILV.

¹³ Las glosas lingüísticas son las siguientes: 3 = tercera persona; caus = causativo; compl = completivo; c.p. = contacto personal; dest = destinativo; dub = dubitativo; (EF) = ego femenino; (EM) = ego masculino; (HF) = habla femenina; fut = futuro; hort = hortativo; imp = imperativo; loc = locativo; neg = negativo; obl = oblicuo; pas = participio pasivo; pfv = perfectivo; PRON = pronombre; sg = singular

4. Comparación interna del guarayu entre las épocas: como primer paso comparativo, se comparó las formas de palabras que el guarayu usa en varias épocas para observar cambios dentro de la misma lengua.

5. Comparación externa con el guaraní y la proto-lengua: para la comparación general, se ha tomado los datos sobre el desarrollo de las lenguas tupí-guaraní, como por ejemplo Jensen (1998), Schleicher (1998), Rodrigues & Cabral (2002, p. 329), y las publicaciones de Dietrich sobre el complejo guaraní en Bolivia, para llegar a conclusiones de las observaciones. En el estado actual, solamente voy a mencionar algunos hechos generales, basándome en mis conocimientos de trabajos anteriores y en el trabajo de Crowhurst (2000). Sin ninguna duda, este estudio se va a ampliar y elaborar en la investigación futura.

Los resultados de todas comparaciones fueron resumidos en la Tabla 1, en la última sección.

4. Observaciones en el guarayu antiguo

La comparación de los datos antiguos con el guarayu de hoy (2017) resulta en algunas variaciones que vamos a clasificar en esta sección. Las variaciones entre lenguaje antiguo y actual pueden diferenciarse en fonética o cambios de sonidos, morfología y uso de morfemas, lexicología y semántica, sintaxis o construcciones, y pragmática o contexto social —como por ejemplo habla de hombre y mujer—. Algunas de estas variaciones no son fáciles de detectar con datos manuscritos que no son tan responsables, sobre todo de un autor (Viudes) que no sabía la lengua muy bien todavía. Así que algunos temas solamente se pueden tocar superficialmente o con una idea intuitiva.

Dos cambios fonológicos en el guarayu tuvieron efectos considerables en la morfofonología y pasaron en tiempos diferentes; un cambio de menor importancia se puede incluir aquí también, el tercer proceso en la lista de abajo (para ver detalles, Tabla 1 al final del artículo resume todos los procesos):

- $p > v$
- $ir > r\ddot{i}$
- $[h] > ? / \emptyset$

Observamos el cambio de la consonante *p* a *v* mayormente en el locativo *-pe* > *ve*. Además son afectados el interrogativo *paa/po* > *vo* y la partícula epistémica *repo* > *revo* ‘creo’, ‘quizás’. No se ha cambiado la *p* en el léxico (las excepciones son posibles) y la mayoría de los morfemas gramaticales también mantienen la *p*: *upe* ‘DAT/OBL’, *rupi* ‘por’, *puri* ‘COM’. Tomamos el caso del locativo. El locativo *-pe* aparece en tres formas en los datos más antiguos (VL-1841): *-pe*, *-me*, *-ve*. VL-1841 (p. 12) advierte que la forma de *p* “con narigales [nasales] es *me*”, pero ejemplos de *-ve* también se encuentran, como en la palabra que parece lexicalizada *Arbuterbe* [arivíterve] (VL-1841, p. 67) ‘a mediodía (lit. en la mitad del día)’. Lo interesante es que HO-1932b todavía anota la variación del locativo como “be, pe, ve, (me)” (p. 145), aunque en la mayoría de sus ejemplos ya lo estandarizó como *ve*. El autor muestra que en la terminología religiosa se mantiene *-pe* más tiempo, por ejemplo como en (4) (comparen también la Imagen 3 en §5). Lo mismo ocurre en los datos actuales que 1, se entiende todavía *-pe* en la terminología religiosa; en 2, se encuentra *-pe* en formas lexicalizadas, como por ejemplo *pípe* ‘en’, y todas las formas compuestas con esta, como *kopípe* ‘hoy’¹⁴, y 3, también hoy hay variación en la pronunciación en contexto nasal, solo que se ha decidido escribir una forma básica *ve*. Pero noten que en VL-1841 todavía las formas hoy lexicalizadas tienen múltiples variaciones: *pípe* ~ *mbípe* ~ *vípe*.

- | | |
|-------------------------------|---|
| (2) a. che pope | b. che pove |
| che po-pe | che po-ve |
| 1SG mano-LOC | 1SG mano-LOC |
| ‘en mi mano’ (VL-1841, p. 12) | ‘en mi mano’ (HO-1932a, p. 191) ¹⁵ |
-
- | | | |
|--------------------------------|-----------------------|------------------|
| (3) a. cherëtape, retäme | b. nde rentame | c. che retäme |
| che-rëta-pe, retä-me | nde rëta-me | che retä-me |
| 1SG-casa-LOC casa-LOC | 1SG casa-LOC | 1SG casa-LOC |
| ‘en mi casa, en la casa de...’ | ‘en tu casa’ | ‘en mi casa’ |
| (VL-1841, p. 65, p. 49) | (Cardús 1886, p. 310) | (PW-1903, p. 86) |

14 Estas formas ya fueron compuestas en la proto-lengua, ver *pipé PTG ‘en’ (Jensen, 1998, p. 514).

15 No se va a anotar GIZAC-2017 si no es diferente de la fuente más actual en la comparación. Para tener un resumen de todas las formas en las épocas diferentes, ver Tabla 1.

- d. *che rentäve*
che rentä-ve
 1sg casa-loc
 ‘en mi casa’ (HO-1932b, p. 145)
- e. *che rëtä ve*
che rëtä ve
 1sg casa loc
 ‘en mi casa’ (GIZAC-2017)¹⁶
- (4) a. *ĩvape*
ĩva-pe
 cielo-loc
 ‘al cielo’ (VL-1841, p. 65)
- b. *ĩvape*
ĩva-pe
 cielo-loc
 ‘al cielo’ (Cardús 1886, 310)
- c. *ĩva ve*
ĩva ve
 cielo loc
 ‘al cielo’ (GIZAC-2017)
- (HO-1932b, p. 145)

Observamos entonces que el cambio de *-pe* > *ve* se muestra con un estado de mucha variación primero, la que determina el medioambiente (nasal, clase de vocal posiblemente), la cual existe todavía a principios del siglo XX. Luego se estandarizó la forma *ve*, que posiblemente es pronunciada relativamente nasal en un ámbito nasal hoy en día.

Además, se cambió el pronombre de foco de agente *epe* > *eve* ‘2SG.A>1.P’; y este cambio ya se anotó en HO-1932b. Es posible que la forma fue analizada como derivada del locativo (caso oblicuo) *pe* por los hablantes, sobre todo por su similitud a *peve* ‘allá’ (en VL-1841 ya *pepe* ~ *peve*).

La partícula interrogativa es una clítica que se pospone al elemento de referencia, y en los datos históricos se anota primero como *paa* (*pa’a*) o un sufijo *-pa* o *-po* (VL-1841), luego se puede ya ver variación en el sonido oclusivo de la forma *po* ~ *pa* ~ *bo* en Cardús (1886, p. 310). Hoeller da la cantidad más grande de variaciones de esta partícula: *pä* ~ *po* ~ *bo* ~ *vo* ~ *mo* (HO-1932b, p. 142). En los datos actuales se conoce la partícula interrogativa solamente como *vo*.

La metátesis de la sílaba final *ĩr* > *ri* es el proceso más reciente, ya que no se anota en HO-1932a todavía. Este cambio afectó mucho el léxico, y además el sufijo *-pĩr* > *-pĩri* ‘PAS’. Los ejemplos del léxico los encontramos, en una gran parte, entre la terminología de parentesco, ver (5), pero también en el vocabulario básico y otro, ver (6). Para más transparencia, no se presenta la primera línea con las varias escrituras, porque hay muchas convenciones diferentes para escribir la vocal *ĩ* (ver en §3).

¹⁶ En las reglas actuales del guarayu se propone escribir el locativo como partícula separada. Esta convención ya es usada.

- (5) a. *membîr, reindîr, kivrî* b. *membri, reindri, kivri*
 hijo hermana hermano hijo hermana hermano
 ‘hijo (ef), hermana (em), hermano (ef)’ hijo (ef), ...’
 (VL-1841, HO-1932a)¹⁷ (GIZAC-2017)
- (6) a. *yukîr, ipotîr, mbichîr* b. *yukri, ipotri, mbichri*
 sal flor asado sal flor asado
 ‘sal, flor, asado’ (HO-1932a) ‘sal, flor, asado’ (GIZAC-2017)

El sufijo para derivar un participio pasivo se cambió de *-pir* a *-pri*, después de que Hoeller describió el guarayu. Su consonante puede cambiar en una nasal a *-mbîr* > *-mbri*. Con una palabra muy común que parece contener este morfema *-pir* originalmente o es reanalizado así, encontramos un estado intermedio con dos sílabas, comparen (7):¹⁸

- (7) a. *ikatupîr, ikatupîri/ikatupîre* b. *ikatupiri* c. *ikatupri*
 ‘bueno’ (VL-1841) PW-1903, HO-1932a GIZAC-2017

El cambio del sufijo es obvio y no hay variación hoy, y en Hoeller no se documenta la variación de la forma vieja. Entonces, se da solamente un ejemplo en (8) para este cambio, pero se puede transferir a varios en las mismas fuentes:

- (8) a. *saisupîr* b. *saisupri*
saisu-pîr *saisu-pri*
 querer-PAS querer-PAS
 amable’ (VL-1841, p. 36, HO-1932a, p. 183) ‘amable’ (GIZAC-2017)

Es interesante anotar que la posposición *pîri/puri* ‘con/donde’ no se ha reducido a simplemente **pri*.

Otro cambio fonológico es menos seguro, y su documentación es más problemática: parece que el guarayu antes o por una temporada usaba la fricativa *j* [h], pero hoy en día no encontramos este sonido más que en interjecciones, como el afirmativo *jëjë* ‘sí (HF)’. Tomando en cuenta que en la fuente más antigua se lee que “[f]altan en esta lengua las letras *f, j, l, ll, rr* dobladas, *s, v* consonante y *x*” (VL-1841, p. 1), parece un poco dudoso que lo que anotó Hoeller sea

¹⁷ No siempre se da la página de la fuente si son numerosas ocurrencias.

¹⁸ Lo mismo observamos con *amombîri* < *amombri* ‘lejos’.

cierto: “h casi no se escucha, como en huhu, la flecha, huhuba, una caña. Se escucha en por ej. hẽẽ, sí (solo usado por la mujer).” (HO-1932b, p. 1, traducción propia). Sin embargo, en VL-1841 varía el pronombre para tercera persona entre *hae* y *ae*; la primera es también la forma del guaraní, pero en Cardús (1886) y PW-1903 solo aparece en una forma: *ae*. En HO-1932a encontramos unos 12 ejemplos de palabras con esta fricativa inicial, los cuales hoy en día o tienen una consonante *s*, una glotal o cero, como por ejemplo la palabra que menciona Hoeller (9), la flecha, y es con este ejemplo que sí encontramos también un ejemplo parecido en Cardús (1886). La dificultad además es el uso general de la *h* para escribir la glotal en español y no la fricativa, así como aún lo explicita PW-1903 (p. 3). Como Hoeller era hablante alemán, y el alemán conoce la *h*, sabemos que él sí se refiere definitivamente a [h].

- | | | |
|-----------------------|-------------------------------|-------------------------------|
| (9) a. <i>huhu</i> | b. <i>huhu, ruhu, suhu</i> | c. <i>u’u, ru’u, su’u</i> |
| ‘flecha’ | flecha, flecha de, su flecha’ | flecha, flecha de, su flecha’ |
| (Cardús 1886, p. 310) | (HO-1932a, p. 85) | (GIZAC-2017) |

La partícula interrogativa *jumä* > *uma* ‘¿cuál?’ sí parece haber tenido esta fricativa *j* [h] antiguamente (VL-1841, p. 18) y hasta en tiempos de Hoeller (HO-1932a, p. 86), y se ha perdido este sonido en el presente.

El análisis de la morfología depende de varios factores y solamente recién está comenzando con el guarayu. Para resultados más exactos e interesantes, hay que evaluar el uso de todos los morfemas que aparecen en los datos históricos de cada época, y sobre todo, también del viejo y actual guaraní. Una observación general es que el guarayu ha cambiado por tendencia de una lengua relativamente aglutinante a una lengua más aislante. Eso se muestra en el hecho de que muchos sufijos se han reemplazado por partículas independientes. Esta observación puede ser despistada por las convenciones ortográficas, y es por eso que necesitamos una evaluación más profunda todavía antes de la publicación.

La observación específica que quiero presentar aquí en más detalle parece incluir un cambio de sonido, lo cual no podemos explicar muy bien todavía. Se trata del cambio del morfema para marcar el futuro:

- *-ta* > *-ra*

El cambio de la consonante antiguamente *t* (VL-1841) a actualmente *r*, por el momento, no podemos confirmarlo para lexemas, pero es posible que ahí se derive más de la variación de las raíces liadas con el patrón *r-s-t* inicial en guarayu (hablando de la primera consonante). El posible ejemplo de (10) necesita más investigación:

- (10) a. *titi* b. *riri*
'temblar' (VL-1841, p. 6; PW-1903, p. 4) 'temblar' (HO-1932a, p. 224)

En (11) – (13) se observan los efectos al guarayu actual que tuvo el cambio del morfema de futuro *-ta* > *-ra*, y el futuro negativo *-chita* > *chira*:

- (11) a. *asota, asora*
a-so-ta, a-so-ra
1SG-ir-FUT 1SG-ir-FUT
‘iré, iré’ (VL-1841, p. 24)
- b. *asepiata, asepiara*
a-sepia-ta a-sepia-ra
1SG-ver-FUT 1SG-ver-FUT
‘veré, veré’ (HO-1932a, p. 232)
- c. *asora, asepiara*
a-so-ra a-sepia-ra
1SG-ir-FUT 1SG-ver-FUT
iré, veré’ (GIZAC-2017)

En las fuentes más antiguas ya coexisten dos sufijos para marcar el futuro, *-ta* y *-ra*, pero el sufijo *-ta* en VL-1841 y PW-1903 es más común, y *-ra* es una variación. Sin embargo, Cardús 1886 (p. 310) en su breve lista de palabras anota formas con *-ra*. Hoeller (HO-1932a/HO-1932b) explicita la preferencia de *-ra* y afirma que *-ta* es “casi obsoleta y no se usa ya en lo cotidiano, pero sigue siendo aún comprensible” (HO-1932b, p. 25, traducción propia). Hoy no se conoce el sufijo *-ta* como marcador productivo de futuro, pero en oraciones que fueron ya compuestas en tiempos antiguos se comprenderá la forma con *-ta* (ver en §5). En el futuro negativo, el guarayu usa la forma aumentada *chira* actualmente, y antiguamente *-chita*.¹⁹ Aquí ya no encontramos dos formas competitivas en HO-1932b.

- (12) a. *ndereporavikichita*
nd-ere-poraviki-chita
 NEG-2SG-trabajar-FUT.NEG
 ‘no vas a trabajar’ (VL-1841, p. 24)
- b. *ndaikwaichita*
nd-a-ikwa-i-chita
 NEG-1SG-saber-NEG-FUT.NEG
 ‘no voy a saber’ (PW-1903, p. 20)

19 La decisión de escribir esta partícula aparte está relacionada con la vocal *-i* del afijo complejo de negación (*nd-* ... *-i*) como marcador de los límites de palabras y es solamente una convención ortográfica.

- | | |
|--|--|
| (13) a. <i>ndasoichira</i>
<i>nd-a-so-i-chira</i>
NEG-1SG-ir-NEG-FUT.NEG
‘no voy a ir’ (HO-1932a, p. 216) | b. <i>ndosoi chira</i>
<i>nd-a-so-i chira</i>
NEG-1SG-ir-NEG FUT.NEG
‘no voy a ir’ (GIZAC-2017) |
|--|--|

Lo que nos complica el análisis en este caso es la coexistencia de un sufijo nasal *-rã* que se interpreta como un futuro incierto o ‘destinativo (DEST)’, según Dietrich (1986) y Gustafson (2014, p. 339) para el guaraní, o también ver en Hoeller (1932b, p. 138) para el guarayu. Este sufijo es preferiblemente añadido a sustantivos o en interrogación. Se puede entonces suponer la coexistencia de tres sufijos en el guarayu antiguo, dos formas *-ta* y *-ra* para marcar el futuro (inmediato), y un sufijo *-rã* para marcar el destinativo; este último mayormente encontrado con sustantivos. O se supone en realidad dos formas *-ta* oral para el futuro y *-rã* nasal para el destinativo —como en el guaraní actual—, con una posible convergencia por partes en una sola consonante *r* para *-ra* y *-rã* en la lengua actual.²⁰ Lo que nos dificulta entender este proceso es 1, que seguramente la nasalidad no fue transcrita consistentemente en las notas antiguas, y 2, que la nasalidad puede haber resultado en casos por armonía nasal (Dietrich, c.p.). Por el momento prefiero el primer análisis con tres morfemas competitivos, eso es decir hasta que tenga más evidencia.²¹

Entre los cambios morfológicos del guarayu desde su primera descripción hasta ahora, observamos también la pérdida de otros morfemas o su productividad, o su existencia ya no productiva sino lexicalizada. Hoeller (1932a) anota de varias formas que son obsoletas, poco usadas, casi ya no usadas. Sin embargo, hay que tener cuidado aquí, porque vemos que algunos de estos morfemas todavía no se han perdido ahora, casi cien años después, y algunas formas tal vez aun “revivieron”. Hoeller identifica por ejemplo el sufijo *-ne* para el futuro como obsoleto (HO-1932a, p. 146). Este sufijo todavía existe hoy, como un sufijo de hortativo. Su uso actual y su función en los datos antiguos falta evaluar en

20 Agradezco aquí también a la hablante y estudiante de filología, Benedicta Armoey, por sus comentarios sobre que posiblemente los dos sufijos de futuro *-ta* y *-ra* tenían una connotación diferente y no se trataba de una variación fonológica sino semántica originalmente. Parece que el segundo existía en competencia *-rã* ‘DEST’ con lo cual pueden haber confundido los casos de antiguamente *-ra*.

21 Ambos sufijos *-ta* y *-ra* podrían haber derivado de la forma reconstruida **potár*, la cual todavía existe en guarayu actual como lexema *pota* ‘querer’ y sufijo desiderativo *-pota*, al mismo tiempo. Que *-ta* es la forma reducida de **potar* ha sido propuesto por Jensen (1998, p. 536). Mientras tanto, *-rã* se supone derivar de *-*rãm*, un sufijo nominal, llamado “intended function” Jensen, 1998, p. 510).

detalle. El sufijo perfectivo *-mo* (VL-1841) es definido como partícula alternativa de *kute* ‘ya’ en Hoeller (HO-1932a, p. 130; HO-1932b, p. 101), pero ahora no conocemos el sufijo *-mo* para marcar este aspecto. El sufijo se preserva en la partícula *ramo* ‘recién’. Para marcar un perfectivo o terminativo se usa *pa* como partícula o el verbo flexionado de que deriva, por ejemplo *opa* ‘él/lo terminó’.

Entre el vocabulario hay ciertas palabras que hoy son menos usadas. Un ejemplo es la terminología de parentesco que por parte se puede perder a favor de préstamos, por ejemplo porque el guarayu diferencia género de varias dimensiones de una relación, lo cual hoy en día pierde relevancia.²² Así ya Hoeller (HO-1932a, p. 264) anotó que la forma *tutir* ‘tío materno (EF)’ sea poco usada, pero se conoce todavía esta forma en la actualidad. En realidad no podemos verificar eso porque para el uso del léxico actualmente falta hacer un estudio empírico, pero sabemos que se intenta enseñar todavía la forma *tutri* ‘tío materno (EF)’ (ver en CEPIC #1, 2015-2016, 9).

5. Conclusiones

Para concluir quiero resumir los cambios que he observado y descrito en la sección 4 y llevar las observaciones un poco más adelante a conclusiones comparativas entre el guarayu y el guaraní y su proto-lengua (PTG). La Tabla 1 presenta los cambios mencionados aquí con la dimensión cronológica para observar la historia de los cambios, incluyendo algunos ejemplos relevantes. En la tercera columna se presenta una forma propuesta para el proto-tupí-guaraní, con las fuentes numeradas (ver en la bibliografía). En la última columna se da las formas del guaraní (dialecto boliviano, en Ortiz & Caurey, 2011, eds.). Las celdas en gris muestran el momento crítico en que pasó el cambio del elemento descrito en esta línea.

Lo que se ha descrito en la sección precedente fueron en primer lugar cambios fonológicos. Se ha mostrado un caso de lenición: $p > v$, un proceso que también se ha documentado del desarrollo de las lenguas a partir del PTG (Schleicher, 1998, pp. 30-31). Había mucha variación en la pronunciación en los datos más antiguos, sobre todo de ciertos morfemas frecuentes con la consonante *p* inicial.

22 Es interesante observar que también los préstamos muestran una diferencia en el uso por género, por ejemplo, el término vocativo *papa* ‘papá’ es usado exclusivamente por mujeres, mientras que el hombre sigue usando la forma del guarayu cuando le habla directamente a su padre *che ru* ‘mi padre’, forma que también es usada por mujeres, aparte del contexto vocativo.

De las consonantes *t* y *r* no podemos afirmar lo mismo hablando del guarayu antiguo, pero existía una variación de las consonantes *t* y *r* en PTG. Sin embargo, hasta ahora no podemos dar la evidencia para reclamar un caso de lenición en el caso demostrado con los morfemas de futuro *-ta > -ra*. Notamos una variación de las consonantes *r-s-t* en posición inicial de raíces liadas, entonces con una función gramatical en realidad, la cual puede tener orígenes morfofonológicos (comparen Meira & Drude, 2013). Es muy interesante que el guarayu ha cambiado formas que antes tenía en común con el guaraní, solo para divergir cada vez más de su lengua emparentada. El guaraní usa *-ta* para el futuro, y *-pe* para el locativo o caso oblicuo (lo cual también tiene otras formas como *-ve*), como el guarayu antiguamente. En su comparación de las dos lenguas, Crowhurst (2000, pp. 4-5) menciona estos dos morfemas distintivos, entre otros. Otra diferencia es algo que relaciona guarayu más con la proto-lengua —la preservación de una consonante final *r*, como en *tapichar* ‘compañero’ que es *tapicha* en guaraní—. Sin hacerse más semejante al guaraní, el guarayu está perdiendo esta característica de a poco con la metátesis de la sílaba final *-ir*. Así el guarayu tiene menos palabras con la consonante final, por ej. *membri* ‘hijo (EF)’ —el guaraní en este caso perdió la *-r* final ya antes en su historia: *membí*—. La metátesis y el desarrollo del morfema de futuro, al contrario del caso del locativo que es conocido como ya calculado de su proto-lengua, son en cambio innovaciones del guarayu.

El uso de la fricativa *h* por una temporada podría significar que el sonido existía en un estado intermedio del guarayu. En el presente, este sonido es muy común en guaraní, donde resultó de una lenición de la *s*—comparen guarayu *sapo* ‘raíz’ contra *japo* en guaraní—. Tomando en cuenta el hecho de que no se pronuncia la letra *h* en el español que por tal razón se ha empleado para representar la glotal, no sabemos qué importancia tenía realmente una fricativa [h] en el guarayu. Es también posible que es solamente la aspiración que aparece en ciertos contextos, como en interjecciones y en preguntas, sin que se concluya necesariamente un fonema *h*.

La diferenciación entre habla de mujer y de hombre, la cual se expresa por gran parte en la terminología de parentesco,²³ se está posiblemente reduciendo, debido a la sociedad moderna, entre otros factores.

Para poder decir más sobre la productividad de la morfología, sintaxis, y de la lexicología, tenemos que seguir analizando los datos. Espero que haya mostrado que es un estudio fructífero todavía. Entre otros, hay que comparar no solamente el viejo guarayu con el guarayu actual, sino también incluir el estudio dialectal, de que no hemos hablado aquí —la diferenciación del guarayu en sus variedades dialectales (Ascensión/Yotaú, Urubichá/Salvatierra, Yaguarú/Cururú).

Para entender si un cambio ya es calculado de la proto-lengua se compara por una parte con las propuestas del proto-tupí-guaraní (PTG), y por otra parte con una lengua que representa otro camino de cambios a partir de la misma proto-lengua, y de que tenemos igualmente datos históricos —entonces el viejo guaraní y el guaraní boliviano actual aquí— con estos datos. Es cierto que el guarayu ya ha sido una lengua muy distinta en su forma más antigua que fue documentada, por ejemplo por la palatalización realizada (*avachi* en guarayu, *avati* en guaraní), el marcar de la tercera persona reflexiva con un morfema especial en guarayu, su manera de marcar la negación, por la productividad de raíces posicionales en los verbos, y otros. Crowhurst (2000, p. 6) resume:

Es claro que el guaraní y el guarayu son idiomas relacionados como por ejemplo el holandés y el alemán. Tienen muchas estructuras lingüísticas y muchas raíces (o lexemas) en común. Pero, a pesar de las muchas semejanzas entre el guaraní y el guarayu, el sistema gramático que emplea el guaraní es diferente en algunos aspectos importantes del sistema que emplea el guarayu.

Lo que sí sabemos es que los hablantes entienden los textos de comienzos del siglo XX, que aparecen en Hoeller o los catecismos viejos (como en Cardús 1916, ver Imagen 3), pero los reconocen como un lenguaje de los ancianos que les parece “más elegante” (Benedicta Armoye, c.p.). A pesar de eso, se está traduciendo las oraciones al habla actual (comparen Imagen 4).²⁴

23 Para precisar, en el parentesco se diferencia entre habla por género (lo que dice la mujer o el hombre) y el ego por género, lo cual es de donde parte la referencia de un término, por ejemplo puede decir un hombre *imembri* ‘su hijo/a (EF)’, pero el ego del hijo o la hija es una mujer (a que se refiere la posesión “su”). Y la mujer, en cambio puede decir *che tutri ra’ir* ‘el hijo (EM) de mi tío (EF)’.

24 En Guarayos en este momento (septiembre 2017) se está realizando un proyecto de la iglesia católica que tiene

Ore Ru, ibape ereicobae, imboeteipir amo nde rer toiko; tou nde mburuvichaetesa oreu, tayaposa nde remimbotar co ilipe ibape yaposa nongar. Ore rembiu ar yacatundar embou oreu co ar pipe; aeya

- Ore ru ivave ereiko vae, / imboeteipir ramo nde rer toiko: / tou nde mburuvichaetesa oreu, / tayaposa nde remimbotar ko ivive, / ivave yaposa nongar. / Ore rembiu ariyakatundar / embou oreu ko ar pipe; / aeya nde heroi ore yangaipa vae upe, /

Imagen 3: Cardús 1916, p. 1

Imagen 4: La misma oración, Guaraní 2017

Guarayu		PTG	VL-1841	Cardús 1886, 1916	PW-1903	HO-1932a	GIZAC-2017	Guaraní Boliviano
proceso: p > v (algunos)	sistemática	*p ~ *b (f1, 2)	p (v, mb)	p, b, m		v, (p, b, m, mb)	v (mb)	p ~ v ~ mb
	-pe > ve 'Loc/OBL'	*pe (f2)	-pe; -ve/-mbe	-pe; -me	-pe, -be, -ve, -mê	-ve; -pe lexicalizado	ve; -pe lexicalizado	-pe; -ve
	paa, -pa, -po > vo 'o'	*pe/po? (f2)	paa, -pa, -po	-pa, -po	pā, pāā, po, pō, bo, mo	pā, po, bo, vo, mo	-vo	-pa
	repo > revo 'creo, parece'		repo		repo	repo	revo	rovia
proceso: ir > ri	sistemática	*ir	ir	ir	ir	ir	ri	i
	-pir > -pri 'PAS'	*pir (f2)	-pir		-pir	-pir	-pri	
	membir > membri 'hijo (EF)'	*membir (f1)	membir	membir	membir	membir	membri	membri
proceso: [h] > ? / ∅	sistemática	*s (f3)	∅, [h]?	∅, [h]?	∅, ([h])	∅, ([h])	∅	[h]
	ja'e > a'e '3 PRON'	*a?é (f1)	hae, ae	ae	ae	ae	a'e	hae
	huhu > u'u 'flecha'	*u'jib (f1)		huhu	(h)uhu, ūu	huhu	u'u	hu'i
proceso: -ta > -ra 'FUT'	sistemática	*t, *r	t (r)	t (r)	t r	(t) r	r	t
	-ta > -ra 'FUT'	*t-am (f1), *potár (f2)	-ta;		-ta;	(-ta)		-ta
	-rā 'DEST'	*rām (f1), *rām (f2)	-ra? -rā	-ra	(-ra) -rā	-ra -rā	-ra -rā	-rā
pérdida de morfemas	-ne 'IMP/HORT?'	*ne (f1)	FUT		FUT.DUB	obsoleto	usado IMP/HORT	
	-mo 'PFV/COMPL'	*mo (f2)	sufijo	sufijo	sufijo	partícula mo	partícula compuesta con -mo	-mo 'COMPL'

Tabla 1: La demostración de cambios del guarayu a comparación de varias épocas y con el guaraní y proto-tupí-guaraní

por fin la nueva traducción del catecismo al guarayu. Es decir, lo que se observa aquí en §5, se va a presentar de nuevo de manera muy diferente después de la publicación de este catecismo.

Bibliografía²⁵

Aegüazu, D. (en preparación). *Gwarayu ñe'engatusa – Diccionario Guarayu. Ascensión de Guarayos*. Manuscrito.

Armoye, C. (2009) *Informe final (sobre la lengua guarayu)*. Santa Cruz de la Sierra/Urubichá. Manuscrito.

Asamblea Constituyente de Bolivia (2008). *Nueva Constitución Política del Estado. Congreso Nacional*, Octubre 2008. Recuperado de: http://www.justicia.gob.bo/index.php/normas/doc_download/35-nueva-constitucion-politica-del-estado (14.5.2013).

Cardús, J. (1886). *Las Misiones Franciscanas entre los indios de Bolivia: situación del estado de ellas en 1883-1884*. Barcelona: Librería de la Inmaculada Concepción.

Cardús, J. (1916). *Catecismo de la Doctrina Cristiana en Lengua Guaraya*. Segunda edición. Yotaú, Santa Cruz: Imprenta Guaraya. Recuperado de: <http://www.bibvirtual.ucb.edu.bo:8080/etnias/Record/106000453> (1.3.2017).

CEPIG #1. 2015-2015. *Yayembo'e yande ñe'ë rese #1: Consejo Educativo del Pueblo Indígena Guarayu*. Ascensión: ILC-Gw, Instituto de Lengua y Cultura Gwarayu.

Crowhurst, M. (2000). *Informe sobre algunas diferencias lingüísticas que existen entre el guarayu y el guaraní*. Manuscrito.

Dietrich, W. (1986). *El idioma Chiriguano: gramática, textos, vocabulario*. Madrid: Instituto de Cooperación Iberoamericano.

Dietrich, W. (1995). La importancia de los diccionarios guaraníes de Montoya para el estudio comparativo de las lenguas tupí-guaraníes de hoy, *Amerindia* 19/20, (pp. 287-299).

Dietrich, W. & S. Danielsen (en preparación). *La primera gramática del guarayu de Lacueva/Viudes* (título provisional).

García Jordán, P. (2006). "Yo soy libre y no indio: soy guarayu": Para una historia de Guarayos, 1790-1948. Lima: IFEA/ PIEB/ IRD/ TEIAA.

Gustafson, B. (2014). "Guaraní". En: Crevels, M. & P. Muysken (Eds.), *Lenguas de Bolivia, Tomo III: Oriente*, (pp. 307-368) La Paz: Plural editores.

25 Gracias a todos los hablantes del guarayu, no solo por compartir sus conocimientos conmigo sino por preservar su idioma y su cultura en tiempos difíciles para minorías lingüísticas. Espero que muy pronto sean ustedes los que publiquen tal clase de artículos, porque ustedes tienen mucha mejor intuición lingüística para analizar el guarayu.

Hoeller, A. (1929). *Diccionario Guarayu – Castellano*. Manuscrito.

Hoeller, A. (1932a). *Guarayo-Deutsches Wörterbuch*. Primera edición, Guarayos, Bolivia. Hall in Tirol: Verlag der Missionprokura der P.P. Franziskaner.

Hoeller, A. (1932b). *Grammatik der Guarayu-Sprache*. Primera edición, Guarayos, Bolivia. Hall in Tirol: Verlag der Missionprokura der P.P. Franziskaner.

INE: Instituto Nacional de Estadística (2012). Censo de Población y Vivienda. Recuperado en: <http://www.ine.gob.bo> (12/04/2017).

Jensen, C. (1998). "Comparative Tupi-Guarani Morphosyntax". En: Derbyshire, D.C. & G.K. Pullum (Eds.), *Handbook of Amazonian Languages*, Tomo 4, (pp. 487-618). Berlin – NewYork: Mouton de Gruyter. (f2)

Meira, S & S. Drude. (2013). "Sobre a origem histórica dos "prefixos relacionais" das línguas Tupi-Guarani". *Cuadernos de Etnolingüística*, 5 (1), (pp. 1-31). Recuperado de: <http://www.etnolingüística.org/issue:vol5n1> (11/04/2017)

Mendoza L.G. (Ed.) (1957). José Cors, "Apuntes de Guarayos" [1875?]. *Revista del Instituto de Sociología Boliviana*, 5, (pp. 101-165).

Montoya, Antonio Ruiz de (1993 [1640]). *Arte de la lengua guaraní*. Edición facsimilar. Asunción: CEPAG.

Ortiz, E. & E. Caurey (Eds.) (2011). *Diccionario etimológico y etnográfico de la lengua guaraní hablada en Bolivia* (Guaraní-Español). La Plaz: Plural.

Priváser, W. (1903). *Compendio de la Gramática del Idioma Guarayo*. Tarata: Tip. del Colegio de S. José.

Rodrigues, A.D. & Cabral, A.S.A.C. (2002). "Reverendo a classificação interna da família Tupí-Guaraní". Em: Cabral, A.S.A.C. & A.D. Rodrigues (coord.), *Línguas indígenas brasileiras: Fonologia, Gramática e História*, tomo 1. Belém: UFPA, (pp. 327-337).

Schleicher, C.O. (1998). *Comparative and internal reconstruction of the Tupi-Guarani language family*. University of Wisconsin, Madison, Wisconsin, USA (Trabajo fin de doctorado). (f1)

Viudes, M/ F. Lacueva (1841). *Arte de la Lengua Guaraya ó Chiriguana*. Legajo n.º 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.

ANTROPO-SEMIÓTICA DEL MITO DE LA CREACIÓN DE LA LAGUNA ACERO QHUCHA DE VACAS¹

Ruth Jiménez Nina

Cómo citar: Jiménez Nina, R. (2018). Antropo-semiótica del mito de la creación de la laguna Acero Qhucha de Vacas. *Página y Signos: Revista de Lingüística y Literatura*, 14, 59-90. <https://doi.org/10.5281/zenodo.10204627>

RESUMEN

En el presente artículo se analiza antropo-semióticamente el mito de creación de la laguna Acero Qhucha del municipio de Vacas del departamento de Cochabamba. Desde la semiótica de la cultura propuesta por Iuri Lotam, se describe la semiosfera cultural quechua donde se socializa el mito y se identifican los textos (propios de la cultura quechua) y los no-textos, pertenecientes a la cultura occidental, específicamente a la religión católica. Desde la antropología, se emplea el modelo de análisis estructural del mito propuesto por Lévi- Strauss para establecer los mitemas que conforman el mito y determinar los pares de oposición simbólicos. De la combinación de ambas disciplinas se establecen la función social de este mito y los sistemas de creencias y valores que están presentes en su estructura.

Palabras claves: mito, mitemas, semiosfera, texto, no texto, quechua, religión católica

¹ Adaptación de la tesis de grado **Antropo-semiótica de los mitos, ritos, signos y símbolos culturales de la laguna Acero Qhucha del municipio de Vacas** para obtener el título de licenciatura en Lingüística Aplicada a la Enseñanza de Lenguas. Correo electrónico: ruthjn45@gmail.com

ABSTRACT

This article analyses the myth of the creation of the Acero Qhucha Lagoon of the Municipality of Vacas in the Department of Cochabamba from an anthropological and semiotical perspective. Using as a reference the semiotics of culture, proposed by Iuri Lotam, the article describes the Quechua cultural semiosphere, where the myth is socialized, and texts (typical of the Quechua culture) and non-texts (belonging to Western culture, specifically to the Catholic religion) are identified. From an anthropological perspective, the model of structural analysis of the myth, proposed by Levi-Strauss, is used to establish the mythemes that make up the myth and determine pairs of symbolic opposition. The social function of this myth and the systems of beliefs and values present in its structure are established as the outcome of the combination of both disciplines.

Key words: myth, mythemes, semiosphere, text, non-text, quechua, catholic religion.

Introducción

En nuestros tiempos la “letra” pareciera ser el único medio a través del cual se puede acceder al conocimiento, pero ¿cómo se vivía antes del uso de un alfabeto? ¿Cómo se formaron y organizaron las sociedades sin escritura alfabética? Esas sociedades a las que se consideraban primitivas y salvajes garantizaron la transmisión de sus valores, creencias y saberes culturales, hasta donde pudieron, mediante la oralidad.

Decimos hasta donde pudieron porque, al igual que la lengua, la cultura está en constante movimiento y cambio. Actualmente, no se puede hablar de culturas “puras”, y menos en los países que han sido colonizados como el nuestro, porque este proceso trae consigo la imposición de lengua, religión, códigos sociales, valores, saberes, etc. Con el objetivo de evitar una crisis existencial en la interpretación de los nuevos códigos sociales, valores, símbolos, cosmovisión, etc., la cultura inicial recurre a mecanismos de traducción de los elementos externos y los adapta para una convivencia sincrética en la sociedad. Este sincretismo es socializado de generación a generación por medio de mitos, ritos, signos y símbolos, transmitidos oralmente, que norman el comportamiento social, los cuales se impregnan de valores morales y saberes prácticos para el desarrollo de las actividades.

Sin embargo, de un tiempo a esta parte, se ha ido silenciando a los narradores a causa del prestigio de la cultura occidental actual. La imposición de los modelos educativos homogeneizantes, el avasallamiento de la religión en las áreas rurales, la constante migración “del campo a la ciudad” y la sustitución de la lengua indígena por el castellano hace que los mitos salgan de la cotidianidad para desaparecer, porque, para los oyentes de las nuevas generaciones, los mitos solo son “cuentitos de abuelos” que no tienen fundamento.

Lévi – Strauss en *Mito y Significado*, hablando sobre el pensamiento científico y “salvaje” (en estado natural), expresa con pesar: “Creo que hay ciertas cosas que hemos perdido y que deberíamos hacer un esfuerzo por recuperar, ya que no estoy seguro de que, debido al tipo de mundo en que vivimos y al tipo de pensamiento científico a que estamos sujetos, podamos reconquistar tales cosas como si nunca las hubiésemos perdido; pero podemos intentar tomar conciencia de su existencia e importancia” (1999:25). El propósito de esta

investigación es ese, consideramos de suma importancia todo ese conocimiento “salvaje”, ese universo semiótico que significa y simboliza la cultura, el cual no puede perderse, tiene que registrarse, describirse y socializarse como cualquier conocimiento científico.

La presente investigación fue realizada en las comunidades Misuk’ani, Ch’aki Qhucha, Sapilica y Acero Qhucha, que son las cuatro más cercanas a la laguna Acero Qhucha del municipio de Vacas. La importancia de esta laguna, para los pobladores de estas comunidades, es principalmente económica, ya que en ella se llevan a cabo actividades de pesca y, a su alrededor, agricultura; esta es una razón determinante para que las actividades culturales y sociales de estas comunidades giren en torno de ella. Podemos afirmar que la semiosfera cultural quechua de Vacas tiene un valor “sagrado 2”, y que, gracias a su existencia y al espacio social que propicia, todavía se socializan mitos, ritos, signos y símbolos que tienen la función social de transmitir sistemas de creencias, valores y conocimientos del texto quechua y de los no-textos adaptados a esta.

1. Aspectos metodológicos

La presente investigación es de tipo descriptivo y fue abordada desde el paradigma fenomenológico, ya que los procesos de significación de los interpretantes se desarrollan en contextos holísticos, y, como menciona Luis Mariano De la Maza, los objetos de estudio “no se dan a la conciencia aisladamente, sino insertos en un contexto mayor, en el que se destacan como lo que son” (2005:123). Además, los sujetos de estudio y el objeto son interdependientes, su relación es inseparable para el análisis de los datos.

Por las características anteriormente mencionadas, y también porque “un estudio cualitativo busca comprender su fenómeno de estudio en su ambiente usual” (Baptista, Fernández y Hernández, 2013: 12), el enfoque de investigación adoptado es el cualitativo. El método seleccionado, dentro de las posibilidades que nos brinda el enfoque cualitativo, es el etnográfico, propio de los estudios antro-po-semióticos, porque se aprende el modo de vida de una unidad social concreta (García y otros, 1999:44); se caracteriza por ser descriptivo y porque nos permite conocer a profundidad la cultura de una población. Cuando se

2 Entiéndase aquí el término sagrado como el propuesto por Durkheim: “Todo lo que es sagrado es objeto de respeto y todo sentimiento de respeto se traduce, en aquel que lo experimenta, por movimientos de inhibición” (2007: 454-5).

trabaja con el método etnográfico, se trata de reconstruir esa realidad en un esquema teórico que muestre lo más fielmente posible el comportamiento, leyes y percepciones que tengan los individuos de esa unidad social.

Este método es de suma importancia para la recogida del corpus y para el análisis del estudio antro-po-semiótico. El trabajo etnográfico realizado permite cumplir con el análisis desde ambas disciplinas, porque “implica la interpretación de los significados y funciones de las actuaciones humanas, expresándolo a través de descripciones y explicaciones verbales” (García y otros 1999:45).

Nuestra población de estudio fue conformada por los miembros de la Asociación de pescadores “Acero Qhucha Azul”, y cuenta con 45 afiliados, quienes viven en las comunidades más próximas a la laguna: Acero Qhucha, Sapilica, Misuk’ani y Ch’aki Qhucha. Debido a que el estudio requería profundizar en la relación con los participantes para lograr mayor detalle en las narraciones y explicaciones y obtener acceso a escenarios privados, como sus casas y la desconfianza que esto puede generar al inicio, el método empleado fue la bola de nieve. Comenzamos con un pequeño número de personas, para ganar su confianza y a continuación pedirles que nos presenten a otros (Taylor y Bogdan, 1996). Al inicio, solo se estableció relación solo con una familia de un pescador de Acero Qhucha y otra de Misuk’ani, pero posteriormente nos facilitaron el contacto con otras familias de su comunidad y de las comunidades vecinas. Finalmente, se estableció una red de 3 pescadores por comunidad.

La técnica de recolección de datos fue la entrevista a profundidad, ya que las entrevistas “son importantes sobre todo cuando uno está interesado en las narrativas como manera de acceder al significado de la experiencia sobre sus vidas” (Barragán 2001:147). Es el caso de los relatos de las versiones de los mitos o ritos y la posterior explicación desde su experiencia y práctica a través de tiempo, que solo puede profundizarse mediante los recuerdos. En este sentido, las entrevistas a profundidad generaron datos sobre mitos y el universo semiótico que permiten explicar sus costumbres y valores.

2. Aspectos teóricos

2.1. La semiótica de la cultura

La semiótica de la cultura, planteada por el semiólogo ruso Iuri Lotman, es la disciplina que examina la organización y la interacción de los elementos constitutivos del universo semiótico de la cultura.

Este universo semiótico es un conjunto de textos y lenguajes que no tienen sistemas homogéneos, unívocos y que no funcionan de forma aislada, más al contrario, “solo funcionan estando sumergidos en un *continuum* semiótico” (Lotman, 1996:22). Ese *continuum* semiótico es lo que Lotman llama semiosfera por analogía al concepto de biosfera de Vernadski.

Para seguir estudiando la semiótica de la cultura propuesta por Lotman, definiremos los principales conceptos empleados en su análisis.

2.1.1. La semiosfera

La semiosfera es un universo semiótico con distintos textos y lenguajes, pero con un mecanismo cultural circundante único; en palabras de Lotman, diríamos que es “el espacio semiótico fuera del cual es imposible la existencia misma de la semiosis” (ibid.: 24), por lo tanto, solo la existencia de la semiosfera hace posible la interpretación de sus signos. Así como ningún organismo biológico podría existir en estado “natural” fuera de su biosfera, los signos tampoco pueden hacerlo, necesariamente tendrían que adaptarse a otro ambiente. En el caso de los signos, tienen que traducirse a otra cultura.

Además, la semiosfera está dotada de un complejo sistema de memoria sin la cual no puede funcionar. Es importante que, en el interpretante de los sistemas de signos de esta, haya un mecanismo de memoria que conozca las subestructuras semióticas, pero también la semiosfera como un todo.

2.1.2. La cultura

Cualquier sistema que cumple amplias funciones semióticas debe poseer un mecanismo dentro del cual se constituye su significado, la cultura. Inherente a ella es la memoria colectiva, donde se selecciona en toda esa masa de comunicados lo que, desde su punto de vista, son textos, es decir, sistemas propios. Sin embargo, “la cultura no es una acumulación desordenada de

textos, sino un sistema funcionante complejo, jerárquicamente organizado” (ibid.:102), donde un mismo texto puede entrar en diversas relaciones con las diferentes estructuras de otros niveles del mismo.

Una de las características de la cultura es el uso y la división del espacio en propio y ajeno, en “culto” y “natural” (caótico); ella determina cuáles son los textos que son parte de ella y los organiza para que pasen a la memoria colectiva, pero también califica a los que no, como incultos y caóticos, los que, para formar parte de ella, tienen que atravesar la semiosfera y ser traducidos.

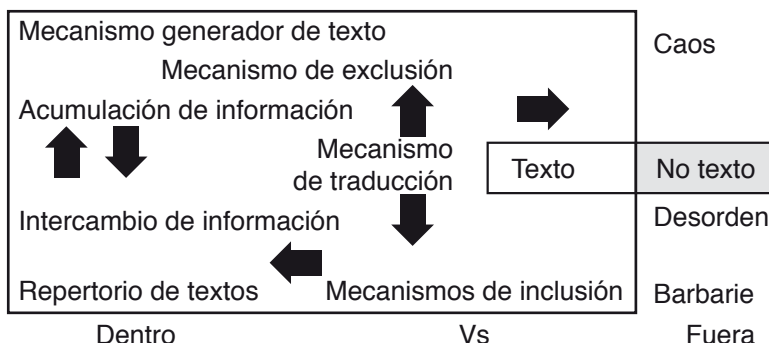
2.1.3. El texto

El texto llena el lugar vacío entre el individuo y la colectividad dentro de la cultura; es un símbolo integral diacrónico y sincrónico, que se encuentra en la cultura. Desde la definición de Lotman, (ibid.: 89), encontramos que “el texto es heterogéneo y heteroestructural, es una manifestación de varios lenguajes a la vez. Las complejas correlaciones dialógicas y lúdicas entre varias subestructuras del texto que constituyen el poliglotismo interno de este, son mecanismos de formación de sentido”. En otras palabras, el texto es un dispositivo intelectual compuesto de diferentes subestructuras que se encuentran en los lenguajes de una cultura determinada. Al estar formado por elementos de diferentes niveles y de diferentes lenguas, se lo considera políglota, y participa constantemente de los actos comunicativos que ocurren dentro de la cultura.

Una de sus propiedades es la transmisión de información; es un complejo dispositivo que guarda variados códigos, capaz de transformar los mensajes externos recibidos de otro lenguaje interno u otra cultura y de generar nuevos mensajes para los lenguajes internos y externos. Es así que los textos pueden traducir y ser traducidos a diferentes semiosferas, gracias a los mecanismos de estas, como lo ilustramos en la siguiente figura.

El modelo canónico de semiótica cultural de Lotman, 1996³

Cultura (lo textual) vs Naturaleza (lo no textual)



2.1.4. Funciones del texto

Los textos pueden ser considerados semillas de la cultura, y en su sistema general cumplen las siguientes funciones básicas:

- a) La transmisión adecuada de los significados

La elevación del texto a estándar es un mecanismo de la abolición de las diferencias que garantiza el carácter adecuado de la recepción del mensaje en el sistema de la comunicación (Lotman, 1996). Además, implica la tendencia a la autodescripción, ya que ninguna cultura puede funcionar sin metatexto.

- b) La generación de nuevos sentidos

Otra característica del texto, en esta segunda función, es su carencia de homogeneidad interna. “El texto representa un dispositivo formado como un sistema de espacios semióticos heterogéneos en cuyo continuum circula algún mensaje inicial” (Lotman, 1996:96). Por lo tanto, para que este mensaje inicial realice una actividad generadora de sentido, necesita como mínimo dos lenguajes que deben estar sumergidos en la semiosfera.

La condición de que estén sumergidos en un continuum de signos es porque los textos por sí solos no pueden generar nada, deben entrar en relación con el

³ En línea <http://www.ugr.es/~mcaceres/Entretextos/entre6/sonesson.htm> (Consulta 15.9.2017)

interpretante para que se efectúen sus posibilidades de generación de nuevos sentidos.

c) Garantizar la memoria cultural

En la opinión de Lotman, “esta función es especialmente importante en las lenguas ágrafas y en las culturas en que domina una conciencia mitológica” (ibid:95). Pues solo la transmisión de textos estandarizados, socializados repetitivamente, garantiza la memoria colectiva de la cultura.

En este aspecto, los textos tienen la capacidad de llegar a nosotros con una carga cultural tan sintetizada que al interpretarla podemos reconstruir capas enteras de cultura, de restaurar el recuerdo de los lenguajes de los cuales estaba compuesto ese texto.

2.1.5. Dinamicidad del texto

Las características antes mencionadas de la semiosfera le dotan de un carácter dinámico al texto. Esta dinamicidad normalmente tiene un curso lento y gradual en el que el sistema cultural se incorpora a sí mismo textos cercanos y fácilmente traducibles a su lenguaje. Sin embargo, “en momentos de “explosiones culturales”, son incorporados textos que, desde el punto del sistema dado, son los más lejanos e intraducibles (incomprensibles)” (ibid.:101). Estas “explosiones culturales” son resultados de hechos sociales que provocan encuentros abruptos entre culturas, como en el caso de las colonizaciones y conquistas. El ejemplo más cercano es el caso de la introducción de textos cristianos a las culturas indígenas pre-colombinas del continente americano.

Hasta aquí presentamos los conceptos relacionados a la semiótica de la cultura que nos serán de mucha utilidad al momento de describir la semiosfera donde se socializa el mito. En los siguientes párrafos, explicaremos la concepción antropológica del mito.

2.2. El mito

El mito, hasta antes de Lévi Strauss, en el medio científico, era considerado como invención fantasiosa de los pueblos no desarrollados. Pero, después de la publicación de “El pensamiento salvaje” (1962), ello cambia. Al respecto, Strauss dice:

Intenté demostrar que esos pueblos que consideramos totalmente dominados por la necesidad de no morir de hambre, de mantenerse en un nivel mínimo de subsistencia en condiciones materiales muy duras, son perfectamente capaces de poseer un pensamiento desinteresado; es decir, son movidos por una necesidad o un deseo de comprender el mundo que los circunda, su naturaleza y la sociedad en que viven. Por otro lado, responden a este objetivo por medios intelectuales, exactamente como lo hace un filósofo o incluso, en cierta medida, como puede hacerlo o lo hará un científico. (Strauss, 1999: 39)

La manifestación de esa necesidad filosófica de comprender el mundo es la creación de los mitos.

Como afirma José Enrique Finol (2001:33), “el mito es el relato que construye por primera vez el tiempo, es la primera introducción del tiempo en medio del caos, el primer orden en medio del desorden, la primera existencia en medio de la no existencia; en definitiva, el primer ser del orden de lo humano”. Es el primer mecanismo de la cultura para procesar problemas lógicos, paradojas o contradicciones de cualquier tipo, que sus individuos tienen que resolver para la comprensión del mundo. El mito brinda al ser humano elementos indispensables para la comprensión del mundo, en otras palabras, “se trata, en el pensamiento indígena, de comprender o de morir, y, dentro de esta elección obligatoria, el mito da una respuesta que permite seguir viviendo” (Finol, 2007:26).

Las historias de carácter mitológico parecen “arbitrarias, sin significado, absurdas, pero a pesar de todo reaparecen un poco en todas partes. Una creación ‘fantasiosa’ de la mente en un determinado lugar debería ser única —uno no esperaría encontrar la misma creación en un lugar completamente diferente—” (ibid.: 33). Pero, así como cierto mito responde a una interrogante de los individuos de una determinada cultura, los seres humanos en su calidad genérica, como especie, siempre tendrán los mismos conflictos filosóficos para la comprensión de su entorno. Por lo tanto, la semiosis mítica está en perpetuo movimiento, generando continuas transformaciones de las mismas estructuras míticas de acuerdo con las necesidades culturales, lugares y espacios temporales en los que se encuentran, es por eso que se dice que “parecen” arbitrarias, pero, en realidad, los mitos son conjuntos de estructuras simbólicas perdurables al tiempo y al espacio.

Si bien los mitos que perduran hasta la actualidad pertenecen, en la mayoría de los casos, a culturas indígenas ágrafas, esto es porque en ellas “la mitología tiene por finalidad asegurar, con un alto grado de certeza —una certeza completa es imposible— que el futuro permanecerá fiel al presente y al pasado” (ibid.: 74-75). En el caso de las sociedades “actuales”, no significa que nunca hayan tenido mitos, sino que, como menciona Lévi-Strauss, en ellas la historia ha reemplazado a la mitología.

2.3. El mito cosmogónico

Los relatos míticos son estructuras simbólicas que explican el mundo desde su inicio, nacen del esfuerzo por comprender y determinar el lugar de una sociedad en el mundo; en palabras de Finol (2001:26), diríamos que “los relatos de los orígenes son la historia de la cultura o de la apropiación del mundo como parte del pensamiento humano, como constitutivo del grupo social. Ese es un fenómeno no solo de las llamadas culturas “primitivas”, sino de toda sociedad que necesita crear un sistema de referencialidad que le sirva para determinar su identidad, como definición propia, y la alteridad, como definición de lo otro.”

Así como el mito cosmogónico crea la referencia de origen para determinar la identidad de un individuo en una cultura, también explica el origen de los elementos que le rodean en el medio en que vive, como el fuego, los astros, las montañas, ríos, lagunas, animales, plantas, etc. Se convierte en un texto privilegiado que recibe y difunde los contenidos, los símbolos y estructuras significativas que articulan una cultura para su comprensión y apropiación en el pensamiento colectivo.

2.3.1. Función social del mito

El mito no solo es una respuesta a interrogantes filosóficas y lógicas, sino que cumple funciones sociales determinantes dentro de una cultura. Por un lado, los mitos son la creación misma de la cultura; cultura entendida “no solo como un conjunto de ideas, nociones y principios, y de bienes materiales, sino como un sistema de regulaciones, de permisiones y prohibiciones, que le darán organización e inteligibilidad al mundo humano como distinto del mundo natural” (Finol 2001:35). Los mitos determinan las características que hacen “cultural” a un individuo, establecen los espacios físicos y temporales entre sagrados y profanos que regulan los valores socialmente admitidos y el

comportamiento moral de los individuos. Por otro lado, al articular a todos los demás sistemas simbólicos con los cuales se identifica a un individuo y su sociedad, permite diferenciarlo de otros grupos y otros sistemas simbólicos (Finol, 2007). En esa dinámica constante de estructuración e identificación, el mito mantiene la tradición y la memoria, mide, asimila y transforma sus propias estructuras, base en las nuevas experiencias.

2.3.2. Simbolismo en el mito

El mito se genera en el marco de acontecimientos significativamente importantes para los actores sociales que nacen en su convivencia cotidiana y la necesidad de compartir una realidad común, por esta razón, se afirma que “los mitos no son ‘depósitos’ de significados codificados sino estructuras que se materializan en quien los escucha” (Wisseman, 2002:140), porque en ella se reúnen personajes y situaciones que no son elegidas al azar, más al contrario, por su capacidad de expresar simbólicamente problemas reales para la comprensión y el comportamiento en la sociedad.

2.3.3. El mitema

El mito se compone de unidades constitutivas que se conocen como mitemas, al igual que la lengua de fonemas y morfemas, y posteriormente semantemas. Lévi- Strauss afirma que “las verdaderas unidades constitutivas del mito no son las relaciones aisladas, sino los paquetes de relaciones, y que es solamente bajo forma de combinaciones de tales paquetes que las unidades constitutivas adquieren una función significante” (1987: 233-234). Estos paquetes de relaciones significativas son los mitemas, que actúan en el plano del lenguaje del mito y también en el metalenguaje del mito.

La identificación de los mitemas es un proceso que inicia con la segmentación de la sucesión de acontecimientos a sus elementos más simples, en frases muy breves; posteriormente se las alinea en columnas verticales, clasificándolas por un rasgo simbólico común y su par de oposición. Cada categoría de las columnas alineadas son una gran unidad constitutiva o mitema (Gómez, 1976:124).

El análisis estructural del mito llega a su objetivo con el establecimiento de los mitemas, pues con ellos se llega a la comprensión semiótica del simbolismo que

se encuentra implícito en él y la relación que dicho simbolismo propicia entre los individuos y su sociedad.

2.3.4. El método de análisis del mito

El análisis que plantea Lévi-Strauss para el estudio del mito es el modelo de la lengua, pues aplica la teoría del estructuralismo lingüístico al mito. Una de las características de este método de análisis es el estudio de los elementos de un sistema según la relación con los demás dentro de una estructura. Gómez menciona que desde cualquier punto “el proceso analítico se despliega ‘en espiral’, pasando varias veces sobre el mismo tema, pero a diferente altura o desde un ángulo distinto, hasta que el sistema global se cierra regresando al punto inicial” (ibid.:122). Esta explicación de análisis es más clara desde la lingüística estructural, haciendo referencia a los estudios a nivel pragmático, sintagmático y semántico en la estructura del mito. También es importante mencionar que, al igual que la lengua, el mito está abierto indefinidamente al desarrollo diacrónico, pero al mismo tiempo se cierra en un corte temporal sincrónico.

Es así que el significado de cada elemento mítico depende de la posición que ocupa dentro de un sistema mitológico concreto y por sus rasgos diferenciales que lo hacen oponible al resto de los elementos. Los objetos, símbolos y personajes que aparecen no significan por sí mismos, sino que se vuelven significativos y conservan ese significado dentro del sistema de relaciones de la estructura general determinada, porque en otras el significado también puede ser otro.

No hay un método único del análisis del mito, así como no hay una versión “original” o “correcta”, tampoco hay punto de partida privilegiado para emprenderlo, pues de antemano se desconoce la organización de la materia mítica y método se deducirá progresivamente del mismo objeto de estudio, por eso, el punto de partida del análisis debe inevitablemente elegirse al azar o intuitivamente. Pero, como regla primordial, la versión del mito siempre debe aceptarse tal como es, sin cuestionamientos ni modificaciones personales por considerarla incoherente, pues el mito tiene su propio orden (Gómez, 1976). En ese sentido, para su análisis, no nos preocupa buscar la versión originaria ni

su autor, todas las versiones tienen el mismo valor; es más, el mito vale por el conjunto de ellas.

2.3.5. Temporalidad y transmisión del mito

El mito es un sistema semiótico cuya simplicidad es solo aparente; a simple vista parece una estructura cerrada y terminada, inmodificable, pero en realidad también está sometido a las presiones del tiempo, del espacio y a la transformación cultural como cualquier elemento social. Lo único que garantiza su transmisión es la comunicación, ya que, por sus características: transmitidos por vía oral, anónimos y sin origen temporal específico, no hay otra manera de asegurar su perdurabilidad.

Finol (2007) menciona que solo en la medida en que la comunidad incorpora los contenidos míticos en espacios comunicativos de la vida cotidiana estos se transmiten a través de varias generaciones. El relato mítico, puesto en el seno la vida social de la comunidad, no es solo una explicación a problemas filosóficos de origen, también es la expresión de un sistema de valores culturales — axiológicos, ideológicos, políticos— que constituyen parte determinante de la organización social, de las reglas propias de la convivencia social. Su transmisión y permanencia en las sociedades hacen enriquecer la cultura donde nace.

3. Resultados

3.1. Análisis estructural del mito de la creación de la laguna Acero Qhucha

Este método de análisis establece que el primer paso, después de la recogida etnográfica de los mitos, es relacionarlos unos con otros de acuerdo con las estructuras comunes que comparten; esa versión unificada será el corpus del análisis.

El corpus que se empleará a continuación es la redacción del mito con base en siete de sus versiones, como se explicó anteriormente, no hay una versión original ni un solo autor válidos para el análisis del mito, es más, nos interesa el conjunto de ellas. Los entrevistados que participaron fueron la familia Ricaldez Mamani de la comunidad Acero Qhucha; don Guillermo Arias, Presidente de la Asociación de pescadores Acero Qhucha Azul; Valentina Rojas, Mario Marin y José Villarroel Chambi, pescadores más antiguos de la asociación; doña Emiliana

Prado y don Valtalano Fernández, comunarios de Misuk'ani, comunidad más cercana a la laguna.

3.2. Mito de la laguna Acero Qhucha

Corpus

La laguna Acero Qhucha hace tiempo ya está, no había sido laguna, dice que era un gran pueblo, ahí era Potosí, dice que ahí tenía que fabricarse y sellarse la plata. Allá al rincón dicen que se amarraba una campana y que tenía torre como Vacas. Dice que un día un matrimonio estaba saliendo de la iglesia, allá de donde está el cerrito.

A la recepción del matrimonio, había entrado un viejito, enviado de Dios, harapiento y mocos, con sus mocos colgando que daba lástima. Dice que en el matrimonio se estaba invitando (muyuchi⁴) lawa con carne, y habían dicho: “¿A qué nos ha entrado este viejo, este viejo mocos?”, “¿quién es este, de dónde es este viejo?, me está haciendo dar asco”. Entonces ese abuelito les había dicho “invítenme, pues”. Se había pedido diciendo de esta manera. No le habían dado. “¿Qué quiere aquí aquel viejo mocos?”. “Salí de aquí viejo mocos”, “este viejo sucio porquería nos ha venido”, diciendo le habían botado del lugar. Dice que a ese abuelito una señora joven, quien tenía su bebé, había ido corriendo y le había limpiado todo su moquito con su pollera. Ella era una cocinera que estaba yendo allá al lado de Muyuqch'ipa con su ollita de lawa, “Mira cómo te han dicho, no te han invitado”, le había dicho y le había dado de comer lawa en una cucharita al viejito. Después, porque le reñían, ese abuelito había dicho: “Ahorita no sé qué le va a pasar a este pueblo”, y, dirigiéndose a la señora que le había ayudado, le había dicho: “Ahora vete hijita, no vas a voltearte siempre”. Vete cargando a tu wawita”. Y se había ido con su ollita por la quebrada dirigiéndose hacia el cerro que va a Muyuqch'ipa.

Pero allá en el cerrito se dio la vuelta preguntándose: ¿ahora, qué puede estar pasando?, y se había volteado. Dice que vio que había un humo azul que había tapado todo oscuro, había estado lloviendo como nubes y estaba cayendo una lluvia de fuego. Dice que había llovido mucho al pueblo. Desde ese momento,

4 La traducción de muyuchi es 'hacer girar o hacer dar vueltas algo'; en el caso de eventos sociales, se interpreta este verbo como una acción de invitar algo, haciendo dar vuelta ese algo en todo el lugar, de manera que pueda llegar a todos.

*hay laguna y se la conoce como la laguna del juicio. Después de voltearse, dice que la señora había desaparecido, se había convertido en piedra junto a su bebé. Dice que está en la punta del Acero Qhucha, dice que ya se está entrando, y, si eso se entra, va a haber juicio otra vez.*⁵

3.3. Mitemas establecidos

Como se indicó anteriormente, desde la teoría de Lévi- Strauss, los mitemas son paquetes de significaciones que contienen el mensaje que quiere comunicar el mito. Para obtenerlos, hay que separar el mito en partes cortas para “filtrar” la información simbólica que está implícita en él; es suficiente dividir las en sintagmas que resumen las unidades constitutivas del mito y representan los sistemas de valores de una comunidad. En la siguiente figura, presentaremos los mitemas establecidos en el mito de la creación de la laguna Acero Qhucha.

Figura n.º 1
Mitemas establecidos en el mito de la creación de la laguna Acero Qhucha

PUEBLO		LAGUNA		
DESOBEDIENCIA A CÓDIGOS SOCIALES	DESOBEDIENCIA A REGLAS CULTURALES	CASTIGO SOCIAL	RECIPROCIDAD	CASTIGO DIVINO
Un viejo desconocido, harapiento y mocoso entra a una boda				
	Los del pueblo no invitan comida al viejo desconocido que entra a la boda			

⁵ Por las características de la lengua quechua y la existencia de un pasado testificativo y otro, específicamente con función narrativa, los narradores a lo largo del mito tienen mucho cuidado de siempre usar solo el pasado narrativo, puesto que, de lo contrario, afirmarían que ellos fueron testigos de ese cambio. También se emplea mucho los discursos indirectos (dice que, dicen que) referidos a una tercera persona singular o plural que había dicho lo que ellos están contando ahora. Normalmente, son anónimos o ancestros con mucha autoridad como los abuelos.

		El viejito es expulsado del evento		
			El viejito recibe ayuda de la mujer	
			La mujer recibe ayuda del viejito	
	La mujer no cumple la orden del viejito			
				La mujer se convierte en piedra
				El pueblo se convierte en laguna

DESOBEDIENCIA

CASTIGO

3.4. Análisis interpretativo

Todos los elementos agrupados en una columna tienen rasgos comunes y apoyan una hipótesis general. Leyendo de izquierda a derecha como cualquier texto, el incidente de la primera columna concierne a un acto de desobediencia a códigos sociales establecidos por los individuos, como en este caso el protocolo. La función del protocolo es instaurar y normar la comunicación entre los individuos en actividades sociales que realicen; estas normas no son universales ni temporalmente estáticas, y cambian en muchas maneras en cada sociedad y en cada época, lo cual significa que son modificadas por las personas de acuerdo con las nuevas formas de comunicación.

En el evento social de nuestro mito, un matrimonio, el personaje desconocido por todos que asiste a la boda está rompiendo esos códigos sociales. El mito es insistente en que, a parte del protocolo, la presencia del “viejito” es opuesta a varios de esos códigos sociales como, por ejemplo, el código vestimentario. Las

características de los eventos sociales como el matrimonio es que son eventos festivos donde la gente asiste “con sus mejores galas” y, no así, en andrajos.

La segunda columna refiere también a la desobediencia, pero no solo a códigos sociales, sino a culturales, que tienen más autoridad, que no se modifican en las comunidades de la misma cultura y que son enseñados de generación a generación, sin perder su valor en el tiempo. El primer elemento de esta columna es la negación de alimento a una persona desconocida que estaba en un evento social, de festejo y unidad, donde se estaba invitando comida a todos los asistentes. La versión quechua del mito usa el verbo “muyuchi” *‘hacer dar vueltas algo’*, y no así “quriy” *‘invitar’*, cuando narra la acción de invitar los alimentos preparados para la boda. De esta manera, se hace más obvio el acto de excluir a alguien de una actividad preparada para todos. Normalmente, en eventos sociales quechuas, las personas que los organizan prevén comprar una cantidad superior de todos los alimentos para todos los invitados, y el día del evento hay personas encargadas de “hacer dar vueltas” los alimentos, que reparten de un rincón al otro, sin omitir a nadie, incluso a niños. Pero, en el caso de nuestro mito, tanto los padres de los novios como los invitados se sentían incómodos con la presencia del desconocido, lo desaprobaban y rechazaban, tanto así que, cuando este pide que se le invite comida, se la niegan y expulsan del evento.

Otro elemento de esta columna es la desobediencia a las personas mayores. En el mito, la mujer que va a ser salvada de la destrucción del pueblo recibe del viejito instrucciones de irse del lugar y sin voltearse. Como es de esperarse, la señora obedece al principio, pero luego se da la vuelta y ahí termina su vida. En la cultura quechua, las personas más respetadas son los ancianos, se los considera sabios por los años de experiencia de vida que tienen, y sus palabras tienen mucha autoridad; son los encargados de la educación de las generaciones más jóvenes. A los niños se les enseña desde pequeños a respetar y escuchar a sus mayores. En la organización social, siempre se consulta a los más ancianos antes de tomar decisiones, y los jampiris más fuertes también son ancianos. En el mito se rompe la regla cultural de respetar y obedecer a las personas mayores.

En la tercera columna, encontramos el castigo a la desobediencia de los códigos sociales. Sabemos que el viejito desconocido rompió el protocolo del evento social al que asistió, en consecuencia, las personas que se encargaban de la organización lo expulsaron, como en el caso de cualquier evento social actual.

La expulsión o la prohibición de la entrada al evento son las consecuencias sociales de no cumplir con los protocolos establecidos para determinados eventos sociales, son castigos establecidos por los individuos de una sociedad.

Sin embargo, los castigos por desobediencia a reglas culturales no son solo sociales, establecidas por el hombre, sino “divinas”. En la quinta columna, encontramos los castigos por desobediencia cultural: la mujer desobediente se convierte en piedra y el pueblo en laguna, estos son castigos “superiores” en comparación a los que la sociedad puede ordenar. No hay poder humano que convierta a una persona en piedra y menos un pueblo en laguna, lo cual es una demostración de que la desobediencia a reglas culturales es castigada de manera más drástica, con poder divino, y no solo humano.

La cuarta columna agrupa dos elementos que conforman el valor de la reciprocidad quechua: la mujer que ayudó al viejito desconocido también recibe ayuda de él. Si bien esta ayuda no fue bien aprovechada, la otra persona ya cumplió haciendo lo mismo que la otra hizo por él.

3.5. Interpretación semántica del mito

Este nivel de análisis nos permite concentrarnos en los elementos sígnicos que componen el mito en relación a los objetos que representan. Después de obtener la estructura completa del mito, lo separamos en 4 partes, porque estas engloban momentos de las acciones simbólicas determinantes en la realidad del mito, y establecemos los pares de oposición que son propios del análisis estructural.

Momento 1

La laguna Acero Qhucha hace tiempo ya está, no había sido laguna, dice que era un gran pueblo, ahí era Potosí, dice que ahí tenía que fabricarse y sellarse la plata. Allá al rincón dicen que se amarraba una campana y que tenía torre como Vacas. Dice que un día un matrimonio estaba saliendo de la iglesia, allá de donde está el cerrito.

Relación:

- Antes/ ahora
- Riqueza/ pobreza
- Visión católica/ visión andina
- Unión/ desunión

La introducción al mito ya nos da a entender su carácter cosmogónico. Primero nos sitúa en un tiempo presente, actual, en el que podemos constatar la existencia de la laguna, y después nos lleva al pasado narrativo en el que la laguna todavía no existía. Aquí encontramos el primer par de oposición que nos sitúa en el espacio temporal del mito: antes/ ahora.

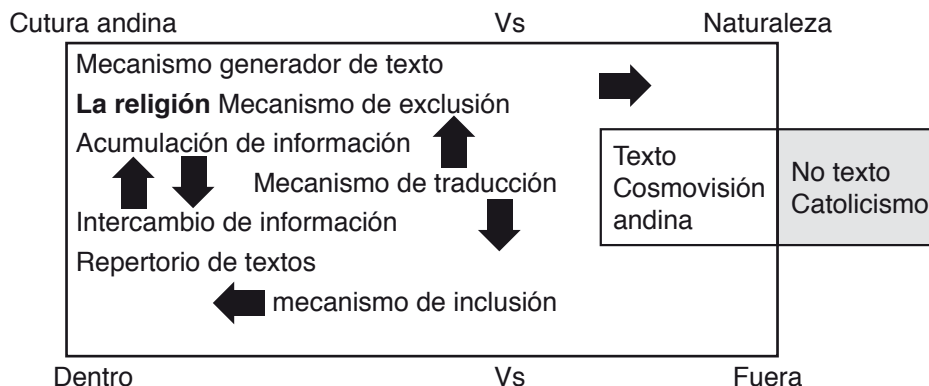
Cuando ya nos situamos en el tiempo, nos llevan al espacio físico “de antes”, siempre usando el discurso indirecto; nos llevan a un gran pueblo llamado Potosí, que tiene como característica la riqueza. Aquí se hace presente nuestro segundo par de oposición: riqueza/ pobreza.

El hecho de que ese pueblo haya sido antes Potosí es geográficamente imposible. Sin embargo, el mini sistema interpretante de cualquier persona que realmente conozca o haya leído la historia de la ciudad de Potosí de Bolivia sabe que esta ciudad era próspera y de una riqueza mineral pensada inagotable. En los años del auge del estaño, Potosí era considerada una de las ciudades más ricas del mundo. Entonces, dentro de nuestro mito, se toma simbólicamente el sustantivo “Potosí” justamente para connotar la riqueza y la prosperidad del pueblo. Estos pares de oposición también están situados en un tiempo antes/ ahora. Antes la laguna era un pueblo próspero, pero actualmente, si bien la laguna ayuda en la economía del lugar, Vacas es un municipio donde la tasa de pobreza es alta.

El mito también nos da a conocer la existencia de la religión en ese pueblo próspero. Según la descripción del relato, tiene una torre y su campanario, símbolos típicos de la arquitectura católica. Es conocimiento general que la colonización de América tenía como estandarte el objetivo evangelizador de los pueblos “bárbaros”, por lo menos de título.

Como Lotman estableció en su teoría de la Semiótica de la cultura, dentro de la semiosfera se encuentran los textos de una cultura determinada, pero no es raro que un “no texto” ajeno a ella se traduzca al texto inicial de la cultura. Las características de nuestra población de estudio pertenecen al texto cultural quechua, donde no existe la idea de un solo “dios” y tampoco la religión. Pero, como los textos no son estáticos y están en permanente diálogo con otros, dentro de él mismo y con los de la periferia, traducen a su texto aquellos que están en el caos, fuera de la semiosfera. En el caso del cristianismo, como no había un equivalente en la lengua de los textos de la semiosfera, se hizo un esfuerzo (impuesto) para encontrarle un espacio como texto que pueda emitir mensajes.

Figura n.º 2
El modelo de la cultura andina y el catolicismo



Fuente: Elaboración propia con base en el modelo canónico de la cultura de la semiótica cultural de Lotman, 1996

Por lo tanto, cuando se mencionan la campana, la torre de la iglesia, del matrimonio saliendo de una iglesia, estamos en presencia de textos ajenos a la cultura traducidos para ser parte de la semiosfera cultural quechua de Vacas.

La introducción no solo nos sitúa en el tiempo y en el espacio, sino también en un evento social-ritual como es un matrimonio. El matrimonio, evento ritual mediante el cual se establecen relaciones entre individuos en la comunidad o entre otras, según las investigaciones de Lévi – Strauss, también es una estrategia de organización social.

El matrimonio nos presenta el tercer par de oposición: unión/ desunión, tanto a nivel individual, como relación de sexos femenino y masculino, que son complementarios en la cosmovisión andina para la fertilidad y la reproducción; como a nivel colectivo, porque establece o fortalece los lazos sociales, ahora familiares, entre los integrantes de la comunidad. Cuando se habla de matrimonio, la red de relaciones significativas se entiende desde juventud, fuerza, salud, fertilidad, fiesta, felicidad, etc.

Momento 2

A la recepción del matrimonio había entrado un viejito, enviado de Dios, harapiento y mocos, con sus mocos colgando y daba lástima. Dice que en el matrimonio se estaba invitando (muyuchi) lawa con carne, y habían dicho: “¿A qué nos ha entrado este viejo, este viejo mocos?, “¿quién es este, de dónde es este viejo? Me está haciendo dar asco”. Entonces ese abuelito les había dicho “invítenme, pues”. Se había pedido diciendo de esta manera. No le habían dado. “¿Qué quiere aquí aquel viejo mocos?”, “salí de aquí viejo mocos”. “Este viejo sucio porquería nos ha venido”, diciendo le habían botado del lugar.

Relación:

- Unión/ desunión
- Invitado/ intruso
- Salud/ enfermedad
- (Inclusión/ exclusión)
- Petición/ negación
- Aceptación/ rechazo
- Visión católica/ visión andina

Como ya mencionamos anteriormente, el matrimonio es un rito social que promueve la unidad. Normalmente, al ser un rito social, se invita a mucha gente; en pueblos pequeños, a todos los integrantes de la comunidad. Las invitaciones se hacen de manera personal y, hasta la actualidad, solo los padrinos pueden invitar a otras personas más. En este momento del mito, nos encontramos ante la desobediencia de las reglas sociales de la cultura quechua de Vacas: asistir a un evento sin invitación de nadie, acto no muy bien visto que provoca miramiento que se representa con la oposición invitado/ intruso.

Este ya es un motivo para ser el centro de atención dentro del evento, lo cual se acentúa más con la apariencia de este personaje que es opuesta al evento. Aquí tenemos otro par de oposición: salud/enfermedad. El matrimonio con su cadena de significaciones, como juventud, salud, fertilidad, felicidad, es interrumpido por opuestos que el intruso simboliza, como vejez, debilidad, enfermedad, infertilidad, tristeza. En el mito nos describen a alguien que provoca lástima, que lleva tristeza a un lugar de celebración, además se recalca muchas veces que está mocos. Los mocos, un indicador genuino de enfermedad, especialmente

si son nasales y de color verde, y son visibles para los que están presentes en el evento, “con sus mocos colgando”, y su apariencia en general en un ambiente como este provocan rechazo.

Este rechazo será aún más explícito al momento de socialización más importante desde la cultura, que es el de compartir los alimentos. En el mito y hasta la actualidad, la comida es un signo de cortesía por excelencia en el texto quechua. El equivalente en la lengua quechua al verbo invitar sería “*quriy*”, sin embargo, el verbo que eligen los narradores es “*muyuchiy*”, el mismo que en castellano sería *hacer dar vueltas algo*. Y ha sido así en los eventos sociales de la cultura quechua hasta la actualidad; los alimentos, las bebidas o lo que se tenga preparado se reparte a todos los presentes, sin omitir a nadie y casi por igual (solo los padrinos tienen trato especial), para lo que hay un encargado específico, que tiene la responsabilidad de “hacer dar vueltas” los alimentos.

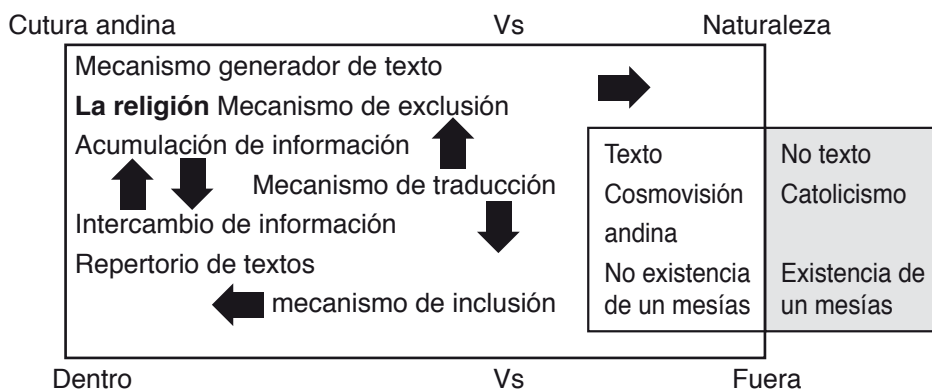
Sin embargo, en el mito, hay una nueva oposición: inclusión/ exclusión, que nace por el trato diferenciado del conocido y desconocido. En el mito se insiste en la situación de desconocido del intruso con preguntas como: “*¿A qué nos ha entrado este viejo, este viejo mocososo?*”, “*¿quién es este, de dónde es este viejo? Me está haciendo dar asco?*”; desconocen el origen del *viejito* intruso y su presencia no es de su agrado. El rechazo se hace aún más reiterativo cuando se parte del hecho de que ya se lo excluyó cuando en el evento estaban “haciendo dar vuelta” la comida para todos, menos para él, y hace la petición explícita “*invítenme, pues*”. Pero incluso después de la petición, los que estaban en el evento responden con rechazo por su apariencia y origen desconocido: “*¿Qué quiere aquí aquel viejo mocososo?*”, “*salí de aquí viejo mocososo*”, “*este viejo sucio porquería nos ha venido*”. La negación de la petición y la exclusión del desconocido concluyen en la expulsión del intruso del evento.

Ahora nos enfocaremos en el “intruso” del evento, porque, si bien para los invitados, conocidos, aceptados, que participaban en el festejo del matrimonio en el gran pueblo su origen era desconocido, para los oyentes del mito en el presente (cuando el mito se cuenta), no. Se menciona claramente “*A la recepción del matrimonio había entrado un viejito, enviado de Dios*”. Aquí otra vez nos encontramos frente a la traducción de un texto que no estaba en la semiosfera cultural inicial que sería la cosmovisión quechua.

Recordemos que en esta cultura los apus, las wakas y otros seres son reconocidos como “seres sagrados”; enfatizamos aquí el concepto de sagrado propuesto por Durkheim, que se explicó en los lineamientos teóricos simplemente como algo que evoca “respeto” y establece normas de relacionamiento que se hacen diferentes de lo profano. Estos seres sagrados del texto quechua crían y ayudan al hombre en armonía. Los *runas* del kaypacha son sus hijos y ellos les brindan sus riquezas para el bienestar del hombre y los animales, siempre y cuando el hombre cuide de ellos y de los animales, y viva en reciprocidad alimentándolos como ellos lo alimentan. Otra vez, viendo el contexto en el que se desarrolla el mito, es obvio que este dios no es un “dios” de la cultura quechua, sino occidental. El dios del cristianismo mandó a su hijo unigénito al mundo pecador para salvarlo del castigo de su padre; vino a la tierra, se hizo hombre y murió en manos de los que vino a salvar. Ese Dios occidental es el único que enviaría a sus hijos para sufrir, salvar o castigar; los “dioses” del mundo andino no. Nos encontramos otra vez frente a la oposición visión andina/ visión católica.

La traducción de este “no-texto” de la religión occidental desde el modelo canónico de la cultura de Lotman será graficada de la siguiente manera:

Figura n.º 3
Modelo de la cultura de la religiosidad andina y católica



Fuente: Elaboración propia con base en el modelo canónico de la cultura de la semiótica cultural de Lotman, 1996

El momento dos se caracteriza por el rechazo social a lo desconocido que seguramente provocará alguna repercusión para los del pueblo.

Momento 3

Dice que a ese abuelito una señora joven, quien tenía su bebé, había ido corriendo y le había limpiado todo su moquito con su pollera. Ella era una cocinera que estaba yendo allá al lado de Muyuqch'ipa con su ollita de lawa, "Mira cómo te han dicho, no te han invitado", le había dicho y le había dado de comer lawa en una cucharita al viejito. Después, porque le reñían, ese abuelito había dicho: "Ahorita no sé qué le va a pasar a este pueblo", y, dirigiéndose a la señora que le había ayudado, le había dicho: "Ahora vete hijita, no vas a voltearte siempre". Vete cargando a tu wawita". Y se había ido con su ollita por la quebrada dirigiéndose hacia el cerro que va a Muyuqch'ipa.

Relación

- Salud/ enfermedad
- Aceptación/ rechazo
- Hombre/ mujer
- Conocido/ desconocido (inclusión, cariño)
- Obediencia / desobediencia
- El que ayuda/ el que no ayuda (reciprocidad, ayni, actitud lógica)
- Perdón/ castigo

En ese momento de tensión donde el rechazo reinaba, aparece otro personaje que simboliza la actitud opuesta de los invitados en el matrimonio, una mujer va apresurada a ayudarlo: *"había ido corriendo y le había limpiado todo su moquito con su pollera"*. La acción de limpiar sus mocos, que son sinónimo de enfermedad y provocan malestar, transforma al viejito en una persona más agradable, sin enfermedad (salud/enfermedad) y muestra la compasión como inclusión. Dicha inclusión se resalta en el hecho de que, como mencionamos anteriormente, la comida es un signo de cortesía obligatoria en eventos sociales como el matrimonio. El mito nos dice que ella, no solo le invitó comida, sino que le dio de comer, y vemos otra vez el par de oposición inclusión/ exclusión.

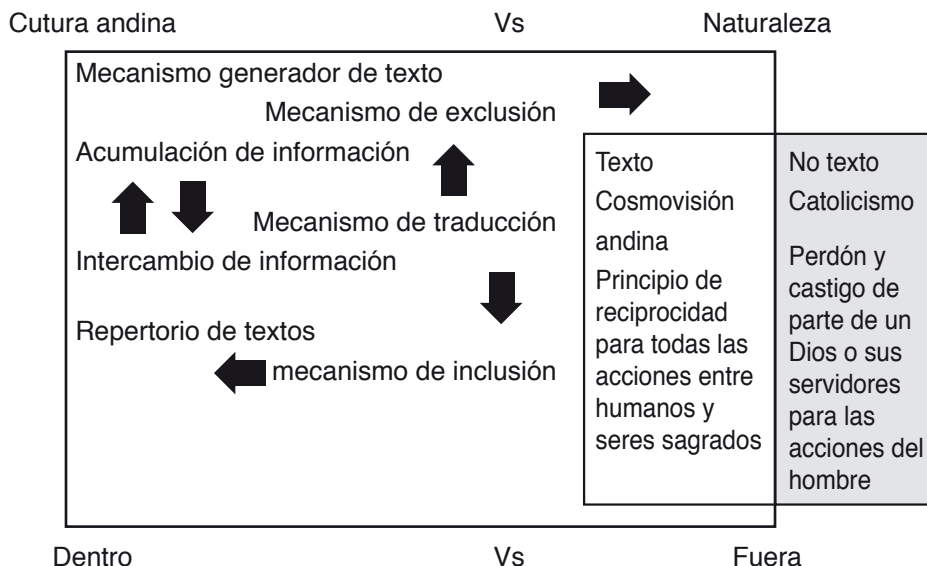
Otro detalle que llama la atención es que el personaje opuesto a la actitud del pueblo es una mujer. El sexo femenino, en su cadena de significaciones, puede ser vida, fertilidad, alimentación, etc., características que son insistentes en el mito, porque esta mujer tiene una “wawita”, término empleado en quechua para los niños pequeños menores a 5 años. También podemos interpretarla como alguien que alimenta; la mujer alimenta a sus hijos con la leche materna, después con comida porque ella la prepara, como la pachamama alimenta a los seres del kaypacha. Esta mujer en el mito alimenta a su hijo, pero también al anciano puesto que ella era la cocinera del matrimonio y tenía una ollita con comida⁶, que seguramente estaba llevando a su casa, pero decide compartirla con el dándole de comer.

En el texto de la cultura quechua, la respuesta lógica y obligatoria a un favor recibido es la reciprocidad, es un valor social irrefutable. Dentro del mito, después de que la mujer hace el favor, el bien al viejito intruso, este le dice: *“Ahora vete, hijita, no vas a voltearte siempre”*. Vete cargando a tu wawita”, después de advertir el castigo para el pueblo que lo había rechazado. La señora no cuestiona la orden que el viejito le da porque ella también estaba consciente del maltrato que el viejito había recibido y, además, la obediencia a las personas mayores es una regla cultural quechua inculcada desde la niñez; los ancianos son personas con autoridad y su palabra debe ser obedecida.

Desde la perspectiva del simbolismo de la acción del viejito, siendo él un enviado de Dios, encontramos otra traducción de un texto cristiano a la cultura quechua: el perdón/ castigo. En el texto quechua, no existen los conceptos de perdón y castigo, las acciones y sus consecuencias solo funcionan con base en la reciprocidad, entre humanos y los seres sagrados. Lo bueno que uno hace tiene una consecuencia buena, lo malo que uno hace, por lo tanto, tiene consecuencia desfavorable, y solo se puede cambiar los resultados cambiando de acciones, pero ello no implica pedir perdón ni a humanos ni a seres sagrados. En la siguiente figura, presentaremos esta traducción de textos.

6 Hasta la actualidad, las cocineras de cualquier evento de la cultura quechua son recompensadas con comida; después de que se invita a todos los asistentes, el que organiza la fiesta va y les reparte los alimentos que prepararon, es una forma de pago por su ayuda.

Figura n.º 4
Modelo de la traducción del no-texto del perdón y castigo



Fuente: Elaboración propia con base en el modelo canónico de la cultura de la semiótica cultural de Lotman, 1996

En este momento del mito, se insiste otra vez en poner al oyente en una situación pasada, pero siempre en relación a aspectos presentes (antes/ahora) como los indicadores geográficos. Se menciona a la comunidad de Muyuqchípa, que existe actualmente y se encuentra al lado oeste de la laguna. También hay un camino a pie que pasa cerca de la laguna y conecta las comunidades del este y el oeste; según el mito, ese fue el camino que emprendió la mujer cargando a su niño.

Hasta este momento del mito, tenemos al enviado de Dios que fue rechazado y tomado como intruso y finalmente “aceptado” por una mujer a quien decide “salvar” por su buena actitud.

Momento 4

Pero allá en el cerrito se dio la vuelta preguntándose: ¿ahora, qué puede estar pasando?, y se había volteado. Dice que vio que había un humo azul que había tapado todo oscuro, había estado lloviendo como nubes y estaba cayendo una lluvia de fuego. Dice que había llovido mucho al pueblo. Desde ese momento, hay laguna y se la conoce como la laguna del juicio. Después de voltearse, dice que la señora había desaparecido, se había convertido en piedra junto a su bebé. Dice que está en la punta del Acero Qhucha, dice que ya se está entrando, y, si eso se entra, va a haber juicio otra vez.

Relación:

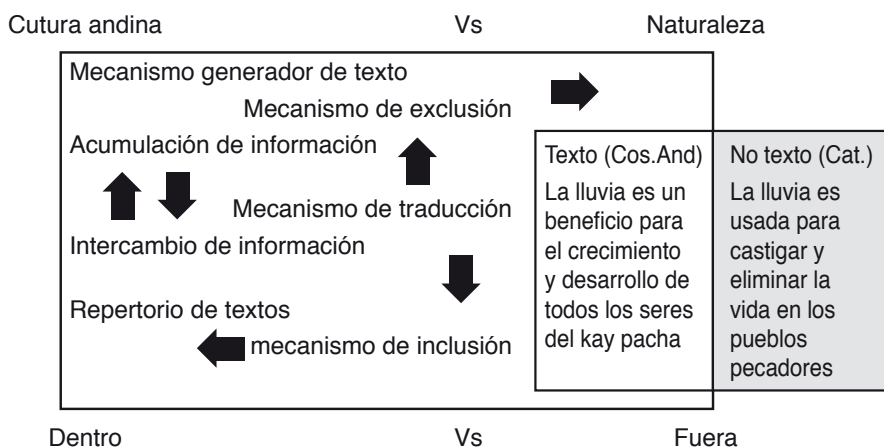
- Obediencia/ desobediencia
- Oscuridad/ claridad
- Conocido/ desconocido
- Antes/ ahora
- Vida/ muerte (criterios culturales)
- Perdón/ castigo
- Linealidad temporal/ circularidad temporal

El último momento de nuestro mito inicia con una palabra de oposición “pero”, lo que introduce la desobediencia de aquella persona que fue perdonada e iba a ser salvada. La curiosidad por lo que estaba pasando hizo que voltee, dando lugar a la oposición obediencia/ desobediencia, que tendrá como consecuencia el castigo. Hablando de castigo, tenemos dos tipos: el primero, social como el de los organizadores del matrimonio hacia al desconocido que había roto el sistema protocolar de esa sociedad; y el segundo, un castigo de la mano de una divinidad como consecuencia de la desobediencia a una instrucción de una persona considerada autoridad en el texto quechua, y un enviado de Dios en el no-texto cristiano.

En la descripción de lo que la señora vio, están las oposiciones claridad/ oscuridad. Por lo que sabemos del contexto del mito, asumimos que era un día soleado, en ningún momento se menciona lo opuesto hasta el momento del castigo; asociamos claridad con luz del sol, el día, pero, en el momento del castigo, lo que antes era día se convirtió en noche y en oscuridad a plena luz del día, además llovía fuego. En este momento, también hay que tener en cuenta la concepción de la lluvia.

Sabemos que desde la mirada agrocéntrica, como es la cultura quechua, la lluvia es sinónimo de beneficio, porque gracias a ella la chakra produce y hay vida para todos, sin embargo, la lluvia de fuego sería más bien un perjuicio. La lluvia en el texto quechua depende de los seres sagrados como los apus, el tata inti y otros, pero ellos no castigan con la lluvia, se puede considerar “castigo” al granizo, por ejemplo, porque destruye la chakra, pero no a la lluvia. Pero, por otro lado, en el no – texto cristiano se evidencia el uso de la lluvia como castigo y no beneficio, como en el caso del diluvio y la destrucción de los pueblos pecadores de Sodoma y Gomorra. Por lo tanto, estamos frente a otra traducción de un no- texto cristiano como lo ilustramos en la siguiente figura.

Figura n°. 5
Modelo de la traducción del no-texto lluvia como castigo



Fuente: Elaboración propia con base en el modelo canónico de la cultura de la semiótica cultural de Lotman 1996

Por esta misma vía, encontramos la oposición vida/ muerte. La situación social donde nos encontrábamos en el mito era un matrimonio que entre muchas cosas connota fertilidad y, por lo tanto, vida; era una celebración de la unión que traería consigo la reproducción en todo sentido que termina con la destrucción y muerte de todo tipo de vida.

La explicación de la creación de la laguna y su nombre como “la laguna del juicio” se debe a que este pueblo recibió el castigo de un ser superior, divino, y, por lo tanto, justo, por romper sistemas de valores culturales como el respeto y la obediencia a los ancianos, quien además era un desconocido.

La lección de este mito sigue replicándose en la cultura quechua, hasta la actualidad: un “forastero” tiene preferencia cuando está de visita o no es del lugar donde está, se lo atiende afanosamente ofreciéndole alimentación, y lo mejor que uno tenga en casa. Por otro lado, también enseña la obediencia. En caso de la mujer que fue buena, y respetaba las reglas sociales y ayudó al forastero, tenía el “perdón”, e iba a librarse del castigo, su error fue la desobediencia que también es castigada con la muerte. Ella se convirtió en piedra, la piedra puede connotar imperecibilidad y no transformación, dureza, etc. Además, es de conocimiento general que la piedra aún está en el mismo lugar por donde la señora estaba yendo, se la tiene ahí como advertencia del castigo de la desobediencia para las generaciones futuras. Además, el comentario de que esa piedra *“ya se está entrando, y, si eso se entra, va a haber juicio otra vez”* encierra en sí la oposición temporal de linealidad occidental y circularidad quechua de la concepción del tiempo, donde las acciones vuelven por la contigüidad del tiempo.

Está claro también que este momento del mito tiene traducciones de un “no texto” de la versión cristiana de Sodoma y Gomorra, pueblo pecador donde Jehová envía a su siervo Lot para salvarlos; al ver que hacen caso omiso a las palabras de Lot, decide destruir las ciudades, pero, como Lot le era fiel, envía un ángel para que solo él y su familia salgan antes de la destrucción de estos pueblos. Sin embargo, en el camino, la esposa de Lot por mucha curiosidad y apego al pasado se da la vuelta y se convierte en una estatua de sal. La relación de este no- texto cristiano no está totalmente traducida al texto meta quechua, pero sí se tomaron algunos mensajes como la desobediencia y la muerte por la desobediencia.

En conclusión, podemos afirmar que los sistemas de creencias o valores, que encontramos en el mito de la semiosfera cultural quechua de Vacas, son la reciprocidad y el respeto a las reglas culturalmente establecidas, como el respeto y obediencia a los ancianos. Además que la enseñanza que prevalece del mito, hasta la actualidad, es no negar los alimentos a nadie, ni a los desconocidos.

Bibliografía

Baptista Lucio, Pilar; Fernández Collado, Carlos y Hernández Sampieri, Roberto (2003). *Metodología de la Investigación*. 3.º ed. México: McGraw Hill – Interamericana Editores.

Barragán, Rossana (Coord.) (2001). *Formulación de Proyectos de Investigación*. 2.º ed. La Paz: Programa de Investigación Estratégica en Bolivia.

De la Maza, Luis Mariano (2005). “Fundamentos de la filosofía hermenéutica: Heidegger y Gadamer”. En *Teología y Vida*, Vol. XLVI. Instituto de Filosofía Pontificia Universidad Católica de Chile.

Durkheim, Émile (2007). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Cofás S.A.

Finol, José Enrique (2001). “La semiótica de los orígenes y la estructura cultural en el relato mítico Yanomami”. En *Antropológicas*, (5), pp. 23-37. Macaraibo, Venezuela: Laboratorio de Investigaciones semióticas y antropológicas Universidad de Zulia Facultad de Ciencias.

Finol, José Enrique (2006). *Antropológica semiótica*. En línea: http://www.joseenriquefinol.com/v4/images/stories/ppt/antropologia_semiotica_del_rito_1.ppt. (Consultado 20.9.2017)

Finol, José Enrique (2007). *Mito y cultura guajira. Contribución a la semiótica del mito guajiro*. 2.º ed. Macaraibo, Venezuela: Ediciones del Vice Rectorado Académico Universidad de Zulia.

Finol, José Enrique (2010). *Semiótica del rito 1*. En línea: http://www.joseenriquefinol.com/v4/images/stories/ppt/semiotica_rito_comunicacion_barquisimeto1.ppt. (Consultado 18.9.17)

Finol, José Enrique (2010b). *Semiótica del rito 2*. En línea : https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&cad=rja&uact=8&ved=0ahUKEwitq4air6jXAhWLh5AKHcLUCfIQFggqMAE&url=http%3A%2F%2Fwww.joseenriquefinol.com%2Fv4%2Fimages%2Fstories%2Fppt%2Fsemiotica_rito_comunicacion_barquisimeto2.ppt&usg=AOvVaw0g0YiMV8Mm3GIU1ZTo dmk2 (Consultado 18.9.17)

Finol, José Enrique (2011), "Antropo-semiótica de la muerte: fundamentos, límites perspectivas". *Avá*, (19). En línea: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-16942011000200008&lng=es&tlng=pt. (Consultado 30.10. 2017).

Finol, José Enrique y Montilla, Aura M. (2004). "Rito y Símbolo: Antropo-Semiótica del velorio en Maracaibo". En *Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, 20 (45), pp. 03-12. En línea: http://www.scielo.org.ve/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1012-15872004000300002&lng=es&nrm=iso (Consultado 30.10.2017)

García Jiménez, Eduardo; Gil Flores, Javier y Rodríguez Gómez, Gregorio (1999). *Metodología de la Investigación Cualitativa*. 2.º ed. Granada: Ediciones Aljibe.

Gómez García, Pedro (1976). "La estructura mitológica en Lévi-Strauss por Pedro Gómez García". En *Teorema*, VI (1), pp. 119-146. Madrid.

Lévi - Strauss, Claude (1999). *Mito y significado*. Madrid: Alianza Editorial.

Lévi - Strauss, Claude (1987). *Antropología Estructural*. 1.º ed. S.A. Barcelona, España: Ediciones Paidós S.A.

Lotman, Yuri M. (1996). *La semiosfera I. Semiótica de la cultura y el texto*. Madrid: Ediciones Cátedra.

Lotman, Yuri M. (1999). *Cultura y explosión. Lo previsible y lo imprevisible en los procesos de cambio social*. Barcelona, España: Editorial Gedisa S.A.

Taylor, S.J. y R, Bogdan (1996). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación. La búsqueda de significados*. Barcelona, España: Paidós.

Wissemann, Boris (2002). *Lévi Strauss para principiantes*. Buenos Aires: Era Naciente SRL

En línea: <http://www.ugr.es/~mcaceres/Entretextos/entre6/sonesson.htm> (Consulta 15.9.2017)

LA VITALIDAD DE LAS LENGUAS MOVIMA Y AIMARA

Víctor Hugo Mamani Yapura¹

Cómo citar: Mamani Yapura, V. H. (2018). La vitalidad de las lenguas movima y aimara. *Página y Signos: Revista de Lingüística y Literatura*, 14, 91-106. <https://doi.org/10.5281/zenodo.10211183>

RESUMEN

Este documento analiza la situación sociolingüística de dos lenguas indígenas; por un lado, está la lengua aimara y, por otro lado, la lengua movima. La primera se usa en el norte de Potosí, la segunda en la provincia Yacuma del departamento del Beni. El documento se enfoca básicamente en los factores que intervienen en la continuidad de ambas lenguas; el análisis es desarrollado desde los usuarios de la lengua, para ello, se acude a testimonios y a observaciones realizadas *in situ*.

Palabras claves: Lengua indígena, sociolingüística, vitalidad lingüística, educación

ABSTRACT

This paper discusses the sociolinguistic situation of two indigenous languages: the Aymara language used in northern Potosi and the Movima language spoken in the province of Beni. The article focuses primarily on the factors that encourage the continuity of both languages. The analysis is developed from the speakers' point of view based on in situ testimonies and observations.

Keywords: Indigenous language, Sociolinguistics, Linguistic vitality, Education

¹ Lingüista, master en Educación Intercultural Bilingüe por la Universidad Mayor de San Simón. Consultor y docente de la Universidad Indígena Quechua Casimiro Huanca. Correo: vmamayapura@gmail.com, vmamani@proiebandes.org

1. Introducción²

La continuidad de las lenguas indígenas en las sociedades colonizadas es cada vez más preocupante. Las lenguas con mayor prestigio son aceptadas como único medio de comunicación en las comunidades rurales de nuestro país. La modernidad ha impuesto dentro del pensamiento colectivo el rechazo a lo ancestral. En este contexto, las lenguas indígenas han entrado en desventaja; sin embargo, ante este panorama adverso hay comunidades tanto de los Andes como de la Amazonía que mantienen todavía su lengua ancestral. En el presente artículo, daré a conocer dos situaciones en las que se evidencia la vitalidad de la lengua aimara y movima. La primera se encuentra en el norte de Potosí: la lengua aimara es una de las variedades lingüísticas que es aún usada por los niños de la comunidad. Por su parte, la lengua movima, ubicada en el Beni, al igual que la primera continúa siendo transmitida de generación en generación.

Tanto la lengua aimara como la movima luchan por mantenerse vivas; ante esto conviene preguntarnos: ¿Cuáles son los diferentes mecanismos que los pueblos aimara y movima adoptan para mantener la vitalidad de sus lenguas? Esta pregunta guiará la discusión en los próximos apartados. El documento está dividido en dos partes macro. En la primera se hace una descripción concisa sobre la ubicación geográfica de Saqsani y Jasschaja; en la segunda parte se analizan los factores que influyen en la vitalidad de la lengua aimara. Asimismo, se describe y, a la vez, se analiza la situación sociolingüística de la lengua movima.

2. Ubicación geográfica de Saqsani y Jasschaja

2.1. Los ayllus³ del norte de Potosí

Antes de la llegada de los españoles, los ayllus del norte de Potosí estaban fragmentados en dos naciones: Charkas y Qaraqara, cuya lengua de uso era el aimara. Se sabe que tuvieron contacto con los Incas. Según Platt, “desde su primera entrada en el Qullasuyu, los incas intentaron reclutar a los señores

2 Los datos con los que se trabaja en este artículo han sido recabados en diferentes circunstancias: en el caso de la lengua aimara, son parte de mi tesis de maestría en Educación Intercultural Bilingüe realizada en el PROEIB-Andes UMSS, el 2010. En cambio, los datos que presento sobre la lengua movima han sido recabados en el 2006-2008, mientras se encaminaba el programa Educación Intercultural Bilingüe en la Amazonia (EIBAMAZ).

3 Unidad política y territorial.

regionales de las grandes federaciones aimaras y pukinas que ya poblaban la tierra del Collao y de Charcas, para que administrasen a su gente para el bien del Estado incaico” (1999: 14). En compensación, el Estado Inca les dio tierras en los fértiles valles de Cochabamba.

Los españoles que se asentaron en el norte de Potosí incidieron de forma drástica en el comportamiento administrativo y organizativo de los ayllus. Aparecieron nuevas autoridades: el corregidor. Esta autoridad, al igual que los conquistadores, cometía abusos en los ayllus. Las relaciones sociales que se fueron tejiendo en estos escenarios fueron verticales; los indígenas de estas zonas fueron segregados de los espacios de decisión social del Estado colonial.

Durante la República, varios han sido los intentos de desestabilizar a los ayllus⁴, no solamente desde el Estado, sino también desde el sector minero. A principios de 1900, según Harris y Albó (1075), Patiño reconfiguró el panorama social de esta zona; se construyeron campamentos mineros: Siglo XX, Catavi, Uncía. Para dinamizar la minería, trajeron obreros de los valles de Cochabamba; la lengua indígena que se impuso como medio de comunicación fue el quechua. En la actualidad, pese a la presencia de la lengua quechua en los centros mineros las comunidades continúan usando el aimara, tal es el caso de Saqsani.

En el presente artículo, nos enfocamos básicamente en una comunidad: Saqsani. Esta se encuentra próxima al municipio de Llallagua. Desde este lugar, se sigue el camino que une Llallagua con Caripuyo. El paisaje es propio de las zonas andinas. Se puede visualizar bastante paja y animales (llama y oveja) en las faldas de los cerros. La escasa vegetación del lugar permite observar paisajes rocosos que dibujan a lo lejos figuras casi humanas.

En las quebradas y en las faldas de los cerros, se han instalado pequeños pueblos o ranchos, como los llaman localmente. Estos pequeños pueblos, a la vista ajena, parecen confundirse con las rocas y la vegetación del lugar; es como si las casas brotaran de las laderas de los cerros. Muchas viviendas están construidas con los materiales del entorno: las paredes son de piedra y los techos de paja.

4 Se sabe que “el presidente Bolívar dispone de la liquidación de la antigua organización de los ayllus con la supresión de sus autoridades cacicales y la privatización (sic) de las tierras de comunidad, a través de los decretos de 8 de abril de 1824 y de 4 de julio de 1825” (Soria 1992: 42).

En Saqsani, la lengua de mayor uso es el aimara. Los matrimonios mixtos⁵ y el constante contacto con los comerciantes quechua hablantes de la localidad de Llallagua han influido para que el quechua se sobreponga como lengua de poder en las comunidades cercanas a Saqsani, por ejemplo, Marka Kunka está a cuatro kilómetros de Saqsani; los niños, casi todos, usan el quechua en sus actividades cotidianas.

2.2 Los movimas

El naturalista Alcides d'Orbigny (1842) fue uno de los extranjeros que tuvo contacto con los movimas. Él llegó a Bolivia el año 1830; se dedicó a recorrer la Amazonía boliviana. En sus viajes llegó a la Misión de Santa Ana; según d'Orbigny, los habitantes de este lugar eran movimas.

Los jesuitas reunieron a los movimas en pequeñas poblaciones; esta actividad era conocida como "reducciones". Este sistema estaba destinado a sacar a los indígenas de sus aldeas para reunirlos en pequeños pueblos; muchas veces se agrupaban a personas de diferentes lenguas en un solo lugar. El fin de esta práctica era para una rápida evangelización. Riester refiriéndose a las reducciones señala:

Una aproximación más cercana demuestra que ésta se realizaba a un costo social muy alto: Acostumbrado a un enfoque de vida diferente, el indígena perdió su identidad, debiendo someterse a una causa que no era la suya. La percepción económico-religiosa de quienes dirigían las Reducciones tenía como fundamento el mundo europeo, donde la dimensión, orden- trabajo-bienestar económico, tenía un sentido diferente a la del indígena, que busca un equilibrio entre medio ambiente- formación de su sociedad-mantenimiento económico, donde estaba ausente la idea de acumulación de bienes, a costa de otros seres humanos. (Riester 1990:51)

Las "reducciones", en esa época, fueron un mecanismo para tratar a los movimas como objeto al servicio de la Iglesia católica. Los jesuitas les impusieron una forma de vida distinta: trataron de hacerles olvidar su espiritualidad imponiendo

5 Cerca de Chayanta (pueblo colonial) existen comunidades (Qapunita, Q'uwani) en las que la lengua de mayor uso es el quechua. Saqsani se encuentra como a 20 kilómetros de Chayanta, jóvenes de Saqsani se han casado con mujeres oriundas de estas zonas quechuizadas de ahí que el quechua aparece en estas comunidades alejadas de Chayanta.

otra. La adoración al “Mapajo”⁶ y las demás deidades tenía que ser sustituida por el Dios judeo-cristiano. Este contacto inicial no solo ha erosionado la espiritualidad de este pueblo, sino también su lengua ancestral.

En la actualidad, los movimas han dejado su vida sedentaria, se han establecido en pequeños pueblos en las orillas del río Mamoré, asimismo en las pampas cerca del lago Rojoaguado. De más de 15 comunidades, solo en Jasschaja se usa la lengua movima. Las otras comunidades, por el contacto con los ganaderos castellano-hablantes, han dejado casi por completo su lengua. Por su parte, las escuelas, impuestas desde el Estado han impulsado una educación castellanizante. Todo esto ha influido en el avance paulatino del castellano.

3. Análisis de resultados

3.1 El agua mantiene viva la lengua aimara

Según Baker (1997), hay 3 factores que influyen en la vitalidad de las lenguas: estatus económico o social, el aspecto demográfico y el apoyo institucional. Baker no contempla el factor cultural. En Saqsani, la gente tiene una mirada particular de entender su realidad lingüística. Según ellos, la vitalidad de su lengua está mediada por su vínculo estrecho con la naturaleza:

Aimara yaku ñin ah, kay Machaya mayu yakuqa, chay yakuqa aymara yaku ñin, qullpa ñin ah, k'ararapunitaq, mana yaku yariqhasqata chinkachikunchu, k'ara yaku, kachiwan tumpa kachinchasqajina, k'ararana chanta aymara yaku ñin ah, chaymanta aymarata yachanku ñin wawasqa. (Máxima García, Saqsani 18.10.9)

‘El agua de **Machaya** es aimara, dice que es un poco salada, creo que es verdad porque no te calma la sed. Es como si le hubieran puesto sal. Es salada por eso dicen que es aimara, por esa razón dicen que los niños saben aimara’.

Según el testimonio precedente, la vitalidad del aimara está vinculada con el entorno, pues este determina el comportamiento lingüístico de los usuarios de la lengua. En este contexto, la naturaleza (el agua salada) no solo es capaz de calmar la sed, sino también de mantener viva la lengua en la comunidad. En la vida social de estas comunidades, el entorno natural es fundamental: leer y entender los códigos que la naturaleza recrea les permite reproducir sus prácticas

6 El Mapajo es un árbol, se distingue de los demás por su gran tamaño.

lingüísticas y culturales. Otro caso, no menos importante, tiene que ver con la enfermedad: si un niño tiene fiebre, según ellos, es porque ha tenido contacto con un *mayiri*⁷. En suma, así como el entorno puede ocasionar desequilibrios en la salud de las personas, también puede traer bienestar a las personas. En estos espacios, las relaciones no son unidireccionales sino multi-causales; así lo entiende Renfijo: “Las relaciones entre humanos y naturaleza es así filial, parental (...). La vida es un flujo dinámico y constante de relaciones entre todas las cosas que pueblan el mundo que no da pie a una relación intelectual con ella sino de sintonía mutua” (2000:8).

La relación que se establece entre los humanos y la naturaleza está mediada por la lengua. Se usa la lengua para interactuar con el entorno, asimismo se decodifica el lenguaje que la naturaleza propone. De ese modo, se van tejiendo las relaciones. En este escenario, si la lengua como elemento fundamental de la cultura se erosiona, según los estudiosos (Hale 1995; Hagège 2000; Crystal 2001), van a, también, perderse otros rasgos de la cultura, tales como los conocimientos sobre medicina, de ahí la importancia de mantener las lenguas indígenas.

3.2 Los cerros hablan aimara

Los pueblos indígenas, tanto de la Amazonía como de los Andes, entienden que su entorno natural posee vida. En ese sentido, los árboles y los ríos no son inertes; estos, al igual que una persona, sienten. En Saqsani, los habitantes discursan con su entorno. Entienden que hay un lenguaje exclusivo para este acercamiento, ellos usan el aimara:

V H: ¿Ima ñispa chimpana qarachkaspas lumasman? ‘¿Qué diciendo hay que acercarse a las lomas?’

M G: Chay cabezas. ‘Esas son cabezas’

V H: ¿Ima simiwan chimpankichik? ‘¿Qué idioma usas para acercarte?’

M G: Aymarapipuni, aymarata entindinqa, suma samt’anitata ñispa, janiwa kuna llakinaka mink’anitata, suma niñu niñu sarnaxapxata. ‘En aimara, el aimara entiende, le decimos: tráeme bendiciones no tristezas, haz que vayamos juntos’. (Máxima García Machaya, 18.10.9)

7 Piedra que ha tenido contacto con el rayo.

Para entrar en contacto con los elementos de la naturaleza, es preciso usar el idioma que ellos entienden (el aimara). En ese entendido, la lengua no es solo un medio de comunicación que permita intercambiar significados entre sujetos (Siguán y Mackey: 1989; López 1993), sino “la misma lengua es contenido, un referente de lealtades y animosidades, un indicador del rango social y de las relaciones personales un marco de situaciones y temas” (Fishman 1995:35). En la lengua están los rasgos sociales y culturales de un pueblo. Cuando las personas de Saqsani dicen que hablan con las “cabezas”, no nos están diciendo, únicamente, que su lengua es un medio de comunicación; sino que es un indicador cultural, en el que se puede experimentar su forma de pensar como colectivo.

3.3 La lengua aimara en la comunidad

La lengua de uso preferencial, en Saqsani, es el aimara; la transmisión intergeneracional de esta lengua se mantiene en el grupo:

VH: ¿Nelson imata ñawpaqta yachapunki? ‘Nelson, ¿qué lenguas has aprendido primero?’

N: Qhichwata. ‘El quechua’.

VH: ¿Juch’uymanta pacha? ‘¿Desde niño?’

N: Ari, juch’uymanta pacha, wawasllamanta amarata yachaqakuni. ‘Sí, desde niño, de los niños aprendí aimara’.

VH: ¿Imaynapi yachaqakunki? ‘¿Cómo?’

N: Aymarapi parlanku chayllamanta. ‘Hablan aimara, de ahí aprendí’

VH: ¿Pikunaswan aymarapi parlanki? ‘¿Con quién hablas aimara?’

N: Wawaswan. ‘Con los niños’.

VH: ¿Pi wawaswan? ‘¿Qué se llama?’

N: Chay na, wakata michiy yachan chay nas, Carlos ñisqa paywan parlay yachayku. ‘Ese el que patea vaca, Carlos se llama, con él hablamos aimara’.

(Saqsani, Niño Nelson Checo, 1.10.9)

Los miembros de las comunidades no viven aislados. El sistema del pastoreo es una actividad que reúne niños de diferentes comunidades. Los niños de comunidades ya quechizadas aprenden aimara por el contacto con los niños aimara-hablantes: “Wawasmantacha yachaqakun, wawas aymarallamanta parlakuchkanku, chayllamanta yachaqakun”. ‘De los niños seguramente ha

aprendido, los niños sólo hablan aimara, por eso ha aprendido' (Saqsani, Santusa Mitma, 1.10.9). En suma, los espacios de pastoreo son escenarios de adquisición y de recreación de los hábitos lingüísticos.

Otro escenario es la escuela. En este espacio se establecen las relaciones sociales en torno a la lengua aimara. Al respecto, un padre de familia señala: "Wawas phukllaspa aymarata yachaqapun, chay iskuylaman rispalla gustunmanta yachanku". 'Los niños al jugar con sus amigos aprenden el aimara, yendo a la escuela aprenden' (Genaro Condori Machaya Grande, 19.10.9). El uso de la lengua aimara por los más pequeños de la comunidad es una muestra de que esta sigue viva. Según los expertos (Baker 1997; Meliá 2003), la vitalidad de una lengua depende de su uso oral en los variados escenarios de la comunidad, en esto la escritura no ayuda mucho quizás porque "la escritura las encierra tiránicamente para siempre en un campo visual" (Ong 1994: 21).

3.4 La lengua movima en la comunidad Jasschaja

En Jasschaja se pudo evidenciar que usan la lengua movima desde los niños hasta los ancianos. Don Juan Zeladi es el más anciano de la comunidad, y uno de los primeros habitantes de Jasschaja. Él se fue de Santa Ana⁸ a Jasschaja en 1955. Habla movima y castellano; el movima lo usa para comunicarse con sus hijos, sus nietos y esposa; para comunicarse con extraños (profesora), prefiere usar el castellano.

El panorama sociolingüístico de Jasschaja dista de las comunidades vecinas. En Jasschaja la lengua movima es utilizada por todos los habitantes, salvo por la maestra de la escuela. En esta comunidad, los lugares de uso son diversos: espacios de caza y el hogar. Los niños, mientras juegan, usan el movima; como ejemplo, mostraré una conversación de una niña y un niño:

Niño: Sotara koj nulkwan 'Una [Piedra] es el tuyo'

Niña: A ko Kode 'Es ese'

Niño: Jo 'Sí'

Niña: Velti oyra 'Mira dos'

Niño: Sotara`kalobajel ja`a 'Un solo montón, nomás'

8 Santa Ana es un poblado que data desde la época de las misiones. En la actualidad viven ganaderos y gente que se dedica a la agricultura.

Niña: A: inla a: oyra ij nulkwan Ja`ab`anan, oyra ja`a jema`a oyra che oyra ja`a jema`a 'Pero, yo tengo dos, lo que pusiste dos también dos y dos'

Niño: Ban inla sota`ra, oyra tasra che oykara. 'Pero, yo tengo uno, dos tres y cuatro.'

(Jasschaja 27.6.06)

Los niños movimas, al igual que en Saqsani, usan su lengua para socializar dentro de la comunidad. Durante el juego, los niños intercambian ideas; su lengua ancestral vehicula los conocimientos locales. Estos usos de la lengua movima hacen referencia a los dominios que la lengua tiene en ciertos espacios. Para Romaine, el dominio "es una abstracción referida a toda una esfera de actividades en que se combinan tiempos lugares y papeles sociales" (1996: 62). Sobre el mismo punto, Fishman señala: "Los dominios son tan reales como las propias instituciones sociales de la comunidad lingüística" (1995: 75). En el caso de los niños movimas, se puede evidenciar prácticas verbales que se diferencian de otros escenarios, por ejemplo, la caza o la escuela.

3.5 Adquisición de la lengua movima

Personas monolingües en castellano han tenido que adquirir, en Jasschaja, la lengua movima: es el caso de don Wilfredo Egue. Él tiene 54 años, nació en Nueva Esperanza; su primera lengua es el castellano, el movima solo lo entiende:

- ¿Usted habla Movima?
- Sí, entiendo un poco.
- ¿Dónde aprendió?
- Aquí nomás, en esta zona Jasschaja
- ¿Quién le enseñó?
- Bueno, yo nomás de escuchar lo que hablan ellos.
- ¿A quién escuchó?
- Aquí a mi suegro, a mi cuñado, a mi mujer.
- ¿Puede hablar?
- Claro que hablo algunas palabras.

(Wilfredo Egue, comunario, Jasschaja)

El entorno familiar de Wilfredo Egue ha jugado un rol fundamental para que adquiriera la lengua movima. Según Crystal (2001) y Albó (1998), la presión social que se genera en un contexto puede jugar en contra o a favor de las lenguas.

En las sociedades altamente jerarquizadas entre indígenas y no indígenas, las lenguas de menos prestigio son las que tienen menos ventaja frente a las lenguas empoderadas socialmente. En Jasschaja, se ha instalado la lengua movima; su uso se hace necesario en las relaciones familiares dentro y fuera del hogar, de ahí que don Wilfredo haya visto la necesidad de aprender esta lengua.

3.6 Uso diferenciado de la lengua movima

Fuera de Jasschaja, la lengua de mayor uso es el castellano. Esto demuestra que el contexto influye para que una lengua se mantenga o se debilite. El siguiente testimonio nos da más detalles sobre esta situación:

Por ejemplo, yo tenía un amigo que es de Jasschaja. Ese muchacho que se fue ahora, ese habla perfectamente [movima]. Yo le hablaba, le conversaba, le preguntaba, él se reía y me decía ¿qué será? Yo sé que sabe bien, su familia habla bien, entiende [movima]. Y así otros señores más que son jóvenes que vivían en Jasschaja, ahora viven cerca nomás de Coquinal. El otro día, me encontré y le dije a Jesús Onari **dokoy as walaylo** ¿qué me dice? O sea, yo le decía buenas tardes **chekuj papan chekuj maman** ¿Qué me dice usted?, me dijo. O sea yo le decía y tu papá y tu mamá. Siento que han sido señores hablantes ahí en Jasschaja. Recientemente se han salido y se han venido por aquí, y el otro más chico ya cuando se despidió de mí, entonces le dije: **jaylo paa**. Le dije: **bebekwaykan chekuj papan chekuj maman**. Le dije: **jayna**, recién me contestó. (Hernán Cholima, Profesor, comunidad Las Maravillas)

Jesús Onari asume que el castellano es una lengua de mayor prestigio a diferencia de su lengua materna; entiende que la lengua castellana es para hablar con el profesor. En este contexto, ambas lenguas juegan roles distintos: El movima se usa en la casa y la comunidad; por su parte, el castellano se usa en espacios más amplios y de prestigio como la escuela. Entre ambas lenguas se evidencian relaciones de poder. Por muchos años, se ha estigmatizado a las lenguas indígenas como lenguas de bajo prestigio, se las ha visto como incapaces de responder a las exigencias que la modernidad impone en la sociedad. Estas ideas negativas se han instalado en la mentalidad ya no únicamente de los colonizadores, sino también de los colonizados.

En las sociedades altamente jerarquizadas, las relaciones horizontales entre grupos humanos son casi imposibles, por lo general, una tiende a dominar a la

otra. Sichra (2003) sostiene que cualquiera que sea el juicio de valor sobre un individuo fácilmente se extenderá a la lengua. Por ejemplo, si ciertas personas son valoradas por su vestimenta, su lengua también será apreciada. En otros términos, la lengua y otros elementos de la cultura funcionan como “filtros de comparación social” (Robertos et al. 2008: 13). La lengua, la vestimenta y el color de piel son marcas identitarias socialmente construidas; la sociedad valora unas y desecha otras. Estos imaginarios negativos pueden afectar drásticamente a la lengua. Los grupos en desventaja dejarán los elementos de su cultura para adquirir aquellos que son practicados por los grupos de poder. La sociedad movima penosamente padece de esta situación. Jesús Onari es una muestra; él deja de usar su lengua materna, para no ser identificado como miembro de un grupo socialmente relegado y estigmatizado por la sociedad dominante.

La actitud negativa de Jesús Onari frente a la lengua movima puede, a la larga, afectar su permanencia, puesto que la vitalidad de una lengua depende de la valoración “a partir de criterios estéticos, formales y funcionales” (Sichra 2003: 41). Si el uso funcional de la lengua es interrumpida es más probable que se deje de transmitir en los variados espacios de socialización tales como la escuela.

3.7 La lengua movima y la escuela

En Jasschaja hay diez niños que asisten diariamente a la escuela. Ocho son bilingües en movima y castellano, los dos restantes son hijos de la maestra, ambos son monolingües en castellano. La maestra solo usa castellano dentro del aula. Al respecto, sostiene: “Yo no sé [hablar movima] ahí está, yo le enseñaría en dos lenguas, pero, como no sé, enseño en uno [castellano] solamente” (Venilde Abaroma, Profesora, Jasschaja). Pese a que no hay una planificación para la enseñanza del movima, esta se mantiene como lengua de comunicación entre los estudiantes:

Ellos hablan nomás su lengua. Ellos están hablando ahí, cuando yo entré, me admiré. Yo dije: yo no le puedo quitar, por ahí me están reteando. Ellos hablan dentro el aula, palabras yo me anoto en mi cuaderno. Por ejemplo, ellos dicen: **dekayki**. Yo le pregunto: ¿Qué quiere decir eso? Quiere decir come. (Venilde Abaroma, Profesora, Jasschaja)

La maestra dice: “Yo no le puedo quitar”, dejar que los niños hablen su lengua materna es gratificante teniendo en cuenta que las lenguas indígenas casi nunca

han sido bien recibidas por las escuelas (Rivera 1984; Patzi 2006). En el pasado, uno de los objetivos que perseguía la escuela era imponer “el idioma castellano como símbolo de unidad nacional y por lo tanto, se propugnaba desterrar a los idiomas nativos, considerándolos como idiomas bárbaros” (Choque y Quisbert 2006: 16). A partir de 1990, hay iniciativas para impulsar una educación enraizada en la lengua y la cultura de las comunidades. Esta política educativa estaba, en su momento, a cargo de Organizaciones No Gubernamentales (ONG); recién en 1994 el gobierno adoptó la Educación Intercultural Bilingüe (EIB) como una política de Estado. Por ejemplo, según la ley educativa 1565, se debía usar la lengua indígena dentro del aula. En la misma línea, la ley 070 sostiene que es de vital importancia el rescate y la valoración de los saberes ancestrales de los pueblos. En los hechos, solo se ha trabajado, con mayor énfasis, en la lengua quechua, aimara (de la región de paceña) y guaraní. Las lenguas de la Amazonía han recibido poca atención de parte del Estado; en muchas comunidades como en Jasschaja y Saqsani, se imparte aún una educación descontextualizada al menos en el ámbito lingüístico.

4. Conclusión

Desde la comunidad, la continuidad de la lengua aimara tiene una explicación: el estrecho vínculo que mantienen con su entorno natural es uno de los factores que influyen a favor de la lengua aimara. Desde el imaginario colectivo, las “cabezas” comprenden la lengua aimara, asimismo, el agua que beben los niños media en el mantenimiento de su lengua materna. En suma, se evidencia un vínculo filial entre ambos: lo que le ocurra a la naturaleza puede afectar directamente en las personas.

Por su parte, la vitalidad de la lengua movima, por un lado, se explica porque hay una decisión personal y colectiva, por otro lado, la distancia de un pueblo a otro ha influido para la continuidad de esta lengua. Jasschaja es una comunidad casi inaccesible desde el centro urbano más poblado (Santa Ana). Esto ha permitido a que la lengua se mantenga alejada del castellano.

El análisis realizado tanto en Saqsani como en Jasschaja nos muestran la continuidad de las dos lenguas, a la vez, nos indican lo vulnerables que pueden ser ante la presencia de una lengua ajena, sobre todo la lengua movima. La cantidad de niños que usan esta lengua es inferior a la cantidad de niños aimara-

hablantes. Otro de los factores que amenaza con erosionar ambas lenguas es la ausencia de políticas educativas ligadas a una educación de mantenimiento. En ambas comunidades, la escuela usa como lengua de educación una lengua ajena; por ejemplo, en Saqsani los niños aprenden los contenidos curriculares en quechua por ser la lengua nativa de la maestra, por su parte, los niños movimas son socializados, por la maestra, en lengua castellana. Teniendo en cuenta todo este panorama adverso hacia la continuidad de las lenguas conviene preguntarnos: ¿Cuánto tiempo más van a resistir dada la ausencia de una política educativa enraizada en la lengua materna? Esto da pie para reflexionar y tomar acciones no solo desde el Estado, sino desde las mismas comunidades.

Bibliografía

Albó, Xavier (1998). "Expresión indígena, diglosia y medios de comunicación". En L. E. López e I. Jung (Comps.) *Sobre las huellas de la voz*. Madrid: Ediciones Morata/PROEIB-Andes/DSE. 126-156.

Baker, Colin (1997). *Fundamentos de Educación Bilingüe y Bilingüismo*. Madrid: Cátedra.

Bolivia (1994). Secretaría Nacional de Educación. *Ley de Reforma Educativa* 1565.

Bolivia (2010) *Ley de Educación Boliviana* (2006) "Avelino Siñani-Elizardo Pérez".

Choque, Roberto y Cristina Quisbert (2006). *Educación Indígena en Bolivia*. La Paz-Bolivia: UNIH-PAKAXA.

Crystal, David (2001). *La muerte de las lenguas*. Madrid: Cambridge University Press.

Hagège, Claude (2002). *No a la muerte de las lenguas*. Barcelona: Ed. Paidós.

Hale, Ken (1995). "Resistirse a la pérdida de la lengua: el valor humano de las lenguas locales". *TEXTOS de Didáctica de la Lengua y de la Literatura* n.º 6.

Harris, Olivia y Xavier Albó (1975) "Monteras y guardatojos". Revista #7. Santa Cruz: CIPCA.

Fishman, Joshua (1996). "What do you lose when you lose your Language?" En Gina Cantoni (ed). *Stabilizing Indigenous Languages*. Flagstaff: Center for Excellence in Education, Northern Arizona University. 80-90.

Lindenberg Monte, Nietta (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*. Madrid: Morata.

López, Luís Enrique (1993). *Lengua*. La Paz: UNICEF.

Meliá, Bartolomeu (2003). "El silencio de las lenguas y la palabra recuperada". En Gustavo Solís (ed.) *Cuestiones de lingüística amerindia*. Lima: GTZ/UNALM/PROEIB Andes/UNMSM. 21-36.

Ong, Walter J. (1994). *Oralidad y Escritura. Tecnología de la palabra*. Santafé de Bogotá: Fondo de Cultura Económica.

Orbigny, Alcides (1845). *Descripción, geográfica, histórica y estadística de Bolivia*. Tomo Primero. París: Librería de los Señores Gide y Compañía.

Patzi, Félix (2006). *Etnofagia estatal: Modernas formas de violencia simbólica*. La Paz: MEyC.

Platt, Tristan (1999). *La persistencia de los Ayllus en el norte de Potosí*. La Paz Bolivia: CID.

Renfijo, Grimaldo (2000). "Escuela, saber andino-amazónico e interculturalidad". En *Niños y aprendizaje en los andes*. Macara-Huaras (Perú): Asociación Urpichallay.

Riester, Jurgén (1990). *Universo mítico de los Chimane*. La Paz: Talleres gráficos Hisbol

Rivera, Silvia (1984). *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del pensamiento aimara y quechua 1900-1980*. La Paz: CSUTCB/HISBOL.

Robertos, Julio, Ever Canul y Manuel Buenrostro (2008). *Los mayas contemporáneos*. México: UQROO/CEI/PyV

Romaine, Suzanne (1996). *El lenguaje en la sociedad. Una introducción a la sociolingüística*. Barcelona: Ariel.

Sichra, Inge (2003) *La vitalidad del quechua*. La Paz: PROEIB Andes/Plural.

Siguán, Miguel y William F. Mackey (1989). *Educación y Bilingüismo*. Madrid: Santillana.

Soria Choque, Vitaliano (1992). "Los caciques apoderados y la lucha por la escuela (1900-1952)". En: *Educación Indígena: ¿ciudadanía o colonización?* La Paz: Ediciones Aruwiwiri.

ELEMENTOS PRAGMÁTICOS DE LOS RELATOS QUECHUAS

Tania Rodríguez Chávez¹

Cómo citar: Rodríguez Chávez, T. (2018). Elementos pragmáticos de los relatos quechuas. *Página y Signos: Revista de Lingüística y Literatura*, 14, 107-116. <https://doi.org/10.5281/zenodo.10211271>

RESUMEN

Este trabajo es un análisis pragmático de un relato oral quechua del norte de Potosí, obtenido en Cobija. A partir de la identificación de los marcadores conversacionales y las onomatopeyas presentes en el texto, se describe los contextos de aparición y los diferentes usos pragmáticos que hace el relator de estas unidades lingüísticas en el transcurso del relato. Puesto que estos marcadores configuran las características del relato oral y aportan a su riqueza, la autora resalta la necesidad de conservarlos en su proceso de transferencia a la escritura.

Palabras claves: relato oral, quechua, análisis pragmático, marcadores conversacionales

ABSTRACT

This article is a pragmatic analysis of a Quechua oral story from northern Potosí, obtained in Cobija.

Using the identification of the conversational markers and the onomatopoeia present in the text, contexts of appearance and the rapporteur's different pragmatic uses of these linguistic units during the telling are described. Since these markers shape the characteristics of the oral story and contribute to its richness, the author emphasizes the need to preserve them in the process of transferring the oral story to writing.

Keywords: oral story, Quechua, pragmatic analysis, conversational markers

1 Docente de la Licenciatura de Educación Intercultural y Bilingüe, UMSS.

Los relatos orales en las comunidades quechuas tienen un rol sociocultural esencial. Estos suelen ser la base de la argumentación, exposición e incluso, en ocasiones, de la descripción. En la actualidad se tienen numerosos trabajos, sobre todo en el área educativa, de recuperación y/o sistematización de estos textos narrativos que, con el pasar del tiempo, van siendo doblemente desplazados; primero con narraciones de contextos europeos, norteamericanos o de otra procedencia; y segundo, por la lengua castellana. En este contexto, el corpus del presente documento se centra en un relato oral quechua del norte de Potosí, el cual fue recogido en Cobija, Pando. Cabe resaltar que en Cobija es relativamente difícil obtener este tipo de relatos de quechuas jóvenes, sin embargo, Elías Chichinka parece tener habilidades especiales en la transmisión de este tipo de relatos.

Es importante resaltar también que este relato oral tiene una secuencia temporal y espacial bastante coherente y escasos enunciados tautológicos. Escuchar este relato en el mismo momento de la narración y luego el de la grabación me emocionó e impresionó bastante: sentía que el relato era totalmente diferente a los que solía leer, pues parecía tener vida, color, es decir, una apariencia auditiva bastante, si no totalmente, atractiva.

Al transcribir este relato pude evidenciar la riqueza particular de las narraciones en la lengua quechua. Determinar la particularidad de este relato desde un ángulo sociolingüístico fue bastante difícil, pues, aunque sabía que era muy agradable al oído y que era diferente de muchos otros relatos quechuas que había leído, no sabía decir exactamente qué era lo que lo hacía tan particular. Finalmente, pude ver que lo que particularizaba a este relato eran los marcadores discursivos propios de la lengua oral; entre ellos, los marcadores conversacionales y las onomatopeyas que tenían como función esencial controlar el contacto.

Así, la finalidad de este trabajo es describir los contextos de aparición y los diferentes usos pragmáticos que hace el relator de estas unidades lingüísticas en el transcurso del relato.

1. Fundamentos conceptuales

Toda lengua, ya sea en el sistema oral u escrito, cuenta con palabras que cohesionan el texto para situar a los interlocutores en el contexto del habla. Estas palabras son conocidas como marcadores del discurso.

1.1. Marcadores del discurso

Los marcadores del discurso cohesionan estructuras dialógicas y supraoracionales e imprimen fuerza ilocutiva al acto verbal. Estos son también llamados conectores pragmáticos porque su función es “encadenar las unidades de habla y asegurar la transición de determinadas secuencias del texto (hablado), colaborando así en el mantenimiento del hilo discursivo y la tensión comunicativa” (Briz, 1998: 167², citado en Gaulé 2002). Otros los denominan marcadores discursivos definiéndolos como: “unidades lingüísticas invariables, [que] no ejercen una función sintáctica en el marco de la predicación oracional —son pues elementos marginales— y poseen un cometido coincidente en el discurso: el de guiar de acuerdo con sus propiedades morfosintácticas, semánticas y pragmáticas las inferencias que se realizan en la comunicación” (Portolés y Zorraquino³, citado en Gaulé 2002).

Cualquiera sea el nombre, queda claro que tanto los enunciados orales como escritos generalmente tienen la presencia de estos marcadores. Según Galué Dexy dentro de estos marcadores discursivos, existen subclasificaciones: argumentativos, formuladores, informativos, estructuradores y conversacionales. En el presente artículo nos centramos en aquellos que se relacionan más con el habla, los conversacionales.

1.2. Marcadores conversacionales

Los marcadores conversacionales son palabras o enunciados usados sobre todo en diálogos. Galué Dexy, citando a Portolés y Zorraquino (2002: 29) menciona una subclasificación interna:

- 1) **Marcadores de modalidad epistémica**, relacionados con el grado de conocimiento, certeza o no que tienen los hablantes respecto a los enunciados que emiten (ej. *claro, desde luego*).

2 Briz Gómez, Antonio. 1998. *El español actual en la conversación. Esbozo de pragmagramática*. Barcelona: Ariel.

3 Portolés, José. y María Antonia Zorraquino. 1999. Los marcadores conversacionales. En *Gramática Descriptiva de la Lengua Española* 3, 4143 y ss. Dirigida por Ignacio Bosque y Violeta Demonte. Madrid: España.

- 2) **Marcadores de modalidad deóntica**, vinculados con el carácter volitivo que manifiestan los hablantes en relación con el discurso que emiten (ej. *bueno, bien*).
- 3) **Los enfocadores de alteridad**, que sirven para situar al hablante con respecto a su interlocutor (*mira, oye*) y, dentro de estos, los apéndices comprobativos (Cf. Ortega, 1985), *¿entiendes? ¿verdad? y ¿no?*
- 4) **Los metadiscursivos conversacionales** como *bueno, este*, que sirven para organizar la información o mantener el turno dentro de la conversación.

En el corpus de este trabajo, se tienen tres de estos cuatro tipos de marcadores conversacionales.

2. Análisis del corpus

La grabación del relato se obtuvo durante el segundo trabajo de campo de la Maestría en Sociolingüística; el relator es un migrante potosino que reside en Cobija hace más de 10 años.

Identificación	Edad	Sexo	Profesión	Modalidad
ECH	45	M	Albañil	Diálogo

Es necesario resaltar que este corpus fue obtenido con el propósito de evidenciar el grado de manejo de la lengua quechua en contextos no tradicionales. El tiempo de la conversación oscila entre 20-30 minutos.

Analizando el corpus se evidenció, como era de esperar, conectores textuales propios de los relatos: *chaymanta, chayman, ajina, jinata, chanta*; términos que establecían la secuencia temporal y espacial del relato y que a su vez daban cuenta de una cohesión textual, gramatical y léxica.

Cabe resaltar también que el autor menciona que este relato es un “cuento de verdad”, *chay, mana atuqmantam chaykunasmantachu* (cuento de verdad es, no es del zorro ni de ese tipo), lo que nos lleva a establecer que es un relato mitológico.

Ahora bien, este relato es narrado en un contexto conversacional, pues estábamos conversando respecto a la vitalidad de la lengua quechua y la forma de vida de

los migrantes, y, de repente, pregunté si sabían relatos de su comunidad; la mayoría de los miembros de la familia dijo no saber, pero que Elías se sabía muchos y que los contaba constantemente.

De un análisis más exhaustivo, pude ver que el texto tenía muchos marcadores conversacionales y que precisamente esto definía la particularidad de este relato oral.

2.1. Enfocadores de alteridad: “ichari”

Las marcas de enfocadores de alteridad identificados en el corpus tienen un carácter apelativo. Esto es que la partícula *ichari* tiene la función de verificar que el canal de la conversación permanezca abierto para continuar con el relato. Para esto, el relator usa con mucha frecuencia (10 de 552 palabras) el apéndice comprobativo “*ichari*”. Esta partícula es usada en su forma contractada, como suele hacerse en los diálogos, y es situada al final del enunciado en todas las frecuencias.

- (1) *Chaymanta wañupuqtin p’ampaykusqanku nin, wawitantin abrazasquytawan, ajina abrazasgata, pero nillanku, i?*

'Luego dice que cuando se murió la enterraron, abrazada con su hija, así abrazados, pero dicen no más, ¿no ve?'

- (2) *Jinata chay juvenesllataq cuentachkawayku, i?*

Así, esos mismos jóvenes nos contaron, ¿no ve?'

Con este marcador, el relator quiere guiar la conversación y al mismo tiempo comprobar que los interlocutores estén comprendiendo los sucesos, pues cada vez que él decía *ichari*, algunos confirmaban con un gesto corporal (movimiento de la cabeza de arriba a abajo) y otros diciendo “ya”.

2.2. Marcador de modalidad epistémica: “a”

Los marcadores de modalidad epistémica expresan la certeza que el hablante atribuye al enunciado introducido por la partícula. En realidad, este expresa por sí mismo una aserción y contribuye a mantener la interacción entre los hablantes y señala el grado de cooperación y acuerdo de los participantes con respecto al mensaje que intercambian (Portolés y Zorraquino, citado en Gaulé 2002).

En el corpus, este marcador se manifiesta con la forma “a” y cumple la función de ratificar la certeza con respecto a lo dicho por el mismo hablante, ya que se trata de un relato.

- (3) *Cementerioqa kikin pasanapi a, chayninta llaqtaman jamunchik.*
 'El cementerio está en el mismo paso **pues**, por ahí venimos al pueblo'.
 (4) *carcelpi chinkapusqa awelaqa a*
 En la cárcel se había perdido la abuela **pues**'

Como se puede evidenciar, la interjección “a” aparece al final de cada aseveración para reforzar la seguridad del enunciado con una relativa frecuencia a lo largo del texto (9 de 552 palabras). Asimismo, en castellano se traduce como “pues”, pero no se trata de un conector textual, sino de “pues como una interjección coloquial que denota la certeza de un juicio anteriormente formado, o de algo que se esperaba o presumía” (Grajales Alzate, 2011: 5).

Otro marcador de este tipo es la partícula “arí” que tiene similar función que el anterior marcador. Arí es traducido literalmente como “sí”, pero en el texto connota más “De verdad, así es”.

- (5) *En cinco minutos antes chayaykun nin chay loma condenado jatariytawan. Ari, mana wañuqchu kasqa condenadoqa.*

'Dice que el condenado levantándose llegó en menos de cinco minutos hasta ese cerro. **Sí**, no había sabido morir el condenado.'

Como se puede ver en el ejemplo (5) el marcador de modalidad epistémica “arí”, a diferencia del castellano, asevera la certeza de la información precedente. Llama la atención que en el corpus este marcador es usado con poca frecuencia en todo el texto y, en todos los casos, ubicado al final del relato (4 de 552 palabras).

2.3. Marcador metadiscursivo: “yasta”

Los marcadores metadiscursivos son partículas que se utilizan en el proceso interactivo como organizadores del discurso, además de realizar las transiciones necesarias entre en enunciado precedente y el siguiente. Por lo general, regulan el contacto entre los interlocutores —función fática— al tiempo que sirven para apropiarse del turno en una conversación o mantener la propia continuidad

discursiva. Forman parte de las estrategias de los interlocutores y del esfuerzo que estos realizan en la producción y formulación de los mensajes (Galué, 2002).

Entre los marcadores metadiscursivos típicamente conversacionales, que figuran en el corpus, encontramos *yastá*. En quechua este término llega a ser una palabra refonologizada y contractada del castellano *ya está*; quechua hablantes de Chuquisaca y Potosí suelen usarlo con mayor frecuencia que hablantes cochabambinos (Plaza, s/f).

- (6) *Ma ni pi kasu ruwasqankuchu, chaymanta yasta jinapiqa purillasqapuni aawelita kasqa*

'Nadie le había hecho caso, **ya está**, así continuaron caminando pues, había sido abuelita.'

En el ejemplo se puede evidenciar que el relator lo usa en el sentido de *listo, luego*, y tiene una función limitada solo al procesamiento continuo de la información, pero no un significado semántico. Esta partícula se encuentra distribuida a lo largo del texto con una relativa frecuencia (6 de 552 palabras). El 5% de palabras del relato son marcadores conversacionales.

2.4. Onomatopeyas

Otro recurso discursivo que tiene el corpus, el relato, es la onomatopeya. Las onomatopeyas son representaciones de un sonido natural y se encuentran incorporadas en el habla cotidiana, y utilizadas tanto para describir sonidos o para enriquecer acciones. En el corpus se puede evidenciar que este recurso tiene la función de enriquecer las descripciones narrativas.

- (7) *rumiwan kachaykusqanku nin, phum, liuj, kayta pasaykusqa nin*

'dice que le botaron una piedra **phum, liuj**, dice que por aquí le pasó'

Phum en quechua es el sonido que refiere al choque de dos objetos pesados, en este caso las piedras. *Liuj* representa al sonido de la piedra pasando a una rápida velocidad. Este recurso aunque es usado con poca frecuencia (5 de 552) ilustra con mayor claridad las acciones relatadas y las acompaña de un lenguaje corporal.

Asimismo, otro recurso interactivo que usa el relator es la risa. Es una risa compartida ya que el relator ríe invitando a reír al resto, y por supuesto el resto termina acaparando este recurso.

- (8) *Policiaqa riytawan jap'imuytawan carrocerianpi churaykuytawan carcelman churayqusqanku condenadotaqa. **Jajajaja.** carcelpi chinkapusqa awelaqa a*

'El policía fue a apresarla y poniéndola en su carrocería la encerraron en la cárcel a la condenada. **Ja,ja,ja,ja** en la cárcel se perdió la abuela, pues'

- (9) *Chaypi tinkurpasqa tiyoyqa k'ullku callepi, **jajajaja.** Wich'urpakusqa tiyoy nin graveta ajnamanta condenadota rikuytawan.*

'Y ahí mi tío se la encontró en un camino angosto, **ja,ja,ja,ja.** Dice que mi tío viendo al condenado se había caído grave así echado'

En (8) y (9) el relator usa este recurso connotando la incoherencia de las acciones en el encuentro de autoridades con la condenada: primero la acción de la policía de encarcelar a alguien que no tiene vida y luego la caída de su tío (en las comunidades por lo general se tiene mucho respeto a los mayores). En el corpus aparece este recurso solo en dos ocasiones.

En términos cualitativos, las onomatopeyas no alcanzan ni al 1% del total de palabras en el texto. Si sumamos ambos se aproximarían apenas a un 6% del total del texto. Por tanto, ni se acercan a un grado de significancia textual. Sin embargo, al quitar este pequeñísimo 6%, el texto se torna llano, carente de la carga pragmática (sociocultural, histórica, etc.), de la riqueza de la oralidad que muchas técnicas pretenden simular. Y esa es una de las razones por las que a muchos les cuesta escribir y por las que tienden a rechazar tanto la escritura como la lectura.

A manera de conclusión

A partir de este análisis y reflexiones, considero que escribir o sistematizar relatos orales no tiene que ser un encajonamiento escritural (dentro de esquemas académicos fijos), al contrario, debe implicar la aplicación de diferentes estrategias creativas (discursivas) que permitan "registrar" la riqueza sociolingüística de las diferentes comunidades, sean quechuas o no. Dejar que estos marcadores conversacionales permanezcan en los relatos refleje la

interacción no solo con el texto sino con el contexto. Además, apuntaría a que la escritura sea una actividad **espontánea, relajada y expresiva** más que un dolor de cabeza generalizado.

Bibliografía

Galué, D. (2002). "Marcadores conversacionales: un análisis pragmático". *Boletín de Lingüística*, 27-48. En: <http://www.redalyc.org/pdf/347/34701802.pdf>

Grajales Alzate, R. (2011). "Funciones del marcador discursivo pues en el habla de Medellín, Colombia". *Forma y Función*, 25-45. En: <http://www.redalyc.org/pdf/219/21922416002.pdf>

Plaza, P. (s/f). *Qhichwa suyup simi pirwan. Diccionario de la Nación Quechua*. Consejo Educativo de la Nación Quechua. CENAQ.

QHICHWA SIMI YACHACHIYMANTA TARIPAYKUNA. REFLEXIONES Y APROXIMACIONES A UNA INVESTIGACIÓN PARTICIPANTE

Julieta Zurita Caveró¹

Cómo citar: Zurita Caveró, J. (2018). Qhichwa simi yachachiymanta taripaykuna. Reflexiones y aproximaciones a una investigación participante. *Página y Signos: Revista de Lingüística y Literatura*, 14, 117-126. <https://doi.org/10.5281/zenodo.10211321>

RESUMEN

El desarrollo de la Educación Intercultural Bilingüe en Bolivia (Ley 1565 de reforma educativa) ha generado la presencia de las lenguas indígenas en los procesos educativos en las aulas bilingües de las comunidades rurales como primera lengua (L1), pero, a su vez, ha ido abriendo espacios para la presencia de estas lenguas en contextos urbanos como segunda lengua (L2).

La actual Ley 070 de Reforma Educativa boliviana “Avelino Siñani y Elizardo Pérez” sostiene que la educación es intracultural, intercultural y plurilingüe en todo el sistema educativo boliviano (cap.II,art.3.8) ratificando en términos generales la interculturalidad y el bilingüismo ya planteados en la reforma educativa antecesora (Ley 1565), ahora con la variante mencionada, la intraculturalidad, en la perspectiva de la recuperación de saberes y conocimientos que la imposición del castellano y la cultura occidental en una política asimilacionista fueron negando (Ventiades, 2014).

En los hechos, lo más rescatable de esta reforma educativa en relación a las lenguas indígenas es la concreción de la enseñanza y aprendizaje de estas como segunda lengua en el sistema educativo formal de contextos urbanos. No obstante, se evidencia una clara ausencia de una planificación lingüística que acompañe esta normativa.

1 Especialista en enseñanza de quechua. Docente de la Carrera de Lingüística Aplicada a la Enseñanza de Lenguas, UMSS, Cochabamba. Correo electrónico: julietazurita@yahoo.es.

En este proceso, la ausencia de orientaciones metodológicas y de materiales de apoyo al alcance de los maestros que enseñan esta lengua se agrava por la carencia de una formación docente específica para esta tarea; la mayor parte de los maestros asumen esta labor de manera empírica, porque son hablantes de la lengua o por cierto grado de compromiso con ella, y sobre todo por razones laborales por lo que los resultados son diversos.

La enseñanza del quechua como L2, en la mayoría de los casos, se la asume erróneamente como la enseñanza de una lengua extranjera, peor aún como una lengua objeto de estudio, lejana y ajena a los estudiantes. Las observaciones personales realizadas en las unidades educativas evidencian también que los contenidos de la materia de quechua plasmados en textos de enseñanza siguen referentes de los textos del inglés; estos son elaborados exclusivamente por el profesor de la materia siguiendo, por lo general, un patrón clásico: saludos, alfabeto, pronombres, números, días, meses, estaciones del año, etc., de manera fragmentada y descontextualizada, acompañados de ejercicios estructurales, como las conjugaciones, construcción de frases y oraciones, memorización de vocabulario, contenidos que el estudiante muy difícilmente utilizará para la comunicación

Al respecto, el diseño y orientación de metodologías y materiales para la enseñanza del quechua como segunda lengua requieren de constante revisión y adaptación a las necesidades de aprendizaje y al contexto, entre otros aspectos. Afortunadamente, hoy se cuenta con los aportes de nuevos enfoques en la enseñanza de lenguas que vislumbran nuevas experiencias y aportes en este sentido.

La enseñanza de una lengua indígena, como L1 o L2, pasa por la labor del maestro, los contenidos curriculares, las estrategias metodológicas que desarrolle, los materiales que utilice, el enfoque que oriente todas sus acciones pedagógicas, pero, también, por el compromiso personal con la lengua y cultura indígena, y también con los derechos y reivindicaciones de los pueblos originarios en general.

Este artículo presenta los resultados de situaciones didácticas desarrolladas en las aulas, como parte una investigación participante en la revitalización de la

lengua quechua, en el marco de procesos de enseñanza y aprendizaje de y en la lengua quechua.

Si bien la intención es hacer hincapié en situaciones de enseñanza del quechua como segunda lengua en las urbes, dado su enorme impacto en las actitudes lingüísticas de los estudiantes hacia la lengua y cultura quechua y hacia sus hablantes, se describen también situaciones en contextos rurales, relacionados con la apropiación de la lectoescritura en la lengua materna de los niños quechua hablantes, en el entendido que el proceso de revitalización de la lengua quechua involucra e integra ambos procesos y contextos.

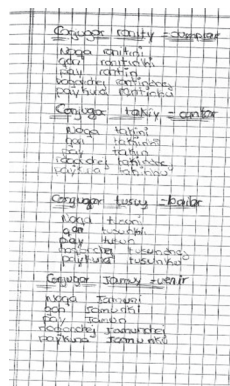
De las investigaciones realizadas, podemos rescatar aportes importantes en términos de procesos lingüísticos, cognitivos y afectivos que hacen al aprendizaje de una lengua como primera y/o segunda lengua, y la trascendencia de las estrategias metodológicas favorables para el aprendizaje y valoración de la lengua y cultura quechuas.

QALLARIYNIN

Qullasuyupi runaqa mana jukjinallachu kanchik, imaymana runa kanchik, imaymana simita rimanchik, imaymana yuyayniyuq, yachayniyuq, kawsayniyuq kanchik. Jinamanta qhipa kaq Suyunchikpa Jatun Kamachiyninpi (CPE, 2004) imaymana runa kasqanchikta riqsikapun. Bolivia suyupiq 36 ayllukuna pueblos indígenas ñisqa tiyan, 33 simita parlakun. Kay kamachiypiq kay tukuy simi kastillawan khuska suyunchikpa siminkuna kanku, sapa aylluman jinataq, sapa chiqaman jinataq kay simikunata sumaqmanta rimariyta atinchik. Jinamanta kay Jatun Kamachiy tukuy ayllukunap rimayninta, kawsayninta uqharichkan.

Chantapis kay qhipa watakunapi astawanpis chay 1565 Kamachiy, chaywan khuskataq Iskay Simipi Kawsaypurapi EIB ñisqa yachaywasiman yaykumusqanmantapacha wawakunaqa iskay simipi yachakuyta atinku; ayllupi, kampupi kaqkunaqa mama siminpitaq, kastilla simipitaq yacharikuyta qallirqanku; llaqtapitaq kastilla simipi, qhichwa simitataq iskay kaq simitajina yachakuyta atirqanku. Chaymanta qhipa kaq 070 (2010) kamachiypis, wawakunaqa mama siminpitaq kastilla simipitaq yachakunaku tiyan ñin. Llaqtamanta wawakunataq kikillantaq, kastilla mama siminkupi yachananku tiyan, qhichwa simitataq iskay kaq simitajina yachakunallankutaq tiyan. Jinata kay kamachiy junt'akunanpaqtaq, llaqta ukhu yachaywasikunapi qhiwchata

Qhichwa simita yachachiy puriypiqá pisimanta pisi imaymana ruwaykuna qallarikun, pisimanta pisi imaymana yanapaykuna materiales ñisqápis rikhurimullantaq; qhichwa simita yachachinapaq p'anqakuna, simipirwakuna, qhichwa simip ukhunta yachaqaanapaq p'anqakuna, wakkunawan ima, jinapis kaykunaqa manaraq sumaqtachu qhichwa rimayta yanapankuchu, chantápis wákinga manallataq qhichwa simip yuyayninwanchu qillqasqa kanku. Yachachispápis manaraqpuni, qhichwa kawsaymantapachachu yachachikuchkan. Ichápis yachachiqkunaqa kunankama chay gramática estructural ñisqa ukhullápi yachachichkanku. Imaymana sutikunata rimapayachispa (repetición de palabras), sapan rimaykunata qillqachispa (oraciones sueltas) rimay muyuchiýkunata qillqachispa (conjugaciones verbales), mana t'ukurispalla juch'uy rimanakuta rimachispa (memorización de diálogos cortos), wakkunatan yachachiqkunaqa wakichispa kanku. Wakin kutiqa jawa simitajina, inglésta frencestajina yachachinku, jinamantaqa yachakuqukuqkunaqa mana qhichwata rimayta atinkuchu, manallataq yachakuytápis munankuchu ari.



Imaynanataq yachaywasikunapi qhichwa simi yachachikuchkan

Qhichwata yachachinapaqqa mana kamachiyllachu kana tiyan, chaypaqqa planificación lingüística ñisqa sut'i kanan tiyan, chaypiqa ñawpaqta imaymana yachaqaykunata (contenidos) imaymana yanapaykunata (materiales), imaynatataq yachachinata (metodologías), imaynatataq chaninchayta (evaluación) wakkunatawan ima wakichina tiyan, chantapis yachachiqkunata umacharina tiyan. Yachaywasikunata waturikuspaqa kayjinata tarini:

Yachaywasi 1

8:00 phaniña, yachaywasipi chillinka uyarikun, wawakuna 5° ñiqimanta (10, 11 watayuq) yachaqay wasi punkuman ñak'ayllata thatkinku, qhichwa yachachiqta rikuspataq wakinqa kayjinata thuturinku: "qhichwata mana mana...", "que macana, quechua...", "mana, mana entiedenichu...".

Yachachiqqa mana uyariqman tukuspalla yachaqay wasi ukhuman yaykun, chaypitaq wawakunata ch'inyachiya munaspa unayta kan: ¡Uyariwaychik wawakuna! Kunan p'unchawqa yupaykunata yachasunchik, utqhayta yachankichik chayqa, chanta pukllasunchik, jinata wawakunaqa tumpata ch'inyarinku (5.5.13).

Qhawasqaymanjina: Wawakunaqa yupaykunata rimapayaspa yachakunku, jinapis imapaqtaq chaykunata yachankuri? Mana yachankuchu. Yachachiq pukllachisqanpiqa mana yupaykunata imapaqpis apaykachankuchu.

Yachaywasi 2

Kay yachaywasiqa llaqta ukhumanta tumpa karunchasqa kachkan, muyuninpi sach'akunayuq, q'umir ch'ikiyuq ima. Phaniña yachaqay wasiman yaykunapaq, wawakunaqa 6, 7 watayuqjina kanku. Paykunaga qhichwa yachachiqta rikuspaga phinkirispaga qayllaykunku. "Yachachiq, yachachiq", "sumaq p'unchaw yachachiq". Ñispa. Yachachiqtaq wawakunata q'apirispaga yachaqay wasi ukhuta yaykun. Chaypita watiqmanta tukuy napaykurikunku:

- Sumaq p'unchaw wawakuna.
- Sumaq p'unchaw yachachiq.
- Imaynalla.
- Waliqlla!

Chanta tukuy qhaparinku Takirina! Takirina! Yachachiq.

Yachachiqtaq wawakunata kusiqa rikuspa ñin:

—Ya tukuy takirina chiwankituta. Wawakunataq qhapispa takiriyta qallarinku: Chiwaku chiwankituy para yakuta mañamuy....! (20.5.13)

Qhawasqaymanjina: kayta rikuspaqa tapukuna kanman? imaynatataq qhichwa simita yachachina kanman? Imaynatataq qhichwa simita munarichisunman? Ichapis kay wawakunap uyanta qhawarispa yachayta atisunman.



Yachaywasi 3

Juk pacha Mizque llaqtaman rirqani, chaypi yachachiqkunata waturikuyta munaspa yachaywasiman chayarqani, chayaptiykamataq yachachiqqa may llakisqa willariwan:

_Mama Julieta wawakunaqa manaña qhichwata ñawiyta qillqayta munankuchu, mana tata-mamanku munankuchu ñin. Paykunaqa qhichwa simipi ñawiyta qillqayta yachakuspaqa, manaña kastillapi ñawiyta qillqayta atinqankuchu ñispa iskay simipi yachachiyta jark'ayta munanku.

Jinapis ñuqaqa yachaqaq wasiman yaykuytawanqa, wawakunata napaykuriytawanqa “llaqtaymanta jawariykuna” p'anqayta urqhuytawan juk

jawariyta ñawiyta qallarirqani. Ñawirisqayman jinataq wawakunap ñawisnin lliphiriyta qallarirqanku, uyankupitaq asiy rikhurirqa, jinataq chay jawariyta ñawiyta tukuptiykamataq kayjinata rimarirqanku:

— Ahh...chaykunataqa ñawiriyta munayku ari.

—Ja, ja, ja chay willayqa k'achitu, ñuqapis wak cuentituta yachani...

—Chay p'anqaqa k'achitu, ñuqapis munayman...

Chanta juknin kaq yachakuq sayarispá ñirqa:

—Ya yachachiq, q'ayamanta sapa paqarin qallarinapaq qhichwapi ñawirisunchik. Jinamanta wawakunap yuyayninta chay jawariywan wakjinayachirqani.



Yachaywasi 4

Jukpiwanqa wak yachaywasiman rillarqanitaq, chaypitaq wawakunaqa iskay simipi yachakuchkarkanku, chay p'unchaw yachachiqqa qhichwa simipi wawakunata yachachirqa, chanta samay pacha chamuptintaq wawakuna jawaman llusqispa chinkarirqanku. Chanta yachachiqta tapurirqani. Maypitaq wawakuna kachkankuri? Paytaq kutichiwarqa: _Kuwartuypichá kachkanku, chaypi p'anqakuna kachkanku, chayta ñiwaptintaq chayman chimparirqani, jinataq wawakunaqa chay ukhupi, pampapi chukuykuspa qhichwa p'anqakunata ñawirichkarkanku, p'anqakunaqa kimsachus, tawallachus karkanku, wakinqa chay yanapaq p'anqakuna "modulos" ñisqa karkanku. Chay tukuy p'anqakunataqa achkha kutitaña ñawirisqanku, astawanpis jawariykunata.

jinapis juktawan juktawan ñawirillachkarqankupuni. Imaraykutaq chay kanmanri? T'ukurisqaymanjinataq, chay p'anqakunaqa mama siminkupi qillqasqa kaptinqa wawakuna ñawirispaga sut'ita jap'iqaq kanku, chantapis, siq'ikunaqa ayllunkumanta, kawsayninkumanta riqsichichkarqa.

Yachaywasi 5

Manaraq unaychu, kay llaqta ukhupi juk yachaywasiman rillarkanitaq, chaypiqa yachiq ñiwarqa, kaypi wawakunaqa mana anchata qhichwa simita yachakuyta munankuchu, imaynatataq munarichiymañri? Jinata ñuqaqa yachaqay wasiman yaykuspa, tukuyta napaykurispa, kay jawariy p'anqata rak'irqani, chanta siq'ikunata rikuchispa, rimarinankupaq tapurirqani, hipotesis de la anticipation e interrogacion de texto ñisqata ruwarqani, chanta jawariyta sinchita ñawirirqani. Wayra simiwan yanapakuspataq wak jawariykunatawan uyarichirqani, chanta musuq simikunata qillaqana pirqapi churaptiy imaqa, yachakuqkunaqa pisimanta pisi tukuypis siq'ikunata qhawarispa imaqa, kusionqa ñawiriyta qallarirqanku.



Kikin yachaywasipi

Chay yachaywasimanta llusqsimuchkaptiytaq juch'uy wawakunawan tinkurqani, qhichwapi napaykuptiytaq utqhayta qayllamuwaraqaku, p'anqakunata rikuspataq makiymanta yaqhalla qhichuwaspa papampi chukuykuspa juktaq juktaq sinchita ñawiyta qallarirqanku.

Wawakunaqa kunanllaraq qhichwa simita ñawirichkarqanku, jinapis paykunaqa kastilla siminkupi ñawiyta qillqayta yachasqankuta qhichwa simiman thallichkarqanku, chay "transferencia de las habilidades linguisticas" ñisqata paykunallamanta ruwachkarqanku. Chayta rikuspa, munayninta jap'ispa ñuqaqa may kusiyan siq'ikunata rikuchispa uywakunap sutikunanta yachachirqani, chantapis imatataq kay uywakuna ruwasqankuta yachachillarqanitaq, wawakuna asirispas, makinkuwan yachapayawaspa, rimapayawaspa ima k'achituta musuq simikunata yacharikurqanku. Chanta napaykunatapis utqhayta yachakurqanku. Ripunay kaptintaq yachachisqaymanjina kutichiwarqaku! Tinkunakama! chanta jark'awayta munarqanku.

Ama ripuychu! Ama p'anqakunata apakapuychu!, ñispa qhaparirqaku.



Kay tukuy rikukusqanmanta, kay tukuy taripakusqanmanta, t'ukurispas umacharikuna kanman? Imaynatataq qhichwa simita wawakunaman, waynakunaman, sipaskunaman yachaywasipi yachachina kanman? Sut'i kachkan. Munasqankumanta yachachina, wakin takirispas, wakin pukllarispas, wakin, jawariykunata ñawirispas, imaymanamanta misk'ita yacharichina

kanman, chaywanqa qhipata kay llaqta yachakuqkunaga munaywan qhichwa simi parlaqkunaman chimparyta atinqanku, rimariyta atinqaku.

Chantapis waturikusqaymanjina, astawanpis wawakunaman yachachiyta qallarina kanman, paykunap sumaq sunqunpiqa tukuy simi kkillan kanku, mayqin simitapis yachakuyta munanku, ñuqallanchikllamanta kusiyan, munaywan yacharikunankuqa kachkan.

La presente edición se terminó
de imprimir el mes de junio de 2018
en Talleres Gráficos "KIPUS"
c. Hamiraya 127 • Telf./Fax.: 591- 4 - 4582716 / 4237448



LAEL

FONDO
EDITORIAL