

Estudios dialectológicos: cultura *Cb'alla* y reflexiones metodológicas a partir del aymara hablado en Cochabamba

Pedro Velasco Rojas¹

Universidad Mayor de San Andrés

Correo electrónico: pedrovelascorojas@hotmail.com

Resumen

El presente artículo tiene el objetivo de mostrar las características y las dificultades metodológicas que existen durante la realización de trabajos de dialectología. En base a un trabajo de campo previo en la provincia Tapacará y alrededores del departamento de Cochabamba, se describen algunos elementos culturales de la región y se llama la atención respecto al carácter multilingüe de la zona, para lo cual se realiza un breve repaso histórico de la nación aymara *Sura*, antes de la llegada de los españoles, y de la que sería heredera la población de la región en la actualidad. Esta contextualización histórica brinda algunos elementos para comprender la presencia del idioma aymara en la región, el mismo que convive en la actualidad con el quechua y el castellano, y sus características dialectales específicas, especialmente en relación al aymara que se habla en el departamento de La Paz en general. De este modo, el trabajo tiene una carácter didáctico-ejemplificativo para la realización de futuras investigaciones dialectológicas, se enfatiza en la necesidad de realizar, forzosamente, trabajos de campo para la recolección y el análisis de los datos, situación que podría ser diferente en otro tipo de estudios lingüísticos donde no es indispensable “estar allí” ni la interacción verbal cara a cara con el informante.

1 Es docente de la materia de Antropología Boliviana y del Taller de Investigación de la Carrera de Lingüística e Idiomas de la UMSA.

Palabras clave: Sistema, Lengua, Dialectología, Habla, Variación dialectal, Fonología, Morfología, Léxico.

Dialectological studies: Ch'alla culture and methodological reflections a starting from the Aymara spoken in Cochabamba

Abstract

The present article aims to show the characteristics and methodological difficulties that exist during the realization of dialectology works. Based on a previous fieldwork in the Tapacarí province and surroundings of the Cochabamba department, some cultural elements of the region are described and attention is drawn to the multilingual nature of the area, for which a brief historical review of the Aymara Sura nation before the arrival of the Spaniards and of which the original population of the region would be heir today. This historical contextualization provides some elements to understand the presence of the Aymara language in the region, the same one that currently coexists with Quechua and Spanish, and its specific dialect characteristics, especially in relation to the Aymara spoken in the department of La Paz in general. In this way, the work has a didactic-exemplary character for the realization of future dialectological investigations, which emphasizes the need to necessarily carry out field work for the collection and analysis of data, a situation that could be different in another type of linguistic studies where it is not essential to “be there” and face-to-face verbal interaction with the informant.

Keywords: System or language, Dialectology, Speech, Dialect variation, Phonology, Morphology and lexicon.

Fecha de recepción: 13 de mayo de 2021

Fecha de aceptación: 2 de junio de 2021

Introducción

Los últimos años de estudio en la Universidad pueden resultar complicados y hasta traumáticos, especialmente cuando no se tiene definida una temática y una problemática de investigación. En lingüística, algunos estudiantes a

menudo optan por realizar una investigación dialectológica, lo que supone estudiar una particular forma de hablar una lengua en un contexto social y cultural determinado y contraponerla o compararla con otras maneras de hablar el mismo idioma en otras regiones o en otros sectores sociales.

En el caso del aymara, las variaciones dialectales son prácticamente abundantes, pues las regiones se caracterizan por preservar características culturales distintas de un lugar a otro, lo que viene acompañado a su vez por diferencias dialectológicas importantes. Respecto al aymara de Cochabamba, el cual es particularmente diferente al aymara de otras regiones, sobre todo al aymara de La Paz, su estudio nos servirá de excusa para reflexionar acerca de algunas limitaciones y fortalezas en su abordaje. Para el efecto, como lo dijimos, nos basaremos en un intento de estudiar esta temática en la región de Cochabamba, donde se trata de develar las características dialectológicas del aymara de esta región, especialmente sus particularidades fonológicas, morfológicas y lexicales en relación al aymara que usualmente se habla en el departamento de La Paz, más allá de sus “pequeñas”² diferencias. Con todo, la idea de este trabajo es hacer conocer aquellas situaciones, imprevistos o elementos con los que pudiera toparse el investigador de esta temática al momento de seleccionar un campo de estudio como el presente.

En esta línea, los estudios dialectales parten en primer lugar de la similitud, es decir, que la variedad dialectal que estudiamos sea parte de una misma lengua, lo que corroboraremos hablando y/o escuchando una otra forma de hablar la misma lengua; en un segundo momento, la idea es detectar las diferencias, es decir, que a pesar de que se trate de una misma lengua, se pueda identificar diferencias cuantitativas y cualitativas en cualquier nivel de la lengua (fonológico, morfológico, lexical, sintáctico o semántico) en relación a un referente (o modelo). Cuando esto ocurre, es decir, cuando efectivamente, más allá de las similitudes encontradas, encontramos también diferencias en la forma de hablar el mismo idioma en un colectivo diferente, estamos ante la posibilidad de realizar una investigación en dialectología pues, si no existen diferencias al interior de la lengua, un estudio dialectológico carecería totalmente de sentido.

En este caso, lo primero que debemos hacer es detectar dónde radica la diferencia entre los dialectos de estudio. Una vez identificado el nivel de la

2 En este trabajo, partimos de la idea de que si bien es posible encontrar diferencias dialectológicas importantes en el aymara que se habla en las diferentes regiones del departamento de La Paz, tal como lo demostró por ejemplo Filomena Miranda en su investigación dialectológica entre el aymara de las provincias Omasuyos e Ingavi, entre otros trabajos, consideramos que las variaciones que existen en relación con otros departamentos donde también se habla el idioma, son muchísimo más notorias y abundantes en todos los niveles de la lengua.

variación dialectal, lo que hacemos, posteriormente, es señalar el significado que acompaña a cada vocablo. De esta manera, la dialectología se diferencia de la sinonimia en que las formas empleadas en una región y otra son excluyentes; esto es, en una región o grupo humano se emplea una forma particular, propia, mientras que en la otra región o grupo social se emplea a su vez otra forma (otra cadena de sonidos) para expresar el mismo contenido o significado.

De esta manera, una vez identificados los niveles de la lengua donde se produce esta variación, se puede precisar un título mucho más adecuado al tipo de variación que encontremos (fonológico, morfológico, lexical, sintáctico o semántico), pues, en muchos casos, especialmente en el idioma aymara, lo más común es detectar una mayor cantidad de variaciones en el nivel fonológico y una cantidad mucho más reducida en los demás niveles de la lengua. Con todo, detectados los niveles de la variación dialectal, lo que corresponde ahora es hallar ejemplos concretos en los niveles concretos de la lengua y, posteriormente, tratar de hallar un patrón o una regla que nos permita deducir estas variaciones, especialmente en el nivel fonológico, de modo que ese hallazgo sirva para deducir en qué contextos se produciría esta variación de una región a otra.

Esas pautas, al momento de realizar investigaciones dialectológicas, se desarrollarán a lo largo del presente trabajo, cuyo contenido se basa en una experiencia propia en el intento de detectar las particularidades del aymara de Cochabamba. En esta línea, empezaremos por definir qué se entiende por dialectología.

¿Qué es la dialectología?

Para entender el objeto de estudio de la dialectología, primeramente, hay que recordar algunos conceptos estrechamente vinculados a ella como lengua y sociolingüística, entre los más importantes. Así, lengua desde la perspectiva de Ferdinand de Saussure -el padre de la lingüística moderna- hace referencia al código o sistema, es decir, al “consenso o acuerdo social” en la relación entre significante y significado (signos lingüísticos), de modo que las lenguas son diferentes unas de otras, precisamente por los diferentes acuerdos en esa relación significante (imagen acústica) y significado (imagen mental), al que llegaron sus hablantes. Así, la lengua es social-colectiva porque cada hablante posee en su mente una especie de diccionario o vocabulario de su lengua, de la que selecciona los elementos útiles para cada contexto comunicativo, pero además posee las reglas de combinación y recombinación de sus unidades (fonemas, morfemas, léxico). De este modo, cada hablante de una determinada lengua conoce el código de su lengua y, por lo tanto, puede elaborar

mensajes coherentes para comunicarse con otros hablantes de su misma lengua, los que también conocen el código de su lengua y pueden comprender los mensajes que los demás hablantes de la lengua pretenden decir.

Estas propiedades de la lengua hacen que se la considere abstracta y mental, pues la lengua es como una especie de traductor que está en la cabeza de los hablantes, de modo que todos los hablantes de una lengua llevan incorporados este “aparato” en sus cabezas, con lo cual pueden tranquilamente producir e interpretar los mensajes que los hablantes de su idioma construyen.

En cambio, el dialecto si bien es también social-colectivo, porque la forma particular de hablar un idioma caracteriza a un grupo humano determinado, es la realización concreta del idioma. Esto es, la lengua es la esencia del pensamiento humano porque, por un lado, ordena las ideas, el pensamiento; pero, por otro lado, ese pensamiento ya ordenado permanecería aún en la mente, si es que no se lo realiza, exterioriza o materializa en el habla, de modo que el habla es concreta y tiene distintos modos de materializar la lengua. Es decir, existen varias formas de hablar una lengua, varios dialectos, por ejemplo, en términos generales, los aymaras en Bolivia hablan diferente este idioma en relación a los aymaras de Chile, y estos en relación a los aymaras del Perú. No obstante, a pesar de esas diferencias de forma, los hablantes del aymara de estas diferentes regiones emplean las mismas reglas del idioma (lengua) para producir mensajes y comunicarse entre ellos y con los aymaras de otras regiones. Así, se dice comúnmente que los hablantes de cualquier región tienen un propio “acento”³, que se refiere al hecho de que existen diferencias en cuanto a la forma de hablar un determinado idioma, derivado de cuestiones geográficas sobre todo (variación diatópica), pero también debido a factores sociales (variación diastrática).

En este sentido, no vamos a encontrar diferencias en el sistema o la lengua, puesto que las reglas del idioma son similares a todos los hablantes de un idioma en particular, sea cual fuere el lugar en el que se encuentren. En cambio, sí encontraremos similitudes y diferencias entre los distintos dialectos de un idioma en particular, debido a varios factores, los que serán estudiados por la sociolingüística que es una interdisciplina que resulta de la fusión de la lingüística y la sociología, y en cuyo campo de interés recae la dialectología.

Un área de interés importante de la sociolingüística se encarga del estudio de los dialectos que, reiteramos, son también social-colectivos, pues son los grupos sociales los que comparten una forma particular de hablar un determinado idioma. Así, por ejemplo, en Bolivia no todos sus habitantes hablan el castellano del mismo modo, cada región tiene una forma parti-

3 En este contexto, la palabra “acento” no hace referencia a la mayor intensidad o mayor fuerza de voz que recae en una sílaba de la palabra: la sílaba tónica, sino subraya más bien las diferencias dialectológicas de una región a otra o de un grupo social respecto de otro.

cular de hablarlo: los paceños lo hablan diferente respecto de los cruceños y benianos, sobre todo; mientras que en Tarija y en las demás regiones del país también lo hablan de un modo diferente. En fin, se dice que cada región del país tiene su propio “acento”, lo que quiere decir que también lo hablan diferente, con sus propias peculiaridades fonética-fonológicas, morfológicas, lexicales y semánticas.

Pero, además, la dialectología es por esencia comparativa, ya que si se pretende hallar las variaciones del habla en un sistema lingüístico (lengua), es inimaginable hacerlo sin tener un referente dialectal también ¿Cómo se podría saber si hay o no diferencias entre dos formas de hablar una lengua si no se las compara? En esta línea, lo que hay que evitar en los estudios dialectológicos es el etnocentrismo, que es pensar que una variedad dialectal, a saber, la propia, es superior a la investigada. Por lo tanto, un principio de la dialectología es que debe imponerse una actitud de “relativismo lingüístico”, por el que cada dialecto es considerado único y valioso, precisamente por las diferencias que conlleva respecto de otros dialectos del mismo idioma.

En este entendido, la lengua aymara también tiene diferentes dialectos y uno de ellos es el aymara hablado en la región de Cochabamba.

La nación o estado regional Sura (Sora) y el aymara de Cochabamba

La nación aymara Sura, ayer

La historia precolonial de los sura fue elaborada colectivamente por los técnicos en ciencias sociales del Viceministerio de Tierras durante el proceso de saneamiento de los territorios correspondientes a esta jurisdicción ancestral luego de la aprobación de la Ley 1715 de Reforma Agraria de 1996 y, especialmente, luego de su modificación a través de la Ley N.º 3545 de Reconducción Comunitaria de la Ley INRA de 28 de noviembre de 2006 durante la gestión del presidente Evo Morales. Así, según esta información recopilada, la división geográfica, política y simbólica **precolonial** de las naciones aymaras, la nación Sura habría ocupado la parcialidad *urqu* (arriba). Con respecto a su extensión territorial se cuenta con información etnohistórica que indica que este grupo aymara poseía “(...) un extenso territorio que abarcaba la actual comunidad de Paria, llegando hasta Sipe Sipe y Tapacarí” (Gisbert, 2003:37).

Los suras organizaron su espacio territorial a partir del modelo de verticalidad o control de diversos pisos ecológicos, desde zonas de puna hasta los valles, lo que les permitía un acceso a mayores y diversos recursos naturales para complementar su dieta alimenticia.

En lo que se refiere a las relaciones con los “señoríos” aledaños, se sabe

que, si bien fueron vecinos y aliados de los charka, los sura no pertenecieron a la denominada Confederación Charka (Charkas, Qara Qara, Chichas y Chuis). Sin embargo, sus relaciones habrían sido bastante estrechas, al punto que los hijos de los caciques sura se casaban con las hijas de los caciques charka (Arze y Medinaceli, 1997), estrechando, indudablemente, las relaciones de reciprocidad entre ambas naciones.

Según Arze y Medinaceli (1997) el territorio de los sura, siguiendo el criterio de bipartición, estaba organizado en dos mitades o parcialidades: Hanansaya → Paria y Urinsaya → Tapacarí.

Los poblados más importantes dentro del señorío Sura, además de Paria que era el pueblo principal, eran: Tapacarí(a), Sipesipe y Capinota. Adicionalmente, como ya se dijo antes, los suras tenían tierras en la puna, dedicada a la siembra de productos como la papa y tierras en los valles (Arze y Medinaceli, 1997).

Durante el periodo de hegemonía política inka (1450 – 1532), la expansión del imperio hacia los territorios dominados por los señoríos aymaras (el Qullasuyu), produjo importantes cambios en la organización de estos últimos. Fueron determinantes las políticas poblacionales del incario que incluyó el desplazamiento de contingentes humanos de diferente origen étnico, con el objetivo de reestructurar el espacio socioeconómico del altiplano en función de sus intereses y necesidades (Bouysse-Cassagne, 1987).

La conquista inka de los territorios aymaras se inició durante el gobierno del Inka Pachakuti (conocido como Inka Yupanki antes de ser nombrado monarca). Después de un período de coexistencia pacífica basado en el pacto de ayuda mutua sellado entre el Inka Wiraqucha y Qhari, el señor de los aymaras lupaqas, los afanes expansivos inkaicos motivaron a Pachakuti (hijo de Wiraqucha) a reunir sus ejércitos y marchar sobre las naciones del Qullasuyu. En Jatun Qulla, el inka derrotó a Sinchi Qapaq, señor de todos los Collas (Qullas), para luego proseguir su avance hasta Ayaviri donde, tomando desprevenida a su población, destruyó sus aldeas. La matanza de Ayaviri fue de tal magnitud que la región quedó despoblada de sus naturales, por lo que, para remediar tal situación, el soberano inka ordenó traer a numerosos *mitmakuna* para repoblar el lugar (Gisbert, 2003).

Esta demostración de poder del ejército inka impactó de tal manera a los demás “señoríos” del altiplano, que los mismos aceptaron el dominio inka, prefiriendo recibir los beneficios de una relación de reciprocidad establecida con los inkas antes que enfrentarlos militarmente (Rostworowski, 1988; Gisbert, 2003).

Los suras fueron uno de los grupos aymaras que lograron establecer una relación relativamente beneficiosa con los inkas, lo que les permitió, a cambio de su lealtad, algunas ventajas:

(...) luego fueron anexando los señoríos regionales del centro y sur de la altiplanicie, componen distintos niveles de alianzas con los señoríos regionales, así la denominada Confederación Charka, afirman su poder en la región con los favores que el inka les ofrece y aún dentro de ella. Las preferencias por las naciones Charka, Qhara qhara, Qharanka y Sura son evidentes, pues se sabe que durante la reorganización del acceso y uso de las tierras en los valles de Qucha Pampa, realizada por Wayna Kapaj, estas naciones son las más beneficiadas. (Mendoza, 1976)

A pesar de esta primera conquista, el dominio estable del Qullasuyu no pudo materializarse, sino hasta muchos años después. Las continuas sublevaciones aymaras obligaron a los inkas a reconquistar la región en más de una ocasión. El soberano que sucedió a Pachakuti, Túpaq Inka Yupanki, tuvo que emprender una nueva campaña contra los pueblos aymaras.

No obstante, será solo a partir del gobierno de Wayna Qapaq (hijo y sucesor de Túpaq Inka Yupanki) que se consolidó la conquista del Qullasuyu y se produjo la incorporación plena de los grupos étnicos del altiplano al imperio inkaico, los cuales comenzaron a participar activamente en las guerras de expansión inka, en el extremo norte del Tawantinsuyu, actual Ecuador (Rostworowski, 1988).

Los suras y su ubicación estratégica, también habrían tenido el propósito de pacificar la región, separando físicamente el territorio de los charkas con el de los karankas, los cuales habrían estado constantemente en guerra (Mendoza, 1976 [1664]).

Con respecto a la función geopolítica que podían jugar las poblaciones de *mitmakunas*, Rostworowski indica lo siguiente:

Los mitmaq fueron grupos más o menos numerosos enviados junto con sus familias y sus propios jefes étnicos subalternos, de sus lugares de origen a otras regiones para cumplir tareas o misiones específicas. A pesar de alejarse de sus pueblos de procedencia, mantenían sus vínculos de reciprocidad y de parentesco que los unían a sus centros nativos. Esa fue la diferencia fundamental que los distinguía de los *yana* o servidores, que perdían los lazos de unión con sus orígenes. (Rostworowski, 1988: 221)

En algunas ocasiones, gente fiel al Inka era también enviada para tratar de quebrar resistencias en regiones enemigas recién conquistadas o apaciguadas después de una rebelión. (Rostworowski, 1988:222)

Esta repartición puede interpretarse no solo como parte del reordenamiento administrativo impuesto por los inkas, sino también como cumplimiento de las retribuciones que estos acostumbraban hacer con sus aliados:

La variedad de mitmaq y de propósitos para su creación fue grande, y comprendía categorías muy distintas. En ciertos casos podía considerarse como premio o muestra de confianza y distinción; en otros, como castigo infligido a etnias que merecían alguna acción punitiva. Las fuentes documentales informan sobre esas diferencias. (Rostworowski, 1988: 222)

Independientemente de la validez de esta hipótesis, lo cierto es que la región ocupada por los suras, y en especial el pueblo de Paria, tuvo un papel de mucha importancia, en tanto centro administrativo inka:

Era allí donde el Inka tenía su ganado, guardaba en sus kollkas y en sus pirwas los alimentos después de la cosecha. (Arze y Medinaceli, 1997:14)

Q'ara Qullu (Caracollo) habría correspondido a un lugar sagrado, donde se encontraba el tambo y sitio de culto de las naciones Pakajaqi, Karanka y Sura, porque allí se encontraba una de las Wak'a sagradas que permitía delimitar los “señoríos”. (Mendoza, 1976)

La importancia de esta región, para el gobierno inka fue tal que, bajo el gobierno de Wayna Qapaq, se organizó una expedición destinada a visitar todo el imperio. El propio soberano encabezó la comitiva que se dirigió al Qullasuyu, donde se implementaron medidas administrativas respecto a la distribución de tierras. De esta forma el inka, personalmente, estableció que:

...el centro y cabeza del mismo para la repartición de mitimaes, fuera Cochabamba, pues era valle fértil que a consecuencia de la guerra con los naturales había quedado completamente deshabitado, pues los chuis sobrevivientes habían sido trasladados a la fortaleza de Pocona para contener el avance de los guaraníes. (Gisbert, 2003: 61)

De todas maneras, cabe recordar que el uso de mitmakunas tiene origen anterior a la expansión inkaica, constituyéndose en un elemento fundamental para la puesta en práctica del control vertical de pisos ecológicos, por lo que el orden inka, más que transformar radicalmente las estructuras sociopolíticas, económicas y territoriales, las reorientó en función de sus propios intereses.

El origen de los mitmaq fue a no dudarlo preinca. Ya existían en las macroetnias como un medio de obtener productos de zonas distintas a las de núcleo. Tal era la coyuntura de los lupacas que poseían colonias en medio ambientes diferentes al clima del altiplano, con enclaves en la costa y algunos en la selva. Es posible que este sistema haya sido practicado en tiempos de la hegemonía wari (...) Si bien en sus inicios los mitmaq tenían la función de laborar en tierras más o menos distantes de sus núcleos de origen, esta costumbre sufrió una trans-

formación durante los últimos incas, y se crearon movimientos poblacionales masivos para cumplir con las necesidades económicas del Estado (...) En la fase final del incario, el poder del soberano era tan vasto que disponía de mitmaq como una fuerza de trabajo en gran escala para realizar las obras estatales de envergadura. Ese es el caso de los mitmaq de diversas etnias enviados por Huayna Capac al valle de Cochabamba para dedicación agrícola (Wachtel, 1980-81). Bajo esas perspectivas, los mitmaq resultaban ser una fuente de poder en manos de los gobernantes cusqueños, quienes supieron servirse de ellos para aumentar la producción estatal. (Rostworowski, 1988: 222)

En este contexto, el territorio controlado por los suras adquirió gran relevancia por ser un área de acceso a los valles orientales, fundamentalmente de aquellos ubicados en la actual Cochabamba.

El aymara de Cochabamba, hoy

Las fuentes etnohistóricas dan cuenta de que el idioma aymara tuvo una presencia importante en toda la región de Cochabamba antes y durante la Colonia y fue la lengua de los sura. En la actualidad el idioma ancestral de los sura ha quedado relegado únicamente a ciertas regiones específicas del departamento de Cochabamba, especialmente a las zonas colindantes con los departamentos de La Paz y Oruro, siendo una de ellas la provincia Tapacarí. En la zona altiplánica y cabecera de valle de esta provincia el idioma aymara continúa siendo la primera lengua, aunque el quechua comenzó a ser asimilado gradualmente por la población del lugar debido al contacto permanente con la sociedad y las otras organizaciones del departamento, donde la predominancia del quechua es innegable. Esta situación de contacto lingüístico entre el aymara y el quechua en la región va en desmedro de la lengua aymara, aunque históricamente esta dejó su impronta en el quechua de la región y del país en general.

Sobre esto último, José Antonio Rocha atribuye a la influencia del idioma aymara la presencia de los fonemas oclusivos glotales y fricativos *k'*, *kb*, *p'*, *pb*, *t'*, *tb*, *q*, *q'*, *qb* característicos del quechua cochabambino actual, fenómeno que también es notorio en todas las variedades del quechua boliviano. Esta situación se debería al contacto y a la influencia del aymara, ya que la presencia de estos sonidos glotales y fricativos son característicos de este idioma, de manera que representarían una especie de sustrato de la lengua aymara, la misma "...que se hablaba antes de la llegada de los mitmaqkuna" (1999: 68) o población proveniente del Cuzco por mandato del inka.

Con todo, hoy en día la presencia del idioma aymara en el departamento de Cochabamba se ha restringido de tal manera que, en la actualidad, tal como lo decíamos, las únicas provincias donde continúa siendo un código de

comunicación habitual es en las regiones colindantes con los departamentos de La Paz, Potosí y Oruro. Mientras que en las provincias interiores de Cochabamba, prácticamente, el idioma aymara ha desaparecido.

En este entendido, la región elegida para ilustrar este trabajo de reflexión metodológica acerca de las investigaciones dialectológicas, ha sido la provincia Tapacarí y dentro de ella específicamente la marka Ch’alla.

La provincia Tapacarí y la marka Ch’alla: organización, territorio, lengua y cultura

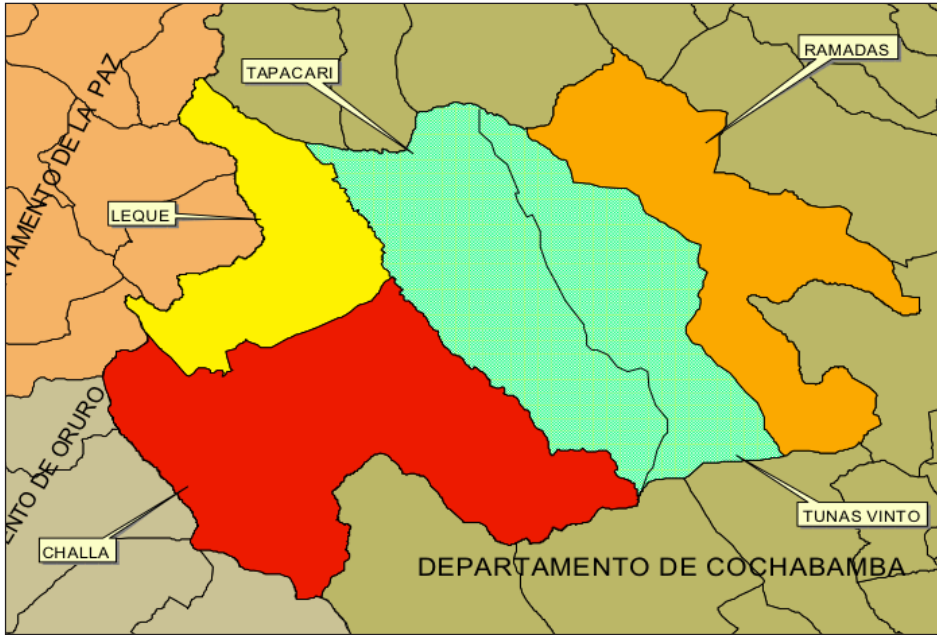
La provincia Tapacarí está ubicada al suroeste del departamento de Cochabamba. Limita al norte con la provincia Ayopaya, al sud con la provincia Arque, al este con el municipio de Quillacollo y al oeste con los departamentos de Oruro y La Paz; política y administrativamente está dividida en 5 cantones o Distritos Municipales: Ch’alla, Leque, Tapacarí, Tunas Vinto y Ramadas.

La temperatura en la provincia Tapacarí difiere de acuerdo a sus zonas ecológicas: en las zonas altas o de puna la temperatura media aproximada es de 7.7°C y la precipitación anual alcanza a más de 500 mm; en las cabeceras de valle la temperatura media es de 10 a 12°C, mientras que en el valle la temperatura media llega hasta los 15.7°C. La precipitación anual llega igualmente a los 500 mm, lo mismo que en puna.

La principal actividad económica de la provincia es la agropecuaria. Sus cultivos principales son papa, trigo, cebada, oca, cebolla y maíz. En la actividad pecuaria se encuentra la cría de bovinos, ovinos y camélidos.

Otra actividad importante es la explotación de minerales, principalmente piedra caliza que se encuentra en grandes canteras al borde del río. También hay bancos de arena en el río Tapacarí y yacimientos de yeso, piedra laja, minerales metálicos, plomo, zinc, estaño, hierro, antimonio y cobre.

Figura N° 1: Ubicación geográfica de la provincia Tapacarí



Elaboración propia y diagramación de Sergio Castañeta.

La capital de la provincia Tapacarí, que lleva el mismo nombre, está distante de la ciudad de Quillacollo, aproximadamente a 4 horas de viaje en vehículo, mientras que desde la ciudad de Oruro se encuentra a 2 y $\frac{1}{2}$ horas de viaje en vehículo. Se ubica en la cima de un cerro, al que se accede a través de un río en el cual confluyen varios ríos menores. Las comunidades del cantón Ch'alla se sitúan en los márgenes de la carretera que comunica los departamentos de Oruro y Cochabamba.

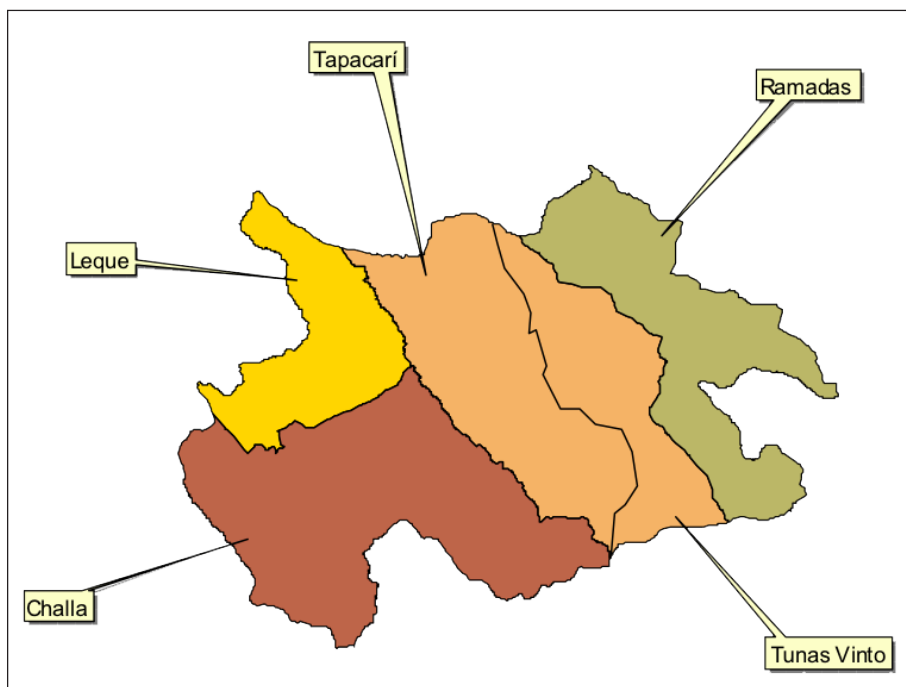
La superficie territorial del municipio de Tapacarí es de 1.538 km², correspondiendo al cantón Ch'alla (la marka Ch'alla) el 28.2%, al cantón Leque el 14.2%, al cantón Tapacarí el 22.5%, al cantón Tunas Vinto el 17.3% y al cantón Ramadas el 17.8%. Ninguno de sus poblados alcanza la cantidad de 1000 habitantes, por lo que se puede evidenciar que se trata de una provincia y un municipio netamente rural, con una población campesina e indígena que se identifica, según el Censo 2001, como aymara en un 40.5%, quechua en un 55.0% y el restante 4.5% que no se identifica con ninguna de las anteriores.

La población total del municipio es de 25.919 habitantes (12.929 hombres y 12.990 mujeres), existiendo un incremento en la población de 6.717 habitantes respecto del censo 1992.

El número total de hogares censados el 2001 corresponde a 6.516, lo que hace que el promedio de personas por hogar sea aproximadamente de 3.9 habitantes por familia.

Los primeros tres cantones son bilingües (quechua-español) y, aparentemente, habrían perdido la mayor parte de sus costumbres originarias. En este sector predomina la estructura política sindical (centrales, subcentrales). A diferencia de estos, los dos últimos son trilingües (aymara, quechua, español) y mantienen aún su estructura de autoridades originarias (alcaldes, jilaqatas), aunque dentro su jurisdicción, también existen autoridades del sistema sindical y estatal.

Figura N° 2: La provincia Tapacarí y sus 5 cantones



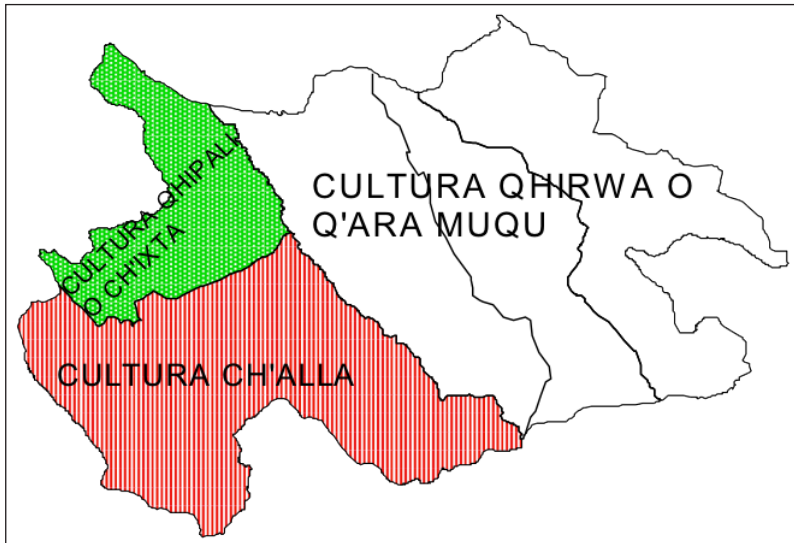
Elaboración propia y diagramación de Sergio Castañeta.

Respecto de estos datos y especialmente los sociolingüísticos, la información obtenida durante el trabajo de campo evidenció, por el contrario, que al menos Ch’alla y Leque son, fundamentalmente, zonas de habla predominantemente aymara, tal cual lo veremos más adelante. Por el contrario, el cantón Tapacarí es una zona, fundamentalmente, quechua, mientras que Tunas Vinto y Ramadas son, efectivamente, trilingües: aymara, quechua y español.

Por otro lado, se manifiesta, habitualmente, que en los cantones Ch'alla, Leque y Tapacarí, se ha perdido la mayor parte de sus costumbres originarias, dato del que, nuevamente, tenemos que afirmar lo contrario, ya que, al menos en Ch'alla y Leque, puede evidenciarse una vitalidad cultural extraordinaria desde el punto de vista antropológico y lingüístico, de modo que la estructura de ayllus se conserva, fundamentalmente, en los cantones aymaras y, específicamente, en el cantón Ch'alla.

La provincia Tapacarí, desde el punto de vista *emic* o de los propios comunarios, contiene o alberga “tres culturas”: *qbirwa* o *q'ara muqu*, *qhipali* o *ch'ixta* y *ch'alla*, configuración que se la puede apreciar en el siguiente gráfico:

Figura N° 3: Las tres culturas de Tapacarí



Elaboración propia y diagramación de Sergio Castañeta.

Como se podrá apreciar, la cultura *qbirwa* o *q'ara muqu* se caracteriza por ocupar la parte baja de la provincia; es decir, los valles propiamente dichos; la cultura *qhipali* o *ch'ixta*, en cambio, está asentada en el sector de cabecera de valle; mientras que la cultura *ch'alla* ocupa la parte más alta de la provincia; es decir, la puna.

La cultura *qbirwa* está organizada en una estructura sindical. Cada comunidad, por más pequeña que sea, posee dirigentes y, aunque la memoria de las autoridades originarias persiste, estas han sido reemplazadas por las nuevas autoridades locales, emergentes a partir de la consolidación del sindicato agrario desde 1953. Para la visión de las restantes culturas de Tapacarí,

“incluso 3 o 4 casitas pueden conformar una comunidad y estas tienen que tener forzosamente sus dirigentes”.

Esta situación es claramente opuesta a la estructura de autoridades originarias que persiste en las culturas *qhipali* y *ch'alla*, donde dichas autoridades representan al conjunto del territorio y no a sus unidades mínimas. Pero además de esta situación, hay otras particularidades que diferencian a la cultura *qhirwa* de las otras dos restantes de la provincia. Una de ellas está estrechamente relacionada a la cuestión organizativa y es el tema de la religión, pues según la concepción de los miembros de la cultura *qhirwa*, los pertenecientes a la cultura *qhipali* y *ch'alla* son extremadamente ritualistas y ahora evangelistas. En cambio, según la subjetividad de estos últimos, vale decir *qhipalis* y *ch'allas*, los miembros de la cultura *qhirwa* son fundamentalmente “ateos”; es decir, que no creen ni en los dioses andinos ni en el Dios cristiano:

Qhirwanakax ateonakaw, janiw achachilanakar ni diosar, ni culturar ni historiar creykiti; sólo parte politicar chuym uchapxi, jupanakakiw provinspach apnaqañ munxapxi...⁴ (Entrevista a Moisés Chambilla, 9 de noviembre de 2009)

Esta cita pone de manifiesto la visión de los comunarios tanto de *qhipali* como de *ch'alla*, para quienes los *qhirwas*, conjuntamente con la pérdida de sus autoridades originarias, también habrían perdido su propia religión ancestral y no les interesaría recordar, reflexionar ni hacer ceremonias rituales ancestrales, de modo que su *memoria profunda* se habría esfumado y su horizonte histórico no abarcaría más allá de la época de 1952, con la instauración y consolidación del sindicato campesino.

Por otro lado, una distinción que establecen los comunarios de la provincia es que anteriormente los *qhirwas* eran considerados *yapu jaqi*, es decir, agricultores por excelencia; mientras que los *qhipalis* y *ch'allas*, por el contrario, se consideraban y eran considerados por los demás como *uywa jaqi*, es decir, ganaderos y pastores de llamas. Precisamente esta cualidad, la de ser criadores de llamas, les habría permitido a los hombres de altura trasladarse en caravanas de llamas hasta los valles de la provincia Independencia (Jach'a Qhirwa, ‘Gran Valle’) y a los valles de la misma provincia Tapacarí (Jisk'a Qhirwa, ‘Valle Pequeño’), para intercambiar sus productos característicos de las zonas de altura con productos igualmente pertenecientes a las zonas de valle. Así, los comunarios todavía recuerdan los principales productos que se intercambiaban entre estas zonas ecológicas:

4 Los *qhirwas* son ateos, no creen ni en los achachilas ni en Dios. No creen ni en su cultura [ancestral] ni en la historia [se refieren a la ‘memoria larga’ de la que habla Silvia Rivera]. Solo les interesa la parte política, ahí está fijado su pensamiento; ellos quieren ser los únicos que gobiernen toda la provincia” (Traducción y corchetes nuestros. Entrevista a Moisés Chambilla, 9 de noviembre de 2009).

| Productos que se llevaban de la puna a los valles | Productos que se traían de los valles a la puna |
|---|--|
| <ul style="list-style-type: none"> • Lik'i • Qarwa t'arwa (lana de llama) • Wiskha (soga) • Kerosene (compraban de Oruro para llevarlo posteriormente al valle) • Queso seco • Chaluna (<i>charque</i> de llama) • Costales • Llujt'a (lejía de cañahua y quinua) | <ul style="list-style-type: none"> • Tunqu (maíz amarillo) • Triju o grano (trigo) • Arveja • Haba • Durazno • Higo • Otras frutas típicas de las regiones de valle |

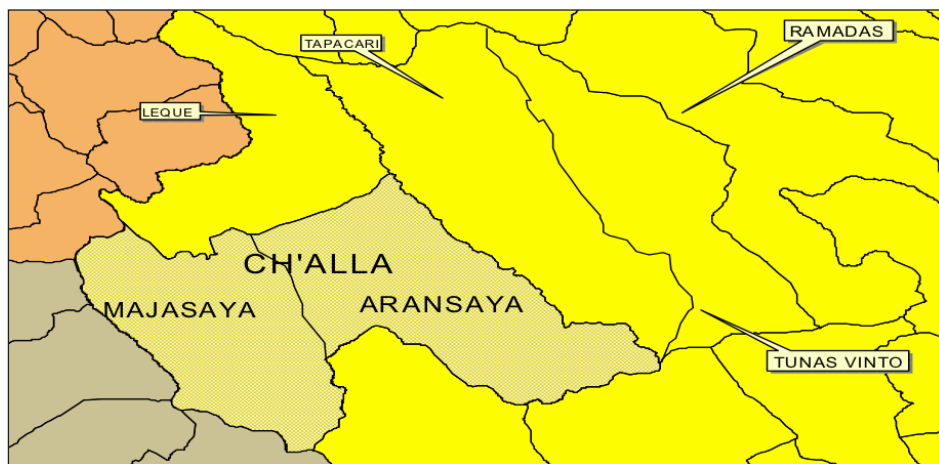
La época adecuada para realizar viajes a los valles era especialmente el mes de julio, ya que a fines de junio se concluía con la cosecha tanto en la puna como en el valle, representando julio y agosto más bien un periodo de descanso. El trueque luego del largo periodo de viaje, se lo realizaba no precisamente en alguna feria en particular, sino en el domicilio de los pobladores del valle.

Estos viajes al valle se fueron reduciendo gradualmente a medida que transcurría el tiempo por dos motivos fundamentales. En primer lugar, las ferias que se inauguraron en varias poblaciones, como en la tranca de Confital, por ejemplo, que hizo que una diversidad de productos de varios pisos ecológicos fuera comercializada o puesta al alcance de los comunarios, ya sea a través de la venta por dinero o mediante la actividad de trueque o intercambio de productos. En segundo lugar, el calentamiento global también provocó que en regiones antes extremadamente frías e improductivas, con el transcurrir del tiempo, vaya subiendo la temperatura, de modo que permita la adaptación de ciertos productos como el maíz, fundamentalmente, el cual anteriormente se producía únicamente en las regiones de valle y ahora también es posible sembrarlo en ciertos lugares de la puna que tienen acceso a agua. Para este resultado, no se puede negar tampoco el avance en la tecnología semillera que permitió la adaptación de ciertos productos a medio ambiente considerados, anteriormente, como inadecuados o agrestes.

Producto de este cambio climático es, por ejemplo, que los comunarios del valle sean, precisamente, ahora quienes suban a la puna en mulas, caballos y asnos para intercambiar sus productos con sus vecinos de altura. A este cambio climático y de dirección respecto de los viajes de puna a valle, en el pasado al de valle a puna en el presente, es conceptualizada por los propios aymaras de esta región de la siguiente manera: "*timpux jutir saririwa*", lo que quiere decir literalmente que "el tiempo va y viene", pero metafóricamente que el tiempo es cíclico; y para el caso específico que nos concierne que "ahora ya crecen muchos productos del valle en la puna, pero que posteriormente la situación podría volver a ser como antes".

Por otro lado, los datos acerca de la estructura territorial de Ch’alla evidencian que, originalmente, habría estado conformado por dos parcialidades: Aransaya, conformada por los ayllus *Ura Ch’alla* (con 10 comunidades), *Tallija* (con 6 comunidades); y *Urinsaya*, conformada por el Ayllu *Mujlli*⁵ (con 16 comunidades). En la actualidad no existe ningún tipo de identificación con las parcialidades mencionadas, reconociendo, únicamente, tres ayllus diferentes: Ch’alla o *Urinsaya*, Tallija o Aransaya y Mujlli o Majasaya. No obstante, Ch’alla, según la propia voz de sus autoridades, no corresponde de ninguna manera a la parcialidad *Urinsaya* (a la parcialidad de abajo), sino, definitivamente, a la parcialidad Aransaya (a la Parcialidad de Arriba). Una evidencia clara de aquello es que, precisamente, la antigua marka Ch’alla (hoy cantón Ch’alla), se divide, tradicionalmente, en dos parcialidades: Aransaya y Majasaya, tal como se puede ver en el siguiente gráfico:

Figura N° 4: Las dos parcialidades de la Marka Ch’alla



Elaboración propia, diagramación de Sergio Castañeta.

Con respecto a la última, la totalidad de su territorio se conserva casi íntegramente y los pobladores de la misma han logrado obtener el reconocimiento de su territorio como “Tierra Comunitaria de Origen Ayllu **Majasaya Mujlli**”. En cambio, en la parcialidad Aransaya se han producido fragmentaciones en su interior, de tal forma que únicamente la comunidad Ch’alla Grande logró titular su territorio como TCO el año 2009; mientras que la comunidad Ch’alla Arriba, lo mismo que Antakawa Jira Jira, lo hicieron

5 *Mujlli* es un vocablo aymara que se traduce literalmente como ‘codo’ del brazo.

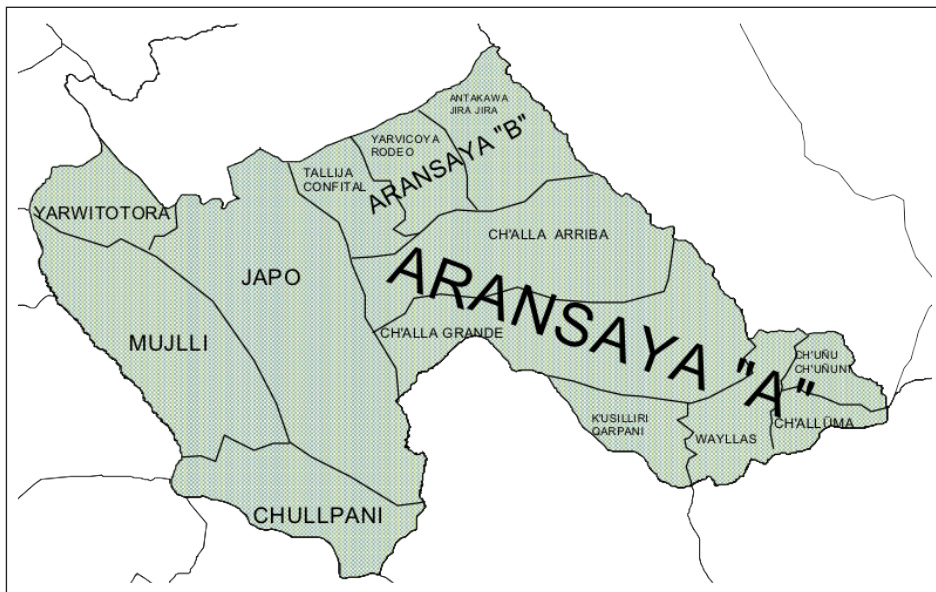
ron posteriormente. En cambio, las comunidades Tallija-Confital, lo mismo que Yarvicoya Rodeo pertenecientes juntamente con Antakawa Jira Jira, a la parte Aransaya “B”, han iniciado los trámites para sanear sus territorios muy posteriormente. Pero, incluso, otras comunidades pequeñas pertenecientes esta vez a la parte Aransaya “A” como K’usilliri Qala Marka, hoy conocido simplemente como comunidad K’usilliri-Qarpani, han logrado el saneamiento de sus tierras mediante la modalidad conocida como SAN-SIM o Saneamiento Simple, con lo que el INRA ha otorgado títulos individuales a cada uno de sus comunarios y no así un título colectivo como a Majasaya Mujlli, Ch’alla Arriba o Antakawa Jira Jira, por ejemplo. Finalmente, las comunidades Wayllas, Ch’allüma y Ch’uñuch’uñuni, han sido las últimas en iniciar con los trámites para garantizar el derecho propietario de sus tierras, bajo la figura de TCO o SAN-SIM.

Cabe mencionar respecto de estas últimas tres comunidades, que las mismas son parte de la parcialidad Aransaya de la marca Ch’alla; pero que por cuestiones netamente organizacionales y políticas, aunque también lingüísticas como lo veremos, las mismas se han desligado con el transcurrir del tiempo de su antigua pertenencia cultural y lingüística, representada por la ancestral cultura Ch’alla, para lograr cierta independencia territorial, por lo que han llegado a conformar una nueva subcentral denominada “Subcentral Regional Ayllu Urinsaya”, denominación motivada por dos factores fundamentales: el uso predominante del quechua y su proximidad a la provincia netamente sindical como es Arque. Cabe señalar, por otro lado, que estas cuatro últimas comunidades se autodenominan así mismas como “Urinsaya” (siendo parte de Aransaya), por factores derivados de la cuestión sociolingüística, pues ellos consideran que el uso predominante del quechua (a diferencia de Ch’alla donde el aymara es el principal idioma de comunicación), los hace distintos de los ch’allas como tal. Razón por la que decidieron utilizar el denominativo **Urinsaya** para, precisamente, remarcar esta diferencia, denominación que, por otro lado, trajo consigo una profunda confusión que fue reproducida, inconscientemente, por algunas ONGs e instituciones que hicieron algún tipo de trabajo en la región.

Con todo, valga reiterar que en estas cuatro provincias no existen autoridades originarias, aunque sus dirigentes y población en su conjunto responden aún a la estructura territorial estatal, por lo que el corregidor de todo el cantón (incluyendo estas cuatro comunidades) se encuentra en el pueblo de Ch’alla Tambo; es decir, en un poblado perteneciente a Antakawa Jira Jira. De todos modos, una prueba importante de la ubicación ancestral de Antakawa Jira Jira y Ch’alla Arriba, como parte de la parcialidad Aransaya, es la denominación de sus personalidades jurídicas, ya que, si bien estas comunidades están ubicadas en la parcialidad Aransaya, su segmentación posterior ha hecho que

Ch’alla Arriba se autodenomina como parte de “Aransaya A”, mientras que Antakawa Jira Jira se denomina como parte de “Aransaya B”, los cuales están divididos por el camino real del inka que unía Oruro con Cochabamba y que, precisamente, cruza y divide a su vez ambas comunidades. Esta situación se la puede apreciar de alguna manera en el siguiente gráfico:

Figura N° 5: Comunidades de la Marka Ch’alla



Elaboración propia y diagramación de Sergio Castañeta.

De todo lo mencionado anteriormente, cabe enfatizar que el centro político, ritual, simbólico y administrativo de la marka Ch’alla continúa siendo hoy, y desde el pasado, el pueblo de Ch’alla o Ch’alla Tambo, sede del corregimiento del cantón y/o marka Ch’alla. A ella acuden tanto en año nuevo (1 de enero), como en carnaval y otras fechas festivas y cívicas, donde los comunarios de todo el territorio asisten a rituales de posesión de autoridades, eventos festivos, actos políticos y reclamos judiciales pues, como lo mencionamos, el Corregimiento se encuentra asentado precisamente en este lugar.

Fronteras ecológicas, lingüísticas y niveles de bilingüismo

Geográfica y políticamente la marka Ch’alla, la marka Leque y la marka Tapacarí están ubicadas en la provincia y el municipio Tapacarí del departamento de Cochabamba. En el tema medioambiental, la provincia Tapacarí

se caracteriza por poseer tres pisos ecológicos: puna, cabecera de valle y valle. Precisamente esta diferenciación climática marca de alguna manera la diferenciación sociocultural y lingüística, pues por lo común las comunidades ubicadas en el valle pertenecen, precisamente, a la cultura denominada regionalmente como *qbirwa*, mientras que las comunidades más altas son aquellas que usualmente pertenecen a la cultura *ch'alla*; en cambio, otras comunidades ubicadas en un rango altitudinal intermedio, es decir, las ubicadas en cabecera de valle, son denominadas, asimismo, como pertenecientes a la cultura *qhipali*. Estas “tres culturas”, tal cual las denominan los pobladores de la región, se distinguen, entre otros factores, fundamentalmente, por la vestimenta, por los tejidos, por los diseños e incluso por los sombreros y otras características distintivas propias de la indumentaria. Sin embargo, dentro del tema de la indumentaria, podríamos resaltar el tipo de pantalón de los hombres, pues a los varones de la cultura *qbirwa* también los denominan “q'ara muqu”, precisamente por el tipo de pantalón que usan los varones y que les llega, aproximadamente, a unos tres centímetros por debajo de las rodillas, de modo que las pantorrillas y los tobillos quedan al aire y sin nada que las cubra, de ahí el denominativo de *q'ara muqu* que literalmente significa ‘tobillos o rodillas descubiertas o peladas’. Estos pantalones no tienen botapiés y son muy ceñidos a la forma de las piernas.

En cambio, los hombres de la cultura *ch'alla* se caracterizan por vestir otro tipo de pantalón, algo similar a los de la cultura *qbirwa*, en la medida en que los pantalones hechos de bayeta, denominados *calsuma* son también cortos; es decir que, igualmente, les llega hasta unos 3 o 4 centímetros por debajo de las rodillas; sin embargo, no tienen las pantorrillas descubiertas sino que las tienen cubiertas por una especie de calcetín largo que, precisamente, va desde las rodillas hasta los tobillos, los que están cubiertos por una especie de orejeras tejidas en el mismo calcetín. Esta especie de calcetín es de color blanco, mientras que el pantalón es de color negro por fuera y blanco por dentro, diseño particular al cual denominan *buchisa* o *muchisa*. Finalmente, a la cultura *qhipali*, también se la denomina *ch'ixta*, precisamente por la forma del pantalón que usan, que se diferencia de los anteriores en que no es corto; es decir, no llega únicamente hasta las rodillas, sino son como los pantalones largos convencionales que conocemos, con la diferencia importante de que este tipo de pantalón tiene una abertura al lado interior de cada pierna, una *p'allqa* por el que los mismos pobladores reconocen que al caminar los botapiés se mueven como flameando. Este tipo de pantalón está tejido igualmente de forma muy particular, ya que por dentro es de color blanco y por fuera de color negro. Por lo demás, los hombres de la cultura *qhipali* o *ch'ixta* no usan ninguna especie de calcetín o *kalsita* (según la fonología aymara) como los de la cultura *ch'alla*.

Figura N° 6: Pantalón típico de la cultura ch'alla y calcetín llamado *buchisa* o *muchisa*



Foto: Pedro Velasco.

En el aspecto lingüístico, la población perteneciente a la cultura *qhirwa* es quechua hablante, es decir que en general la primera lengua de la población es el idioma quechua. En cambio, la población perteneciente a la cultura *ch'alla* y, mucho más aún, la población perteneciente a la cultura *qhipali* es esencialmente aymara hablante. Sobre este punto, valga mencionar la realidad sociolingüística *sui generis* de la región y los grados de bilingüismo, pues en la cultura *qhirwa*, cuya población se halla asentada en la marka Tapacarí, la población masculina y joven es, esencialmente, bilingüe quechua-castellano, mientras que la población masculina adulta-anciana es, fundamentalmente, hablante monolingüe del quechua y conocedora aunque, pasivamente, de la lengua aymara por los contactos frecuentes con la población tanto de Ch'alla como de la marka Liqi que es, esencialmente, aymara hablante. En cambio, la población femenina joven es, exclusivamente, hablante del quechua y de manera pasiva también entiende el aymara, aunque no lo habla. Los niños tanto varones como mujeres son hablantes bilingües del quechua y del castellano, el primero como su lengua materna y el castellano como segunda lengua. Valga recordar que el castellano lo aprendieron en la escuela y, en el caso de los adultos, de sus viajes a Cochabamba y a la feria semanal de Confital a la que arriban comerciantes de distintas regiones de Oruro y Cochabamba.

En relación a la situación sociolingüística de la cultura *qhipali*, cuya población se halla asentada en la marka Liqi, la población masculina joven es, contrariamente a *qbirwa*, esencialmente aymara hablante. Es más, según la percepción de los propios comunarios de la región “los *qhipali* son más aymaras que Ch’alla”. Los jóvenes varones también tienen un conocimiento del quechua debido a los frecuentes viajes que realizan a la ciudad de Cochabamba y a otros lugares de colonización como el norte del departamento de Santa Cruz. En cambio, las jóvenes mujeres, debido a su escasa movilización fuera de la comunidad, son más hablantes monolingües del aymara y con escaso conocimiento del quechua y del castellano.

Otra diferencia notoria entre ambos sexos, y que abarca a todas las generaciones, es que los varones poseen un conocimiento, aunque sea limitado del quechua debido a los permanentes viajes que realizan a la ciudad de Cochabamba o a la propia capital de la provincia. Los adultos, por otro lado, son esencialmente aymara hablantes tanto entre varones como entre las mujeres, aunque por la influencia lingüística regional, el aprendizaje del quechua se torna imprescindible para la interrelación con otras comunidades del departamento. Con todo, el aymara es la primera lengua de la población y, por ello mismo, por la influencia del idioma se autodefinen orgullosamente como ‘aymaras’. Finalmente, los niños por la influencia de la escuela son, fundamentalmente, bilingües aymara-castellano.

Con respecto a la cultura *ch’alla* la situación sociolingüística es la siguiente: tanto los varones como las mujeres en edad adulta son esencialmente aymara hablantes; sin embargo, tienen un conocimiento suficiente del quechua que les permite interrelacionarse con la población regional en sus viajes frecuentes a la ciudad de Cochabamba, a la capital de la provincia Tapacará, como a otras ferias y poblados regionales donde el idioma quechua se constituye en la lengua franca de comunicación. Los ancianos hablan, igualmente, el quechua de manera mucho más fluida que las mismas ancianas, debido a los frecuentes viajes que realizan o realizaron a regiones aledañas.

Algunos rasgos distintivos del aymara de Cochabamba

Tras una coordinación con don Donato Cori Apaza, don Pedro Ismael Chambilla y su esposa Romualda López Villca, don Lino Colque, Fructuoso Mamani Mamani y otras autoridades originarias de la marka aymara Ch’alla de la provincia Tapacará del departamento de Cochabamba y durante el trabajo de campo realizado hace unos años atrás en esta región, realizamos algunas entrevistas a los pobladores y sesiones de discusión con el acompañamiento de técnicos del Viceministerio de Tierras.

Precisamente, de los testimonios que se lograron registrar en las sesiones de trabajo (más como una conversación colectiva entre ellos), se extrajo un pequeño testimonio como muestra de la forma particular en que se habla el idioma aymara en esta región y que, nos atrevemos a adelantar, es común a toda la región alta de Cochabamba. De ahí que proponemos denominar al dialecto aymara de esta región como “aymara de Cochabamba”.

Si bien, al revisar todas las transcripciones de las grabaciones realizadas en el lugar pudiéramos encontrarnos con una infinidad de rasgos distintivos del aymara de Cochabamba, nos limitaremos a comentar algunos elementos de este aymara presentes en el breve fragmento que les presentamos a continuación:

Nayraqat aruntasi, Buenos Días, nayan sutñax Donato Cori Apaza, autoridad originario marka Ch'allata, ukjatatätwa nayax. Kunawti nänakax akanxa usos y costumbres ukx lurapxtwa nayra tiemputpacha nänakax janirw chhaqhaykapti, kunamtix achachilanakajax jaytawaykaxpitäña nänakax uk apaskapxtwa kunamatrak aka sutini waras, llicionis, chapas, jall ukanakxa nänakax nayraqatarux siemprepunirw sarantayaskapxta usos costumbres.

Nayraxa primiruxa kawkintixa imatakanxa aka waranaka ukx nä apst'aniptxta ukatsti wasiwü kawkintixa qutuchatakix ukarux sarantawapxtwa, sarantasinisti pay muyt'asis muyt'asisinwa nänakax arunt'asipta wasi wawanakarux, ukxarurakiwa waraxa misa nayraqatarux ch'akhtaxxi, compañatarakiw ukaruxa llición sata kunatix usos y costumbres mä credencialan nänakax ukx apnaqapxta mä año redondo, ukx nänakax autoridadmax uñjasipxarakta. Ukxarusti jutarakirwa mä wasi wawanakaru mä pirast'asina ukamp nänakax cumplt'asisina jall ukat recién nänakax misarux qunt'asxaptxa. Ukch'akamaw anchbichaxa sarantki aka usos y costumbres, pero qhipar uñjarakiñani haber kunamanakay qhipar jutarakchini.

Ukhamarakiw aka projim waranaka, Purnukta, qhapa Khä tiempta kunamtix aka Antakawa Jira Firax jupan sutpax mistuwataña, mä panita qhawa, muruq'u qhawa sas manqharu ust'asitaña kirkpakixa ukatx jumanakax uñtaniwataña ukatx uka sutix jutawiyi, kunjamatix Jira Firax jutawiyi walxa iranakax waljarakisa sapxataña jall uktax castellanisarux Jira Jira sat misturwiyi, ukhamaraki marka Ch'allas kunamatix mä juk'ampi ch'allanak t'irwunaka jawir patxankataña, ukataypiruraki juti ch'allaxa, ukhamaraki mayatsti mä isituqutraki culturatx jutarakirwa kunamatix muchisan, Ch'alla calzunani, qhawani, ukhamaraki sumirü punchuni, laqhin ch'uluni, ukax ch'allax presente Tawantinsuyuta, uka pä sutita marka Ch'allax misturwiyi. Taqi ukanakampiw suma awki, jumaw nänakarux uñtanipxita jichbüru, jumaw aka uraqir ucht'asipxista, nänakar uñtanipxita jichbüruna, jumaw aka uraqir ucht'asipxista, jumarakirw aka inal mama uskuwiyta: “akampiw irnaqt'apxata” sasina, “thayan thayana thay'ata lupin lupt'ata protegedor” aka kuka. Suma askipanaya aka purjim waranaka Ch'alla

markat tantachasiskatan. Taqi ukanakampiw yuspagart'anta naya Pedro Ismael Chambilla Espinoza jichba puriranti ukhamaraki mama puriranti Romilda López Villka mi espusampi, ukhamaraki tata puriranti pachpa autoridad originaria Lino Colque, ukhamaraki mä puriranti Fructuoso Mamani Mamani, uka kimsa puriranti sayt'asipxista wasi wawanakaxa. Jichhüruxa tantacht'asiñaniwa, ukatw yuspagarapsma jumanakaru jallallt'apxsmaw purt'anipxta ratukiw unxtanipxta chillqtanipxta aka nayra jach'a markasaru Ch'alla sat sutini ukaru. Taqi ukanakampiw sapsma purjin wawanaka chacha warmi, wayna tawaqu taqpach wawanaka suma jallalläpan jumanakataki.

De estos relatos, destacamos o extraemos algunos elementos dialectológicos para una breve discusión.

A nivel léxico: *Licción* (lección), primero, *qbapa* (gran, grande), *projimo* (prójimo), *puriranti* (apoderado), *sikhiptwa* (*jiskht'awayapxtwa*), *wilarawi* (*wilancha*), *tapa* (*uta*)...

A nivel morfológico: *kunama* (*kunjama*), *mistwayataña* (*mistsuwayatayna*), *ust'asitaña* (*ust'asitayna*), *uñtawataña* (*uñtawayatayna*), *jutawiyi* (*jutawayi*), *sapxataña* (*sapxatayna*), *jawir patxankataña* (*jawir pantxankatayna*), *uskuwayta* (*uskuwayta*), *suticht'ataña* (*suticht'atayna*)...

Estos son, únicamente, algunos elementos que rescatamos de una breve revisión del habla del aymara de Cochabamba (donde no mencionamos las variaciones fonológicas, por ejemplo). No obstante, un análisis mucho más pormenorizado podría brindarnos muchos más datos de variación dialectal a nivel léxico, morfológico y fonológico, sobre todo. Con todo, como el asunto fundamental de este artículo es reflexionar acerca de algunas cuestiones metodológicas, acerca de la dialectología; más que remitirnos exclusivamente a ella, nos avocaremos al análisis dialectológico de esta región en un trabajo posterior, de modo que por ahora discutiremos los problemas metodológicos que puede acarrear un trabajo dialectológico de este tipo.

Reflexiones metodológicas acerca de los estudios dialectológicos

A partir del análisis de los relatos anteriores y su correspondiente transcripción, pueden hacerse algunos comentarios sobre los problemas que acarrea la investigación en el campo dialectológico:

Trabajo de campo

Considerando que los estudios dialectológicos se hacen fundamentalmente sobre el habla de los integrantes de una comunidad lingüística de una región determinada o de un estrato social particular, no pueden hacerse sin un

trabajo de campo previo; esto debido a la naturaleza del objeto de estudio de la dialectología. Analizar las particularidades en los niveles de la lengua (fonético-fonológico, morfológico, lexical, sintáctico, semántico e incluso pragmático), muy rara vez es posible que se realice, exclusivamente, a través de documentos escritos. Por ejemplo, por más que el castellano de Santa Cruz sea diferente oralmente al castellano de La Paz, muy difícilmente un cruceño instruido va a representar en la escritura formal su particular forma de hablar el castellano (a menos que sea un poema o algo parecido, claro). Así, si usualmente dice ‘puej’ en su comunicación oral habitual, cuando la transcriba en un documento dirá ‘pues’, y esto porque la tradición escritural obliga a representar la grafía de una manera consensuada. De esta forma, donde sería posible encontrar una cierta coincidencia entre lo oral y lo escrito, probablemente, sea en algunos sectores sociales excluidos de la educación formal. En su escritura se podría evidenciar algunos rasgos de su dialecto particular porque estas poblaciones, por decirlo de una manera, escriben más o menos como hablan.

En el caso de los idiomas indígenas, la situación anterior es poco probable debido a que la escritura de las lenguas indígenas es privilegio exclusivamente de sectores que migraron a la ciudad y con cierta formación en lingüística. Esto significa que no existen monolingües en lenguas indígenas que sepan escribir en sus propios idiomas. Aquellos que pueden escribir en su lengua son indefectiblemente bilingües (lengua nativa-castellano u otra lengua universal), de tal modo que la habilidad escritural adquirida por el aprendizaje de su segunda lengua (en este caso el castellano) les permite escribir en aymara u otra lengua indígena. Por lo tanto, no existe un salto directo entre hablar una lengua nativa y (sin pasar por el conocimiento de la escritura en castellano) escribir directamente en lengua nativa. Esto es prácticamente improbable, de ahí que sea una falacia, por lo menos hasta el momento, creer, por ejemplo, en la enseñanza de la escritura o la preparación de materiales educativos en aymara u otra lengua nativa para hablantes de esas lenguas nativas como L1 o primera lengua. Sabemos que no existe, por lo menos hasta el momento en cualquier lengua indígena, un monolingüe que sepa escribir su propia lengua nativa sin un previo conocimiento, por lo menos básico o elemental, de la escritura de una lengua universal, el castellano en nuestro caso. Así, este proceso puede expresarse en el siguiente esquema:

| | | | |
|---|--|---|--|
| Hablante de lengua indígena (Ej. aymara) | Conocimiento básico o desarrollado en lectoescritura en lengua universal (Ej. castellano) | Bilingüe cualquiera sea su nivel (Ej. aymara-castellano) | Hábil en escribir en lengua indígena (Ej. aymara) |
|---|--|---|--|

Por lo mencionado, únicamente es posible percatarse de las particularidades de un dialecto determinado, teniendo un contacto directo con los hablantes, escuchando detenidamente las peculiaridades de su forma de hablar y constatando que se trata, efectivamente, de una característica común al grupo de hablantes estudiado. Es imprescindible diferenciarlo de una forma aislada y accidental de hablarlo o que se trate de una característica exclusiva de un solo individuo, fenómeno que se conoce como “idiolecto” y no así dialecto que, reiteramos, caracteriza a un grupo humano en particular.

Lo que interesa a los estudios dialectológicos es que las particularidades en la forma de hablar un idioma determinado, caractericen o sean compartidos por una colectividad humana y no sea un fenómeno aislado o individual. De esta manera, estos estudios buscan captar la regularidad en el habla, cosa que es posible, únicamente, durante la realización del trabajo de campo *in situ* y no así trasladando gente o algunos hablantes versados de la comunidad o región a otro ambiente no natural o artificial. Con todo, si se procediera de esta otra forma, los pocos hablantes que se llevara consigo el investigador dialectólogo, más que coadyuvar a la obtención real de los datos, lo único que harían sería distorsionar los mismos, de tal modo que podrían provocar que se generalice la simple impresión o el error. Esto es, un dialecto estudiado en su ambiente natural es más o menos como la garantía de que la investigación valdrá la pena, pues haciendo una analogía un tanto forzada con la investigación experimental, la colectividad o el resto de los hablantes de la comunidad vendrían a representar como el “grupo de control”, mientras que los informantes consultados u observados serían más o menos también como el “grupo experimental”. Por lo que si rechazamos estudiar a los hablantes en su ambiente natural, resultaría también que se está rechazando o negando la importancia del “grupo de control” que, como es obvio, le otorga validez a una investigación experimental.

No forzar los datos encontrados *in situ*

Realizar un trabajo dialectológico *in situ* trae consigo, en algunos casos, inconvenientes como la sensación de haber detectado o encontrado una cantidad insuficiente o limitada de variaciones dialectales como para la realización de una tesis de grado, pues, a menudo, no faltan tutores o tribunales que indirectamente ponen al tesista, que hace una investigación dialectológica, entre la disyuntiva de prolongar el trabajo de campo a fin de que se puedan detectar más unidades de variación en una región o grupo social determinado o forzar los datos a fin de complacer al guía o tutor de tesis o al mismo tribunal.

Esto significa que si bien no existe una cantidad mínima de datos dialecto-

lógicos que el investigador debe recolectar para probar que la región o grupo estudiado representa, efectivamente, una unidad singular o importante donde se pueda evidenciar variaciones dialectológicas en cualquier nivel de la lengua, persiste la idea de que estas variaciones deben ser muchas más. Esta pretensión no siempre es posible de satisfacerse, por lo menos durante la realización de un periodo corto de trabajo de campo, porque es altamente probable que durante la estadía del investigador dialectólogo en una región o acompañando a un grupo, las unidades de análisis (fonemas, morfemas, léxico, etc.) no siempre emerjan o salgan a flote durante el trabajo de campo. Ocurre que el habla es, de alguna manera, infinita y no podemos estar seguros) de haber recogido todas las variaciones que caracterizan a una región o grupo determinado.

De todos modos, si el investigador detecta en algunas entrevistas previas cierto tipo de variaciones dialectológicas, tendrá que crear estrategias metodológicas con el fin de que los informantes vuelvan a utilizar la frase, oración o léxico en el que se pudo advertir o sospechar una diferencia dialectológica específica. Es decir, deberán formular preguntas estratégicamente planteadas con el fin de “condicionar” o dirigir la conversación para que los informantes vuelvan, nuevamente, a un determinado punto o tema; de modo tal que en su discurso exista la posibilidad de que el fonema, el morfema o el léxico, del cual se sospecha que existe una variación respecto de nuestro referente, salga una vez más a flote, sea nuevamente pronunciado o emitido por los informantes, a fin de que tengamos la certeza de su variación respecto del habla de nuestro referente.

Entonces la pregunta es: ¿qué pasa si el investigador logró detectar únicamente algunas variaciones dialectológicas sea en el nivel que sea y no una gran cantidad como, generalmente, es requerida por el tutor o tribunal de tesis? Si bien, la única manera de lograr una mayor cantidad de datos para conseguir regularidades, respecto de las variaciones dialectológicas, es ampliando mucho más el trabajo de campo, debemos tener en cuenta también que con respecto al léxico especialmente, no podríamos determinar *a priori* cuándo es que es suficiente la recolección de datos en este nivel. En cambio, cuando buscamos variaciones morfológicas o fonológicas es más probable que estas aparezcan de manera mucho más regular en cualquier construcción discursiva. Con todo, si aun ampliando el trabajo de campo, el investigador considera que los datos son aún insuficientes, no queda más remedio que trabajar con los datos que se hayan hallado hasta el momento. Es importante, evitar la tentación de forzar o tergiversar los datos, especialmente cuando se hace investigaciones de variación dialectal a nivel fonológico, porque es el nivel más susceptible de sufrir este tipo de influencias negativas voluntarias o involuntarias.

Estrategias de recolección de datos dialectales y sus limitaciones

La estrategia idónea para recolectar datos de variación dialectal es el trabajo de campo prolongado, es decir, el contacto directo con los hablantes. Pero no siempre tendremos la oportunidad o la seguridad de que aquellos datos emerjan natural o espontáneamente en el diálogo que establezcamos con ellos o en las conversaciones que se entablen únicamente entre ellos, siendo el investigador más bien un receptor pasivo u oyente simplemente.

Ante este inconveniente, en algunas ocasiones es preciso precipitar o generar las condiciones para que el dato, las variaciones dialectales, surjan o emerjan de manera planificada e intencional. Esto quiere decir que el investigador que ya tiene una previa sospecha de los contextos fonológicos en los que existen variaciones dialectológicas o en qué tipo de campo semántico podrán detectarse variaciones dialectológicas y quiere demostrarlo (hacer que los informantes lo pronuncien), puede elaborar una especie de guía de preguntas que será utilizada, posteriormente, para tocar nuevamente el tema en el que surgió la variación fonológica, morfológica o lexical. Ahora bien, si a pesar de la aplicación de esta estrategia el investigador siente que el término, morfema o fonema en cuestión no ha vuelto a ser mencionado por el informante, tal como se esperaba, puede proceder –como un último recurso– a preguntar directamente sobre la unidad de análisis específica, por ejemplo: ¿cómo dijo que se llamaba eso?, ¿podría repetir una vez más esa palabra o frase? Para esto debe evitar inducir, claro está, en error al informante.

Se induce al error cuando, involuntariamente, se le pide al o a los informantes que digan “¿cómo se pronuncia un determinado término en su región o grupo social?”, sin considerar factores pragmáticos o sociales. Por ejemplo, en regiones donde un idioma está en contacto con otras lenguas puede ocurrir que exista una sobrevaloración o una subvaloración de un idioma en cuestión, y lo mismo puede suceder en el caso de los dialectos de un mismo idioma, como en el caso del aymara. Así, en caso de que el dialecto aymara de la región de estudio, por ejemplo, se perciba como de menor prestigio que el dialecto del investigador, el informante puede distorsionar involuntaria o voluntariamente un dato, motivado o influido por su visión negativa de su dialecto propio.

Lo mencionado se puede percibir en el caso del aymara de Cochabamba, pues en las regiones más próximas a cabecera de valle, existe una fuerte influencia del quechua, de modo que los aymara hablantes de estas regiones consideran que “su” aymara es menos “puro” que el aymara de La Paz. Consideran que en su caso existe un mayor contacto con otras lenguas y el aymara de dicha región suele prestarse algunos términos propiamente del

quechua. Este hecho influye para que los hablantes tengan una percepción negativa de su dialecto aymara frente, en este caso, al aymara de La Paz de donde proviene el investigador. Así, en este caso, la glotofagia puede influir para que, ante la pregunta del investigador, “¿cómo dicen ese término en esta región”, la respuesta sea: “de la misma forma que ustedes lo dicen”. Veamos gráficamente esta situación:

Investigador: ¿Cómo dicen ustedes aquí al ‘ojo’[señalando con el dedo índice un ojo de la cara]?

Informante: Ah, nosotros igual que ustedes nomás también decimos.

Investigador: En La Paz generalmente se dice al ‘ojo’, *nayra*. ¿Ustedes cómo lo dicen?

Informante: Nosotros también por aquí decimos al ojo, *nayra*.

Esta situación obviamente ocurre en todos aquellos casos en que el investigador-hablante es, generalmente, de otra región diferente al área donde realiza la investigación. No hay que olvidar, entonces, que en nuestro medio, generalmente, un investigador, por más empático que sea, es percibido por el informante como distinto (e incluso y en el peor de los casos como “superior”) por más que hable aymara, quechua u otro idioma nativo. De ahí que en el breve extracto de la entrevista que anotábamos más arriba, el informante señalaba que “ellos también pronuncian de la misma manera un determinado término”, con lo que se estaba pretendiendo decir, más o menos, “no somos tan diferentes a la región de donde tú o usted viene”, o sea algo así como “¡no somos bichos raros como podría darte la impresión si te digo que hablamos diferente!” Es decir que, consciente o inconscientemente, los pobladores de una región determinada tratan de minimizar las diferencias dialectales. De ahí la importancia de realizar el trabajo de campo para poder observar la interacción verbal de manera espontánea entre los mismos hablantes de un dialecto determinado, sin el peligro de la existencia de sesgos o “ruidos” que supone una entrevista formal.

A modo de conclusión

De lo mencionado en páginas anteriores, podemos subrayar el hecho de que hacer investigación dialectológica implica, forzosamente, “embarrarse los pies”, es decir, hacer indefectiblemente trabajo de campo y conversar cara a cara con la gente cuya habla estudiamos. Solo el trabajo de campo nos dará certeza de que aquellos elementos que intuimos como diferentes respecto de un referente (otro habla regional o grupal, otro dialecto) son, efectivamente, “variaciones dialectales” es decir, variaciones regulares, típicas, colectivas y

que caracterizan, efectivamente, a una región o grupo social determinado, y no así simples “errores de oído” por parte del investigador o realizaciones o pronunciaciones aisladas o propias de un idiolecto particular.

La dialectología a diferencia de los estudios antropológicos o sociológicos, entre otros, se concentra, fundamentalmente, en los fonemas, morfemas, léxico, fundamentalmente, dentro de la cadena hablada o discurso. De ahí que debe precisarse con exactitud dónde radica la diferencia entre un dialecto y otro en los niveles lingüísticos mencionados, por eso es que necesita que los informantes pronuncien una y otra vez de manera regular una unidad dialectológica, pues de lo contrario, si únicamente los informantes producen un fonema, morfema o léxico de manera esporádica o aislada, no habrá seguridad respecto de su variación, ya que por cuestiones emocionales o de otro tipo, un informante podría emitir determinados sonidos de diferente manera en el momento en que es captado por el investigador, pero no constituir realmente una variación regular en términos dialectológicos. Así, estas regularidades pueden, de cierta manera, anticiparse o predecirse cuando hablamos de la fonología e incluso en la morfología, pero no así en cuanto al léxico que puede ser muy variado, pero cuya regularidad es difícil de predecir.

Bibliografía

Albó, Xavier(Ed.) (1988). *Raíces de América: El Mundo aymara*. Madrid: Alianza Editorial/UNESCO.

Albó, Xavier y Barnadas, Josep (1990). *La cara india y campesina de nuestra historia* (3ra ed). La Paz: Unitas/CIPCA.

Arze, Silvia y Medinaceli, Ximena (1997). *De los Aymaras a los Inkas. Historia y Actualidad. Norte de Potosí: N° 2*. La Paz: Ministerio de Desarrollo Humano. Secretaría Nacional de Participación Popular.

Arze, Silvia y Medinaceli, Ximena (1997). *La Invasión española y la época colonial. Historia y Actualidad. Norte de Potosí: N° 4*. La Paz: Ministerio de Desarrollo Humano. Secretaría Nacional de Participación Popular.

Arze, Silvia y Medinaceli, Ximena (1997). *Los Señoríos y sus Mallkus. Historia y Actualidad. Norte de Potosí: N° 3*. La Paz: Ministerio de Desarrollo Humano. Secretaría Nacional de Participación Popular.

Arze, Silvia; Cajías, Magdalena y Medinaceli, Ximena (1997). *Mujeres en Rebelión: La presencia femenina en las rebeliones de Charcas del siglo XVIII*. La Paz: Ministerio de Desarrollo Humano, Secretaría de Asuntos Étnicos, de

Género y Generaciones, Subsecretaría de Asuntos de Género.

Assadourian, Carlos Sempat (1982). *El sistema de la economía colonial. Mercado interno, regiones y espacio económico*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Barragán, Rossana (1997). “¿Indios de arco y flecha? Entre la historia y la arqueología de las poblaciones del norte de Chuquisaca, siglos XV-XVI”, en *Espacio, etnias, frontera: atenuaciones políticas en el sur del Tawantinsuyu*. *Histórica*, Lima 21(2), 317-333.

Barragán, Rossana y Molina, Ramiro (1987). “De los señoríos a las comunidades: El caso de Quillacas”. *Reunión Anual de Etnología. Museo Nacional de Etnografía y Folklore*. La Paz-Bolivia, del 25 al 27 de agosto.

Bouysse-Cassagne, Therese (1987). *La identidad aymara. Aproximación histórica (siglo XV, siglos XVI)*. La Paz: Hisbol.

De Mesa, José y Mesa, Carlos (2003). “La República”. En: Mesa et. al. *Historia de Bolivia*. La Paz: Editorial Gisbert, 373-484.

De Mesa, José, Gisbert, Teresa y Mesa, Carlos (2003). *Historia de Bolivia*. La Paz: Editorial Gisbert.

Espinoza Soriano, Waldemar (1969). “El memorial de Charcas; crónica inédita de 1552.” En: *Cantuta*, Revista de la Universidad Nacional de Educación, Chosica.

Gisbert, Teresa (2003). “Período Prehispánico”, En: Mesa et. al. *Historia de Bolivia*. Editorial Gisbert, La Paz, 3-84.

Hidalgo, Jorge (1987). “Cacicazgos del sur occidental andino: origen y evolución colonial”. En: *Chieftdoms in the Americas*, University Press of Americas, USA, 189-296.

Llagostera, Agustín (1976). “Hipótesis sobre la expansión incaica en la vertiente occidental de los Andes Meridionales”. En: *Homenaje al Dr. Gustavo Le Paige*, Universidad del Norte, Antofagasta, Chile, 203-218.

Mendoza, Francisco (1976). *Crónica de la Provincia de San Antonio de los Charcas (1664)*. La Paz: s/e.

Nicolas, Vincent (2005). *Los ayllus de Tinkipaya. Estudio etnohistórico de su organización social y territorial*. La Paz: PIEB/Universidad Autónoma Tomás

Frías/ISALP.

Pacheco, Diego (1996). *Poblamiento étnico provincia Chayanta. Siglos XIX y XX*. Sucre: IPTK, CIPRES.

Rivera, Silvia y equipo THOA (1992). *Ayllus y proyectos de desarrollo en el norte de Potosí*. La Paz: Ediciones Aruwiwiri.

Rocha, José Antonio (1999). *Con el ojo de adelante y con el ojo de atrás. Ideología étnica, el poder y lo político entre los quechuas de Cochabamba*. s/e.

Rostworowski, M (1988). *Historia del Tabuantinsuyu*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. Serie: Historia Andina/13.

Saignes, Thierry (1986). "En busca del poblamiento étnico en los Andes bolivianos (Siglos XV y XVI)". *Avances de Investigación* N° 3. MUSEF. La Paz.

Tapia, Nelson (2002). *Agroecología y agricultura campesina sostenible en los Andes bolivianos: El caso del ayllu Majasaya Mujilli, departamento de Cochabamba, Bolivia*. La Paz: AGRUCO.

THOA (1995). *Ayllu: pasado y futuro de los pueblos originarios*. La Paz: Aruwiwiri.