

Tejidos etnoterritoriales de la migración interna de
quechuas de Norte Potosí en Cochabamba*
Ethno-territorial fabrics of the internal migration of quechuas
of North Potosí in Cochabamba

Tania Rodríguez Chavez

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Mayor de San Simón
(UMSS), Cochabamba, Bolivia
E-mail: ankalliwarmi80@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8209-7840>

Fecha de recepción: 15 de enero de 2023

Fecha de aceptación: 3 de abril de 2023

*Declaro no tener ningún conflicto de interés que haya influido en mi artículo.

Resumen: Este artículo caracteriza cómo la migración interna indígena en Bolivia ha generado tejidos etnoterritoriales complejos y dinámicos. El estudio, bajo el enfoque de la sociolingüística de la migración, analiza el discurso de los quechuas migrantes del barrio periurbano Iro de Mayo, de la ciudad de Cochabamba, Bolivia. Los hallazgos muestran la construcción de un territorio móvil y una territorialidad plural ligada al territorio tradicional, donde la lengua quechua se debilita, pero emergen otros lenguajes y referentes etnoidentitarios.

Palabras clave: Migración interna en Bolivia, indígenas, quechuas, territorio, etnicidad, sociolingüística de la migración.

Abstract: This article describes how indigenous internal migration in Bolivia has generated complex and dynamic ethno-territorial fabrics. The study, from a sociolinguistics of migration approach, analyzes the discourse of migrant Quechuas from the Iro de Mayo neighborhood in Cochabamba. The findings show the construction of a mobile territory and plural territoriality linked to the traditional territory where Quechua language is weakening, but other languages and ethno identity referents are emerging.

Keywords: Internal migration in Bolivia, indigenous, Quechuas, territory, ethnicity, sociolinguistics of migration.

INTRODUCCIÓN

El derecho territorial es parte elemental del discurso reivindicativo de los movimientos sociales indígenas en Latinoamérica. Éste, particularmente en Bolivia, es considerado uno de los mayores logros del gobierno indígena¹ porque se consiguió establecerlo en la Constitución Política del Estado Plurinacional (2009), implicando el derecho a una libre determinación de los pueblos originarios (autonomía) y el reconocimiento del sistema institucional de estas unidades territoriales² desde el Estado (Defensoría del Pueblo. Estado Plurinacional de Bolivia, 2014). Junto a esto, se pudo establecer y gestionar otras políticas –lingüísticas, educativas, socioculturales– para favorecer el desarrollo pleno de los pueblos originarios al interior de su territorio y del Estado. Sin embargo, por diversas razones, muchos indígenas deciden salir de sus comunidades tradicionales y viven ahora en diferentes centros urbanos de todo el país; los datos del Censo 2012 así lo refieren cuando se menciona que el 67,5% de la población total de Bolivia está en áreas urbanas y el 32,5% en el área rural (Instituto Nacional de Estadísticas, INE, 2015, p. 14). Según este censo, la concentración de las poblaciones en centros urbanos ha sido diferente para cada departamento, ya que Oruro y Santa Cruz iniciaron esta concentración poblacional urbana en 1976; La Paz, Cochabamba, Tarija y Beni en 1992; sin embargo, para el 2012, Chuquisaca, Potosí y Pando continúan teniendo una concentración poblacional en el área rural (INE, 2015); por tanto, estos últimos tres continúan siendo territorios de expulsión poblacional.

Si se cruzan estos datos geopoblacionales con los datos de las lenguas habladas y/o aprendidas, se evidencian datos un tanto contradictorios. En el caso de los quechuas, una de las culturas con mayor cantidad poblacional autoidentificada (1.837.105), se percibe una mayor presencia de ellos en espacios rurales: en los datos del Censo (2012), se aprecia que del 17,1% de la población que habla el idioma quechua y de los que lo aprendieron como lengua materna (18%), la mayoría se encuentra en zonas rurales.

1 Se menciona *gobierno indígena* en referencia al partido político Movimiento al Socialismo-Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos (MAS-IPSP) que se encuentra en el poder estatal boliviano desde hace más de una década.

2 Unidades territoriales de las Naciones y Pueblos Indígena Originarios Campesinos (NyPIOC) o Afrobolivianos

Según los datos del INE (2015), aparentemente se tendría una mayor presencia de los quechuas en contextos rurales. De la población total de hablantes del quechua, 1.339.919, solo 476.530 están en espacios urbanos; el resto (863.389) está en el área rural. De igual manera, de la población total que tienen el quechua como lengua materna, 1.613.210, solo 604.626 viven en contextos urbanos y el resto (1.008.584) en espacios rurales. La aparente contradicción entre los datos geopoblacionales y lingüísticos, en realidad, refleja la complejidad de las dinámicas socioculturales de las comunidades indígenas generadas por la migración interna.

El artículo presenta resultados parciales de una investigación mayor titulada: “¿Mana llaqtayuq qhichwakuna?: rutas migratorias y discurso etnoidentitario de quechuas en el Barrio 1ro de Mayo, Cochabamba”. Este estudio inició en la gestión 2019 y finalizó el 2022. Fue realizado en el marco del doctorado en cotutela entre la Universidad Mayor de San Simón (UMSS-Bolivia) y la Universidad Católica de Lovaina (UCLouvain-Bélgica). El propósito central del manuscrito es analizar el efecto de las trayectorias migratorias en la reconfiguración etnoterritorial de los quechuas migrantes del barrio periurbano 1ro de Mayo de Cochabamba. En consecuencia, el aporte principal es que responde a cómo se vive el territorio, la etnoterritorialidad y qué referentes etnoidentitarios emergen en su ruta migratoria. El artículo está dividido en cuatro apartados: el estado del arte y marco teórico, el diseño metodológico, la presentación de los hallazgos de la investigación y la discusión respectiva.

ESTADO DE LA CUESTIÓN Y MARCO TEÓRICO

Según la Unidad de Análisis de Políticas Sociales y Económicas, UDAPE (2018), la migración interna en Bolivia ha generado dos tipos de territorios: unos que son expulsores de población y otros que son receptores. Aunque en este estudio se denomina a estos espacios como lugares de salida y de llegada, se comprende a la migración como un desplazamiento territorial complejo con múltiples orígenes, direccionalidades, propósitos, etc. Así se lo evidencia en el barrio 1ro de Mayo, de la ciudad de Cochabamba, que actualmente es un espacio que acoge a una diversidad poblacional migrante. Dado que la mayoría de los participantes contactados proceden del Norte Potosí, se considera a esta región como el lugar de origen.

Norte Potosí comprende cinco provincias ubicadas al norte de ese Departamento. La región limita al Norte con Cochabamba, al Oeste con Oruro y al Este con Chuquisaca. Se caracteriza, entre otros aspectos, por la presencia de comunidades mineras (como Colquechaca), un trilingüismo regional (aimara-quechua-castellano) y principalmente por la persistencia de comunidades indígenas originarias denominadas *ayllu* (Platt, 2018). Se cuenta con una amplia literatura sobre investigaciones que describen a los ayllus desde un enfoque histórico-político (Platt, 1982; Harris, 1997, Platt, Bouysse-Cassagne, Harris y Saignes, 2006; Arnold, 2009). Estos estudios mencionan cómo el ayllu, una organización sociopolítica y territorial – comunitaria– prehispánica, logró resistir a la Colonia y a la República con cierta autonomía territorial y política. Aunque alrededor de 1952 se consolidan comunidades indígenas sindicales (agrarias y mineras), el ayllu en el Norte Potosí persiste hasta la fecha. Los estudios sobre la situación sociolingüística en esta región (Howard, 2019; Platt, 2018; Harris, 1997) refieren cómo Norte Potosí pasa de ser una zona bilingüe aimara-castellano a una zona trilingüe aimara-quechua-castellano, con un mayor dominio de las lenguas originarias. Este trilingüismo regional se origina a mediados del siglo XIX por la influencia de los migrantes quechua hablantes del centro minero de Colquechaca, ubicado en la provincia Chayanta de Potosí, y la expansión de la hacienda desde el departamento de Chuquisaca. En esa región, el sistema diglósico consolidado en la Colonia continúa hasta la fecha. Solo hubo cambio de agentes, lenguas y denominaciones. Por último, hay estudios (Condarco y Murra, 1987; Platt, 1982) que dan cuenta de que las comunidades ayllu tenían una vivencia socioterritorial dinámica, es decir, que la población tenía desplazamientos territoriales circulares alrededor de su sistema de producción.

En Cochabamba, también se tiene una amplia gama de investigaciones que caracterizan la situación sociolingüística del Departamento (Albó, 1974; Schira, 2003; Molina y Albó, 2006). Asimismo, se tienen numerosos estudios que describen la realidad de la migración indígena (rural-urbano), entre ellos, Antequera Durán (2007), IIFHCE (2009), Henstchel (2016), Atahuichi (2019), Ríos (2015) y Mazurek (2008). Estos estudios describen la localización, organización, adaptabilidad y condición de los

indígenas migrantes en contextos urbanos. Al respecto, Antequera Durán (2007) menciona que en las ciudades ser indígena es difícil porque lo indígena está asociado “con grupos recluidos en enclaves rurales” (p. 55) y connota, además, ser pobre, de una clase inferior en la sociedad. A pesar de esta situación periférica y subalterna de los indígenas en la ciudad, según la UDAPE (2018), en la ciudad, “los migrantes presentan menores niveles de necesidades básicas insatisfechas en comparación con los no migrantes” (p. 139).

En la literatura revisada sobre la migración indígena, se evidenció que la mayoría de estos estudios se enfocan en un solo lugar: el lugar de partida (origen) o el lugar de llegada (de migración). Son pocos los estudios, como el de Balderrama y otros (2011), que toman en cuenta ambos lugares. Por tanto, uno de los vacíos investigativos identificados es el estudio de la identidad étnica en el marco de una concepción territorial móvil (fluida). Por ello, este estudio pretende visibilizar lo que piensan los migrantes del barrio periurbano Iro de Mayo: ¿Qué piensan sobre su etnicidad? ¿De qué manera se reconfigura el territorio? ¿Qué referentes etnoidentitarios emergen?

Dado que el estudio se enmarca en la sociolingüística, se considera que las lenguas cumplen una función elemental en la producción simbólica colectiva. A pesar de ello, el estudio parte de una mirada crítica a la concepción esencialista que se maneja desde el Estado sobre lengua, cultura y territorio indígena; de quienes consideran al territorio indígena como espacios aislados y estáticos o de quienes, desde una mirada absolutista, creen que al perder la lengua se pierde la identidad del grupo. En este sentido, se coincide con Denise Arnold (2009) quien considera que “relacionar una lengua con una cultura (o viceversa) y ambas con un territorio determinado” pasa por alto “la dinámica de la emergencia, permanencia y transformación de las etnicidades o identidades en juego” y también “las estrategias identitarias de los actores sociales en cualquier momento dado” (p. 264). Además, ligar unívocamente lengua-cultura-territorio fue parte de los “intentos del Estado colonial y republicano” (p. 264) para controlar las poblaciones indígenas mediante categorizaciones en torno a las lenguas que hablaban estos grupos (aimara, quechua, uru, pukina). En la misma línea, Albó (2015) menciona que la “pérdida de la lengua puede conducir

a la larga a la pérdida de la identidad, sobre todo cuando se emigra a la ciudad. Pero si persisten otros vínculos comunes, como el territorio y una organización propia puede que otros elementos simbólicos cumplan el rol aglutinante que antes cumplía la lengua, por ejemplo, ciertos ritos y celebraciones” (p. 157). Por lo mencionado, y debido a que la bioregión es el primer espacio de referencia –identitaria– del ser humano (Rivera, 2021), en este estudio, se apuesta por darle centralidad al concepto de territorio.

Así, en base a las experiencias migratorias relatadas por los participantes, se intenta construir una concepción de territorio e identidad guiados, además, por los planteamientos de Haesbaert (2012), quien considera que la migración indígena es en realidad una actualización de prácticas territoriales indígenas porque se trataría de un nuevo control horizontal de la producción (Mazurek, 2008; Antequera Durán, 2019). Por su parte, Hadad y Gómez (2007) refieren que el accionar de las representaciones cognitivas y simbólicas de una determinada colectividad, es decir, cuando un grupo representa su espacio geográfico, éste se convierte en territorio y como tal en su fuente cultural sustantiva. Dicha representación es parte del proceso de territorialización, de un dominio de aspectos georeferenciales, socioeconómicos y políticos, cuyo efecto colateral es la apropiación (simbólico-cultural) de los espacios (Haesbaert, 2012). Por lo mencionado, el territorio se ubica sobre determinado espacio, pero no es el espacio en sí lo que lo constituye, sino más bien una producción sobre éste. Un espacio donde se construyen representaciones de la acción: una construcción sociopolítica vehiculada y vinculada por el territorio (Hadad y Gómez, 2007). Ahora bien, Haesbaert (2012) recomienda resaltar el carácter relacional del territorio porque su construcción (territorialización) se desarrolla en medio de relaciones de poder donde cada actor tiene diversos capitales y, por tanto, diferentes grados de poder. En el caso de los espacios de migración, estas fuentes de poder tienen que ver con el grado de control de la movilidad.

METODOLOGÍA

La investigación fue realizada bajo el enfoque de la sociolingüística de la migración, la cual estudia “la relación sociedad/cultura/lengua en el lugar de origen, los migrantes mismos y la sociedad receptora” (Zimmermann

y Morgenthaler, 2007, p. 10). En este marco investigativo, se articularon dos métodos: la etnografía multilocalizada y el análisis del discurso. Realizar una descripción etnográfica de la trayectoria migratoria de los participantes implicó recoger datos de múltiples espacios. Por ello, se hicieron observaciones y entrevistas en el lugar de origen y de migración; asimismo, a través de los relatos migratorios se accedió a los otros lugares físicos transitados por los migrantes; y, por último, también se observó el tránsito de los migrantes en el espacio virtual. Ésa es, entre otras, una de las particularidades de la etnografía multilocalizada. Una vez que se tuvo el corpus necesario, se realizó el análisis de discurso prestando atención a los enunciados relacionados con la etnicidad.

Para la recolección de los datos, se implementaron tres técnicas: el análisis del relato, la entrevista y la observación. El análisis del relato y la entrevista tenían el propósito de recoger las percepciones de los participantes. El análisis del relato fue una de las técnicas que sobresalió en el estudio porque permitió reducir la desconfianza que se tiene frente a una persona desconocida (la investigadora). Esta técnica consistió en escuchar un relato migratorio en quechua junto a los participantes y a partir de ello generar conversaciones y/o relatos migratorios propios. Esta técnica fue usada más con los adultos y con las personas que mostraban mayor predisposición de tiempo.

El lugar de estudio comprendió dos espacios físicos: el lugar migratorio (de llegada) y el lugar de origen (de partida) así como un espacio virtual. El lugar de migración, el barrio urbano Iro de Mayo, fue elegido por la particularidad de su organización socioterritorial. Este barrio es una mancomunidad, agrupación de Organizaciones Territoriales de Base (OTB), lo que permite el desarrollo de actividades colectivas macro (a nivel de mancomunidad), meso (a nivel de OTB) y micro (familiares). Asimismo, se caracteriza por tener un doble sistema de autoridades sindicales a nivel mancomunidad y a nivel de barrios.

La elección del lugar de origen fue bastante compleja. Durante la primera entrada al trabajo de campo se había evidenciado que la procedencia territorial de los vecinos al interior de este barrio era bastante diversa: migrantes del valle y altiplano cochabambino, de La Paz, Oruro, Chuquisaca

y Potosí. A partir de este dato preliminar, se analizaron las procedencias territoriales de los participantes contactados y se determinó que la mayoría provenía de Norte Potosí, pero de comunidades diferentes: comunidades mineras, comunidades *ayllu* y comunidades agrarias sindicales. En ese contexto, ¿cómo elegir una comunidad de origen? Considerando, sobre todo, que elegir una sola comunidad implicaría, además, contactar solo a migrantes de la misma comunidad. Eso se distanciaría demasiado de lo que se vive cotidianamente en el barrio: un encuentro intercultural e intercomunitario. Por ello, se decidió elegir una comunidad de Norte Potosí y tomarla como lugar de referencia ya que nos permitiría tener una muestra de lo que está sucediendo en las comunidades de la región. Así, se eligió a Jilaq'uya, una comunidad ubicada en las alturas del municipio de Pocoata, al norte de Potosí. En su elección, incidió bastante la invitación de uno de los participantes del estudio.

Respecto al espacio virtual, se evidenció que en el barrio 1ro de Mayo se recurre bastante al WhatsApp, ya que cada barrio tiene un grupo colectivo; a nivel mancomunidad, hay otro. No obstante, dada la privacidad de estos grupos, se consideró pertinente elegir un espacio virtual abierto al público en general: el Facebook. Indagando el espacio virtual, se encontró varias páginas del barrio, pero se eligió una que no tenía fines comerciales.

Por último, para la selección de los participantes, se consideró varios criterios; entre ellos, resaltan tres: vivir en el barrio 1ro de Mayo, proceder de una familia migrante y hablar quechua. A partir de estos criterios, se contactó a los participantes a través de la técnica de la bola de nieve. Se contó con un total de 33 participantes en el lugar de migración y de 15 en el lugar de origen. En el presente artículo, se omite la identidad de las fuentes.

HALLAZGOS

En esta sección, se caracteriza la reconfiguración territorial de quechuas migrantes que viven en el barrio 1ro de Mayo, de la ciudad de Cochabamba. Se inicia mencionando que, en los testimonios de los participantes, se evidenció una centralidad del territorio de origen (la comunidad) y la lengua como índices de la pertenencia étnica. Por un lado, los participantes se perciben

diferentes entre ellos por su procedencia y se denominan a sí mismos como pocoateños, wayrapampeños, llallagueños, etc. Por otro lado, la lengua quechua aparece solo como denominador común. Asimismo, en Jilaq'uya, se denomina a los migrantes (a quienes salieron de la comunidad y retornan ocasionalmente) como “residentes”. En el barrio 1ro de Mayo, el término migrante no aparece explícitamente, pero sí implícitamente a partir de la diferenciación con la población local (los *qhuchalos*³). A partir de esta puntualización, en lo que sigue, se describe las rutas migratorias, los procesos de reterritorialización y la territorialidad múltiple.

Rutas migratorias de los quechuas de 1ro de Mayo

Para los indígenas, la migración inicia y se consolida como “una estrategia de oportunidades en el ciclo de vida de la familia” (Mazurek, 2008, p. 2). Así se evidenció en la comunidad de Jilaq'uya, donde hay una tendencia a que los jóvenes salgan a temprana edad para apoyar en la economía familiar. Al inicio, las salidas se realizan a lugares cercanos (centro urbano de Pocoata, Llallagua) y por temporadas cortas (vacacionales). Luego, las rutas se van extendiendo, las temporadas y edades también. Algunas traspasan las fronteras regionales y nacionales, en cambio otras son rutas más cortas: interdepartamentales e intercomunitarias.

En los relatos migratorios de los participantes contactados en el barrio 1ro de Mayo, se evidenció que cada participante tiene una ruta diferente. En algunos casos, las trayectorias no tienen parecidos ni siquiera al interior de la familia. Frente a esta situación, se realizó una agrupación de estas rutas, tomando en cuenta el criterio de retorno al lugar de origen. A continuación, se presentan las rutas migratorias lineales y circulares.

Rutas lineales

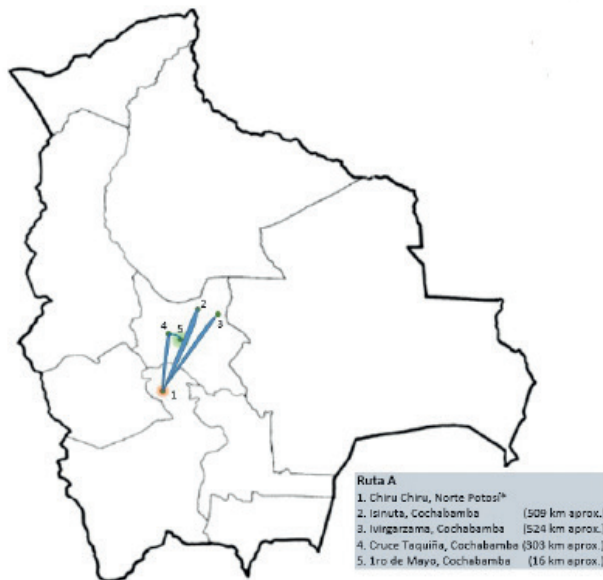
Las rutas migratorias lineales son aquellas en las que no se retorna al lugar de origen. Si bien en la etapa inicial de esta ruta migratoria había retornos a su lugar de origen, en la actualidad, los participantes se sitúan en el lugar de migración. Los participantes de este tipo de rutas indican que decidieron quedarse en el barrio 1ro de Mayo y que por el momento no tienen

3 Qhuchalo, gentilicio quechua usado para referirse a la población oriunda de Cochabamba.

planes de moverse. Y, aunque añoran su lugar de origen, el retorno físico es poco posible y/o frecuente porque sus padres ya se encuentran viviendo en el barrio con ellos o ya murieron. A continuación, se presenta un caso representativo: la ruta A.

En el itinerario de la ruta A, el lugar de origen es una comunidad ayllu, del Norte Potosí. El tamaño de la ruta es relativamente pequeño y abarca solo algunos lugares en el departamento de Cochabamba. No obstante, lo que resalta aquí es que la participante IN ya no retorna físicamente a su lugar de origen. Ella relata que desde antes ya lo hacía con poca frecuencia (solo para ver a sus padres), pero desde que murieron sus padres dejó de ir y, como se separó de su esposo, se quedó a criar a sus hijas en el barrio (figura 1).

Figura 1. Ruta migratoria A



Fuente: Elaboración propia basada en el relato migratorio de la participante IN, 2021.

Como se puede ver en el mapa, las migraciones en un inicio (los lugares 1-4) implicaban un retorno a su comunidad de origen; pero, debido a cuestiones sociofamiliares, el retorno deja de ser frecuente y se establece en el lugar 5, es decir, el barrio 1ro de Mayo. Con todo, el contacto con su comunidad de origen permanece a través de sus familiares.

Hay otros casos con rutas un tanto más extensas, pero el resultado es el mismo. El eje central territorial para ellos, aquí y ahora, es el barrio 1ro de Mayo. Sus retornos al lugar de origen son más simbólicos; en el caso mencionado (ruta A), por ejemplo, a través del tejido y de la familia extensiva. Respecto al tejido, IN conoce quiénes saben hacer tejidos: las que hacen el hilado, el bordado, la urdimbre, etc. Respecto al contacto familiar, ella refiere que recibe a sus primos, hermanos, sobrinos en su casa y les colabora en su ubicación en el barrio.

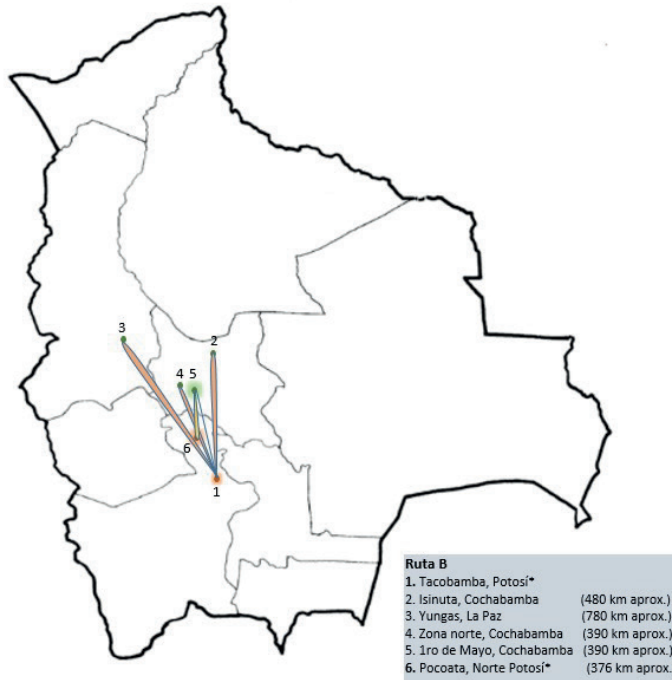
Rutas circulares

Las rutas circulares son aquellas trayectorias que inician en el lugar de procedencia y mantienen hasta la fecha retornos frecuentes al mismo. Esta ruta no es uniformemente circular, ya que tiene formas libres desde la partida; se las denomina circulares porque estas formas trazadas implican sobre todo un retorno al inicio de la ruta, el cual resulta ser el eje de la circulación. A continuación, se presenta dos casos que se denominarán rutas B y C. Ambas son casos particulares que resaltan y generalizan al mismo tiempo. En la primera, la ruta particulariza el caso de las mujeres y la segunda, la profesión del participante.

El itinerario de la ruta B, según el relato de la participante (LM), inicia como una migración temporal hacia el Chapare (Cochabamba) con el propósito de ayudar en la economía familiar. Luego, junto a una amiga, la participante se traslada a Los Yungas (La Paz). Hasta entonces, sus retornos esporádicos y frecuentes se realizaban hacia su lugar de origen, donde vivían sus padres. Luego, retorna a Cochabamba donde conoce a su esposo, con quien termina, con el tiempo, viviendo en el barrio 1ro de Mayo. Desde entonces, ella ha reducido sus retornos a su lugar de origen porque está muy lejos. En la actualidad, ella retorna con mayor frecuencia

a lo que ella considera ahora como “su campo” –Jilaq’uya–, que es el lugar de procedencia de su esposo (figura 2).

Figura 2. Ruta migratoria B

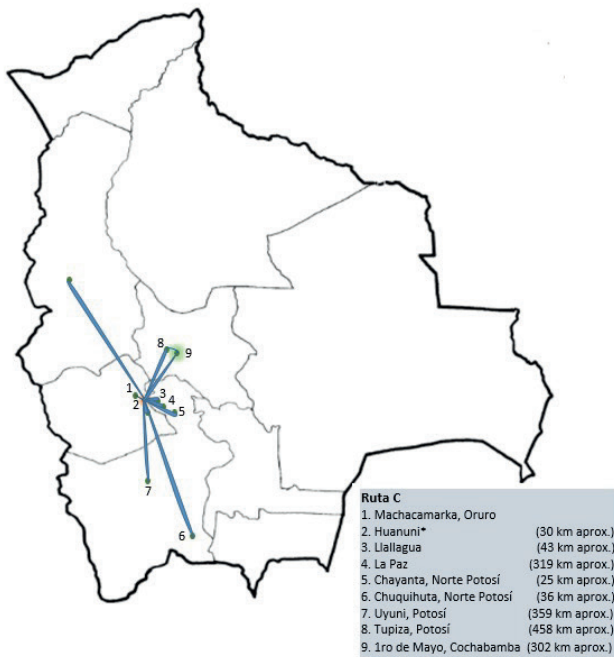


Fuente: Elaboración propia basada en el relato migratorio del participante LM, 2021.

El itinerario de la ruta C resulta ser más complejo en cuanto al tamaño y movimiento en la ruta. Esto se debe, en parte, a que el participante es maestro rural; por tanto, el movimiento migratorio responde a su espacio laboral. Con todo, en este caso, se evidencia cómo el participante nace en Machacamarca, pero considera que su lugar de procedencia es Llallagua. Desde pequeño, se acostumbró al movimiento migratorio de su familia porque su padre era maquinista en la empresa minera. Dentro de una ruta

particular, los trabajadores debían circular constantemente en lo que él denomina comunidades rurales-ciudades. Recién cuando le tocó ejercer su profesión, conoció las comunidades rurales “de verdad” (aquellas que estaban muy distantes de los centros urbanos). Posteriormente, conoció una diversidad de comunidades a partir del cierre de las escuelas de las minas donde solía trabajar (relocalización de mineros –despido masivo–). A lo largo de su trayectoria migratoria laboral, el retorno a su lugar de procedencia fue constante hasta que salió de su región (Norte Potosí) y viajar a Cochabamba. Desde entonces, su retorno fue cada vez menos frecuente. En la actualidad, solo retorna cuando acontecen eventos festivos y/o vacacionales, pero todavía retorna cada año (figura 3).

Figura 3. Ruta migratoria C



Fuente: Elaboración propia basada en el relato migratorio del participante VR, 2021.

Además de estos casos, se evidencian rutas más cortas y otras que incluyen viajes al exterior del país. En medio de estas diferencias, resalta el hecho de que en un inicio la mayoría de las rutas circulares son concéntricas, es decir, tienen como eje principal de vida el lugar de origen. A medida que pasa el tiempo y en función a la rapidez en el establecimiento en el lugar de migración, estas rutas migratorias pasan de ser concéntricas a excéntricas. Esto significa que el lugar de origen y el lugar de migración (centro urbano) son los ejes de circulación. En algunos casos, como en el de las mujeres o de las personas que trabajan en un área rural diferente del de su procedencia, se tienen tres ejes. Por tanto, establecen rutas migratorias circulares excéntricas porque su circularidad tiene dos o tres centros.

Esta circulación territorial hace que en el barrio 1ro de Mayo haya una fuerte presencia de prácticas culturales, entre ellas, el modo de organización colectiva, la asistencia a las actividades socioculturales. Otro factor que particulariza al barrio está vinculado a los procesos de reterritorialización.

Reterritorialización en 1ro de Mayo

Al ubicarse en un territorio (peri) urbano, los migrantes atraviesan por una etapa de desterritorialización que implica el desvinculamiento del medio físico anterior (Hadad y Gómez, 2007). No obstante, esta fase es transitoria porque, a medida que se interactúa con el nuevo territorio, se pasa a la etapa de reterritorialización, que se consolida cuando el migrante logra tener cierto grado de control de su movilidad en el nuevo territorio.

Este control le permitirá fijarse nuevamente, anclarse en el nuevo territorio o, por otro lado, mantenerse en movimiento (con anclajes múltiples), en cuyo caso se trataría de la construcción de territorios móviles (Haesbaert, 2012). Los datos del estudio refieren ambos fenómenos. Por ello, en esta sección se caracteriza el proceso de reconfiguración territorial en el barrio –el amalgamamiento de comunidades mineras, rurales, urbanas y virtuales– y en Jilaq'uya, la funcionalidad de la lengua quechua y la consecuente adquisición de territorialidades múltiples.

De comunidad minera a territorio plural

Según la memoria de los participantes contactados, el predio del barrio Iro de Mayo fue obtenido por mineros, pero con el tiempo fue creciendo con la población de diversa procedencia territorial.

(1) Ñawpaqtaqa puro mineros kayta jatarichisqanku kaypi. Entonces pisiman pisilla runapis ichapis waqyapunkucha o wawasninkuchus vendepunku wak runaman. (RV, BPM, 26-11-20).

Al inicio fundaron los mineros este lugar. Entonces poco a poco fueron llamando a otros o quizá sus hijos les vendieron a otras personas.

Los participantes contactados coinciden con RV, ya que señalan que la distribución geoespacial del barrio fue creada como las comunidades mineras. En la actualidad, como se menciona en el testimonio (2), este barrio se convirtió en una mancomunidad, es decir, la agrupación de varios barrios alrededor del barrio Iro de Mayo.

(2) *Primero de Mayo Kalitun. Pero kay chiqqaq ejemplo ñawpataqa mineros chayaramunkuman karqa. Ajina, chayrayku akhay Llallaguapi chayqa por zonas. Zona 1, zona 2, zona 3 ajina kaypi kaq. Kunankama ajina empresa wasisqa ajina zona 1, zona 2, zona 7 kanman pataspi ajina.* (RV, BPM, 07-01-21).

Todo es Iro de Mayo. Pero a esta parte por ejemplo habían llegado mineros primero. Por eso es así como en Llallagua es por zonas. Zona 1, zona 2, zona 3, así era aquí. Hasta ahora es así como las casas de las empresas [mineras]. Zona 1, zona 2, hasta la zona 7 sería allá arriba.

Cada barrio pequeño tiene un nombre que responde a la fundación inicial; por ello, cada barrio se denomina como *zona*, acompañado de un número: *zona 1, zona 2*, etc. A medida que la mancomunidad fue creciendo, la población se fue diversificando. Por ello, algunos barrios tienen dos nombres: uno que responde al sistema inicial y otro que representa al grupo que gestionó la consolidación de los barrios nuevos. Así lo menciona el participante (2):

(3) *Zona cincopi, ya migración jamun provincia Bolivar, Arquemanta, paykuna claro mana entiendenkuñachus zonasta. Chayman jinataqa jatarichinku, digamos wak sutistaña ¿i? Por ejemplo, kan Lomas de Primero de Mayo, Lomas del Valle, Rocas del Paraíso, Alto Oruro*

ichapis kaykuna, Oruroman mayoría jamurqanku runas ¿i?, migramurqanku. Entonces hasta tiyan wakin santitusmanta ejemplo, Arquemanta tiyallantaq santupaq sutinta churanku. Entonces kayqa ejemplo Rosario sut'ichasqanku, mamitaq Rosario sutin. Rosario wak Qhuyamanta virgen. Entonces chayniqmanta, kay chiqata Rosario sutin, mayukama q'alitun kachkanku. (GM, BPM, 19-01-21).

En la zona 5, ya se vino la migración de provincia Bolívar, Arque, ellos ya no entienden eso de las zonas. Y por eso empezaron a poner otros nombres, ¿no? Por ejemplo, hay Lomas de Primero de Mayo, Lomas del Valle, Rocas del Paraíso, Alto Oruro, quizá en este lugar la mayoría son de Oruro. Incluso hay nombres de santos, por ejemplo, de Arque pusieron el nombre de un santo. Entonces, aquí, por ejemplo, lo nombraron Rosario por la mamita Rosario. Rosario es una virgen de la mina. Entonces desde ahí toda esta zona hasta el río todo es Rosario.

Como se puede evidenciar en el testimonio (3), algunos nombres responden a la procedencia territorial de los que gestionan la fundación del barrio nuevo, “Alto Oruro”, o de la creencia de los fundadores, “El Rosario”. Estos nombres en algunos casos sustituyen al nombre fundacional. Otros, principalmente los barrios más antiguos, mantienen los nombres de la fundación inicial, tal es el caso de la Zona 2.

Otro aspecto a resaltar es la distinción entre la población local y los que viven en el barrio Iro de Mayo. Esto se percibió debido a la inexistencia de “chicherías”. Una chichería es un espacio recreativo que normalmente se tiene en los barrios y/o comunidades quechuas del valle cochabambino, es muy común tener al menos una chichería (lugar donde se vende una bebida alcohólica hecha en base al maíz). Es una especie de marca cultural espacial quechua cochabambina. No obstante, en una primera exploración, en este barrio se pudo evidenciar la inexistencia de este tipo de espacios. Cuando se preguntó al respecto, los participantes confirmaban esta observación.

(4) En Iro de Mayo no hay chicherías. Hay locales donde venden comida ahí venden, pero venden cerveza. Quizá aquí abajo donde los qhuchalos donde venden chicharrón. Pero ahí más cerveza nomás es también. En el barrio “Fátima” quizá puedas encontrar porque ahí todavía hay agricultura (GM, BPM, 19-01-21).

En el testimonio (4), se evidencia que la chichería es considerada como algo de los *qhuchalos*, propio de la población local que reside en los alrede-

dores, que todavía practica agricultura. Más adelante, ya en una segunda entrada al trabajo de campo, se encontró una chichería que se ubicaba en pleno centro del barrio y otro en la frontera con otro. Ambos eran más concurridos por (grupos de) jóvenes y muy pocos adultos. Este dato refleja en cierta forma que, a pesar de la diversidad interna (de procedencias territoriales) que tiene el barrio, éste se caracteriza por ser diferente de la población local –de los *qhuchalos*–.

En síntesis, aunque el barrio fue fundado por mineros, en la actualidad es un territorio plural, pues no solo es habitado por quechuas de diferentes comunidades, sino por miembros de otras culturas, como aimara migrantes. En medio de esta diversidad interna, los pobladores se perciben como distintos de la población local quechua.

Ahora bien, a partir de lo observado en Jilaq'uya, una de las comunidades de origen, se puede sostener que ahí también se desarrolla un proceso de reterritorialización. De hecho, la migración interregional surge como efecto de la pérdida paulatina del ejercicio de poder al interior de las comunidades (Haesbaert, 2012). Esta situación resulta más evidente si se contrasta a Jilaq'uya con la comunidad “Marka kunka”, del ayllu Sikuya, ubicada en la misma región (Norte Potosí). Según Mamani Yapura (2022), el ayllu Sikuya mantiene vigente el sistema de autoridades tradicionales, ejerce su derecho territorial frente a los otros ayllus de la zona y, además, instrumentaliza su etnicidad para interactuar en ámbitos estatales (municipales). En cambio, Jilaq'uya es una comunidad agraria sindical donde el sistema ayllu fue debilitándose hace ya mucho tiempo y el sistema estatal (municipal) fue ingresando con mayor fuerza. En este debilitamiento influyen otros varios factores (entre ellos, el económico) que sitúan a la migración como un efecto visible de la desterritorialización, pero no solo para los que salen de la comunidad, sino para los que se quedan también.

Afuncionalidad de la lengua quechua

Los participantes del estudio provienen de comunidades lingüísticas diferentes: algunos de comunidades bilingües (quechua-castellano) y otros de comunidades trilingües (quechua-aimara-castellano). A pesar de las diferencias sociolingüísticas de los lugares de procedencia, se identificó que, en

el barrio Iro de Mayo, las instituciones sociales más relevantes son la escuela, el comercio, el transporte y las iglesias; la lengua quechua está vigente mayormente en los ámbitos más informales, como los medios de transporte (conocidos como trufis), en el comercio y en las calles. El uso del quechua es periférico, principalmente por las representaciones simbólicas que se le asignan. Entre ellos, resaltan tres: el territorio, el grupo y la relación social.

En primer lugar, la lengua quechua representa al territorio de origen. Dicha representación está ligada a las habilidades lingüísticas:

(5) *Oruopi kimsa qalluta yachanku, Cochabambapi iskayllata, qhichwallata astawanqa... Cuñadasniy trilingües kanku. Paykuna Oruromanta kanku. Juknin chay Wari chay ladumanta sina, arí. Entonces pay mamayta parlapayan qhichwapi parlan. Tatasnin no sé mayqinchus yachanpis kimsantinta, pero pay kimsantinta quchin* (GM, BPM, 19-01-21).

En Oruro se hablan tres idiomas, en Cochabamba solo dos, más que todo quechua no más. Mis cuñadas son trilingües. Ellas son de Oruro. Una parece que es del sector de Huari. Ella le habla a mi mamá en quechua. No sé cuál de sus padres habla los tres, pero ella sabe hablar los tres.

Según el testimonio (5), los repertorios lingüísticos de los lugares de procedencia de los participantes son diferentes. Se menciona, por ejemplo, que Oruro está ligado al quechua, aimara y castellano y Cochabamba sólo al quechua y castellano. Lo mismo sucede con hablantes quechuas de Norte Potosí: la población es trilingüe porque esta región fue ancestralmente aimara. El contacto del quechua con el aimara genera rasgos particulares en el habla de las personas que proceden de esa región debido a las transferencias interlingüísticas (vocabulario y pronunciación). Estas particularidades son sentidas por los hablantes de comunidades donde no se tiene el contacto con el aimara.

En segundo lugar, la lengua quechua representa a dos grupos sociales: adultos y mujeres (de pollera). Aunque los participantes mencionan que todos hablan quechua en el barrio, en la cotidianidad, es la población adulta quien habla quechua con mayor frecuencia, y con más frecuencia todavía los adultos mayores. Así lo mencionó una de las participantes (6), que menciona que sus familiares y amistades suelen dirigirse a su hermano mayor en quechua, en cambio, a ella en castellano.

(6) *Es que a él todos le hablan en quechua porque es el mayor. A mí me hablan algunitos* (NG, BPM, 02-04-21).

Dentro de este grupo social, catalogado como “los hablantes” del quechua, las mujeres de pollera son las señaladas como propietarias del idioma.

(7) *El único quechua sería el que ahora hablan las señoras y ese quechua que todos hoy en día están así hablando* (AD, BPM, 09-05-21).

Así lo refiere la adolescente (7), a quien se le preguntó si podía distinguir diferentes hablas del quechua y ella responde que ella conoce el quechua que hablan las señoras de pollera. Respecto al aimara, es menos usual escucharlo en el barrio.

Ahora bien, en el lugar de origen (Jilaq'uya), se observó que el quechua es hablado por todos los miembros de la familia: niños, adolescentes, jóvenes y adultos. El aimara, por otro lado, persiste en la región de Norte Potosí y la comunidad mencionada con similar rol del quechua en la ciudad: como una lengua de los adultos, en particular de los adultos mayores. Así lo refieren los funcionarios públicos del municipio de Pocoata y los mismos comunarios de Jilaq'uya (9).

(8) I: ¿Quiénes hablan en aimara?

G: Las abuelitas en su mayoría son las que hablan 3 idiomas. Los jóvenes y niños son bilingües quechua-castellano no más. El 75% de la población es bilingüe y un 5% trilingüe. En el centro de salud, el personal (funcionarios) habla 2 idiomas. Algunos son trilingües (DC, P-NP, 27-08-21).

(9) I: ¿Ustedes hablan aimara?

P: *Pisita entiendeyku, kaypi quechua aswan valorniyuq. Aimara ñawpa awelitospata. Ñuqayku ma yachaykuñachu anchata ni wawaspis* (FC, CJilaq'uya, 23-08-21).

Entendemos poco, aquí el quechua tiene más valor. El aimara es de los abuelitos. Nosotros ya no sabemos mucho ni los niños.

En el testimonio (8), el responsable de los Centros de salud en el hospital de Pocoata mencionó que la población en todo el municipio es bilingüe: quechua-castellano y que pocos, principalmente los adultos, son trilingües: aimara-quechua-castellano. En el testimonio (9), el participante es comunario de Jilaq'uya, de 40 años de edad; él afirma que el aimara es una

lengua que tuvo vigencia en el pasado en su comunidad, pero solo quedó en la memoria de los adultos mayores, por tanto, en la actualidad, ya no es funcional en el sistema comunicativo.

A partir de lo evidenciado en Jilaq'uya, se puede mencionar que el aimara perdió vigencia en las generaciones jóvenes, y aunque el quechua es una lengua con mayor valor en las comunidades de origen, también está en peligro frente al castellano, que apunta a ser la lengua de los niños y jóvenes. Este dato es relativamente similar en el barrio Iro de Mayo; la lengua de los adultos y jóvenes es el quechua, con diversos grados de manejo oral y vigencia, pero la lengua de los niños y adolescentes tiende a ser exclusivamente el castellano. Esto debido a la asociación del quechua con el territorio rural, la edad y el género, que conllevan un distanciamiento de la lengua y, por tanto, un desuso del idioma.

Territorio digital

El territorio digital, según Bárcenas (2019), es un espacio de práctica social mediada por la realidad virtual que en la actualidad ha cobrado un papel central en la interacción cotidiana. Se caracteriza por el desarrollo de una comunicación iconográfica asincrónica, además, porque el pasado y el presente están inmersos. Este territorio es sustentado por diferentes aplicaciones que generan redes sociales virtuales (WhatsApp, Facebook, TikTok, Instagram). Siguiendo las recomendaciones de Bárcenas (2019), es necesario observar lo que sucede en el espacio *online* (en línea), conectándolo siempre con lo que sucede *offline* (fuera de línea).

Bajo estas puntualizaciones, a continuación se describe la página del Facebook del barrio, que tiene como acrónimo BPM (Barrio Primero de Mayo). En la descripción, se menciona: “[Iro de Mayo es] Un barrio con lugares muy atractivos y con muchas sorpresas ubicado a 45 min de la ciudad de Cochabamba zona sud, donde toda actividad es entretenida”. Esta descripción muestra el interés de los administradores y resalta aspectos positivos del barrio. El propósito de BPM, según el administrador, es:

- (10) Unir al barrio por lo menos de manera digital (...) entrar como comunidad al mundo digital e informar y colaborar mediante hechos y también entretener con memes con temas relacionados al barrio (APF, BPM, 27-07-21).

Como se puede evidenciar en la descripción de la página del Facebook y el testimonio (10), en la página se establece un vínculo de vecindad entre sus usuarios. A partir de dicho vínculo, se construyen también relaciones de amistad y parentesco, permitiendo con ello compartir “intereses y actividades con personas que están a miles de kilómetros” (Juan Escrihuela, 2013, p. 53). No obstante, analizando las publicaciones, principalmente imágenes y fotografías, se evidencia que la etnicidad está presente implícitamente.

El administrador de la página refiere que la mayoría de los que interactúan en este espacio son jóvenes; por tanto, las publicaciones van dirigidas a ellos. Las publicaciones de la página se centran en promover la identidad etnoterritorial (migratoria), la seguridad social en el barrio y las actividades festivas del barrio. En lo que sigue, se describe cómo las publicaciones generan reflexiones identitarias, el uso de la lengua quechua y la construcción colectiva de la página.

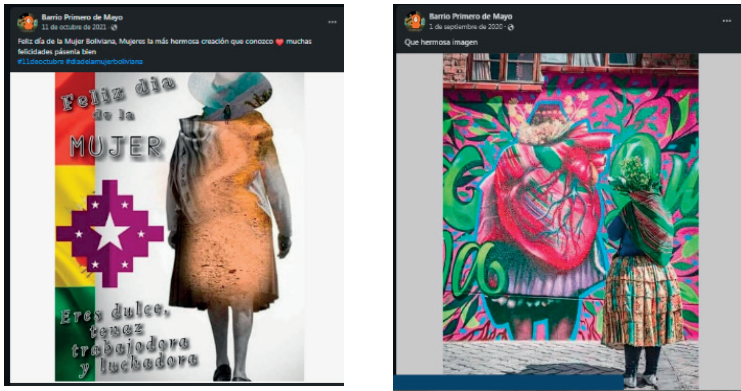
En primer lugar, las reflexiones sobre la identidad etnoterritorial se evidencian en el tipo de imágenes e interacciones con los usuarios. Las imágenes que se usan para promocionar diferentes eventos festivos, como el Día de la Madre, tienen un rasgo en común: muestran la vestimenta de la mujer indígena y la iconografía que hacen referencia a la etnicidad de la población (figura 4).

En la interacción con los usuarios, se evidencia que, a través de preguntas, cuestionan los estereotipos sobre la zona Sud y el barrio. En este tipo de publicaciones, se recurre también a memes lúdicos e interactivos (figura 5). Según el administrador, este tipo de publicaciones “al principio no fue bien recibido, pero con el transcurrir del tiempo muchos “se sintieron identificados” (APF, BPMayo, 27-07-21) y por eso se incrementaron las interacciones.

En segundo lugar, el uso de la lengua originaria en esta página es escaso. Al respecto, el administrador de la página, en el testimonio (11), refiere que sabe un poco de aimara, pero que usa principalmente el castellano en la página para poder interactuar con la mayor parte los jóvenes.

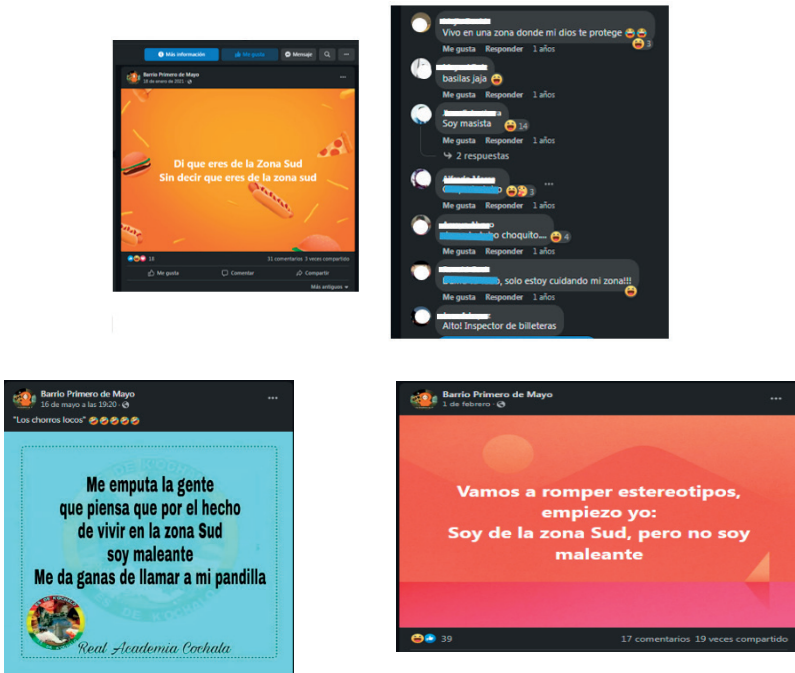
(11) Porque el público, la mayoría son jóvenes, y también porque yo no sé hablar quechua, y si publicaría solo en quechua me limitaría mucho a los que también no entienden ya que en su mayoría de los que interactúan son jóvenes (APF, BPMayo, 27-07-21).

Figura 4. Representaciones de la mujer en la página del Facebook del BPM



Fuente: Facebook del BPM.

Figura 5. Reflexiones territoriales en la página del Facebook del BPM



Fuente: Facebook del BPM.

Como se puede apreciar en la figura 6, la presencia del quechua en la página del Facebook está en memes bilingües, en palabras sueltas o frases cortas: *Ama jodewaychu* (No me molestes). Algunas tienen traducciones, otras no.

Figura 6. Uso del quechua en la página del Facebook del BPM

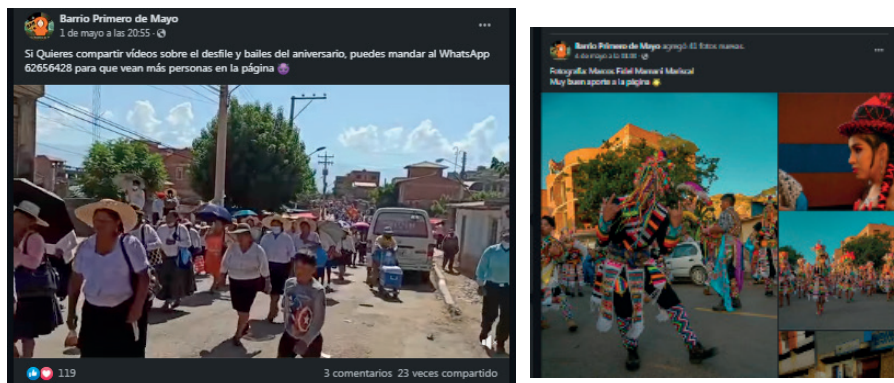


Fuente: Facebook del BPM.

En tercer lugar, otra particularidad de esta página es la construcción comunitaria de la misma. Si bien es administrada por una persona, el administrador motiva a los vecinos a participar en la administración y en la construcción de la página. Por ello, los vecinos que quieran hacer denuncias sobre seguridad social pueden contactarse con el administrador y él lo publica en la página. También, los eventos festivos del barrio son seguidos por los vecinos, quienes envían sus fotografías o videos a la página a solicitud explícita del administrador o la administradora (figura 7).

Como se puede evidenciar en la figura 7, las prácticas colectivas se transfieren al espacio virtual. Al respecto, el administrador indica que la aceptación de la página se evidencia en el incremento de seguidores; pero lo que influyó más en dicho crecimiento es que se administra la página de “manera orgánica” (APE, BPMayo, 27-07-21). Es decir, la administración de la página puede rotar a otras personas del barrio.

Figura 7. Prácticas culturales en la página del Facebook del BPM



Fuente: Facebook del BPM.

En el lugar de origen, Jilaq'uya, no se cuenta con una página de Facebook, pero sí con un grupo de WhatsApp comunitario. Al respecto, el profesor de la comunidad de Jilaq'uya (12) menciona que en estos grupos normalmente participan más los que migran:

(12) Los que migran están en el grupo, ellos más escriben o envían mensajes. Los de aquí también, pero pocos son. Aquí más se usa para hablar con la familia. Otros no tienen, tienen esos celulares negros (PE, CJilaq'uya, 25-09-21).

Como se ha podido evidenciar, los migrantes del barrio 1ro de Mayo interactúan también en el espacio virtual el cual está interconectado a las prácticas sociales desarrolladas en el territorio físico.

Múltiples territorialidades y desanclajes

Según Rivera (2021), “la identificación primaria que el ser humano posee es aquella que lo liga a un paisaje” (s/p); por ello, la bioregión es el primer espacio de referencia y no la nación. Este tipo de identificación, denominada territorialidad, está definido como el apego subjetivo hacia el territorio. En el caso de los migrantes, la territorialidad se construye en movimiento, porque ellos circulan por diferentes territorios donde acumulan vivencias y múltiples sentimientos ligados a estas distintas territorialidades, construyendo en el camino una concepción multiterritorial del mundo, aunque funcionalmente

dependa de un territorio (Haesbaert, 2012). En el caso de los participantes del estudio, ellos afirman tener territorialidades múltiples.

Si bien algunos afirman contundentemente ser de Llallagua o de alguna comunidad en particular, su larga estancia en Cochabamba ya los hace sentir *qhuchalos*. Otros participantes afirman con mayor precisión su territorialidad plural:

(13) *Kimsantinpi allin kani. Oruropi tatasniy chaypi kachkanku chanta wawa kasqaymanta yuyaynin kaypi kachkan. Jaqay na Huancaniq'it'aq llamk'ani chaypi* (GM, BPMayo, 19-01-21).

En los tres me siento bien. En Oruro, están mis padres y además ahí están mis recuerdos de infancia. Y, allá, en Huancarani, trabajo.

En el testimonio (13), por ejemplo, se hace referencia al territorio de sus padres, a donde vive ahora y a su lugar de trabajo actual. La participante menciona que los tres espacios los siente como suyos porque se siente bien en los tres. En el caso de los adolescentes, estas percepciones varían. Si bien algunos piensan como sus padres otros, como en el testimonio (14), afirman no sentirse bien en el barrio porque se sentían más a gusto en otro barrio más cercano a la ciudad principal de Cochabamba.

(14) Se podría decir que no me gusta el lugar porque es a comparación del otro donde yo vivía hacia Chimba es más céntrico, aquí se podría decir que es mucha tierra, mucha subida, cerro, lo cual nunca he subido a un cerro yendo a una casa ni nada y no he podido acostumbrarme hasta ahorita. Ha pasado 4 años, más este año ya serían 5 años (AD, BPMayo, 09-05-21).

Con todo, según los relatos de los participantes, el apego territorial de los jóvenes está fuertemente influido por la transmisión de la memoria sobre la migración familiar. Los padres de familia que transmiten sus recuerdos sobre ellos, sus padres y sus abuelos abren posibilidades, a través de representaciones valorativas de retorno simbólico cuando el retorno físico a la comunidad de origen ya no es posible en las generaciones jóvenes.

DISCUSIÓN

La diversidad de las rutas migratorias de los participantes refleja el complejo tejido etnoterritorial que genera la migración interna de indígenas en el país. Por un lado, queda evidente que la migración interna no implica desplazamientos espaciales duales, ya que los migrantes contactados estuvieron en diferentes lugares antes de establecerse en el barrio 1ro de Mayo, e incluso hay quienes todavía piensan en continuar su trayectoria migratoria. Por otro lado, se evidencia que la salida de la comunidad tradicional no involucra necesariamente una pérdida etnoidentitaria. Al respecto, Albó (2015) menciona que la migración puede conducir a la pérdida de la lengua y en lo posterior a la pérdida identitaria; no obstante, si hay otros elementos simbólicos que cumplen “el rol aglutinante que antes cumplía la lengua” (p. 157), la identidad étnica podría permanecer. Los hallazgos del estudio refieren varios referentes étnicos que tienen esta función aglutinante. Uno de estos elementos simbólicos, tanto para quienes retornan y no retornan a su lugar de origen, es la fuerte distinción que se tiene entre los vecinos del barrio 1ro de Mayo y la población local circundante. Desde la mirada de los migrantes, esta distinción, que es a su vez una pista de identidad migrante, genera un vínculo colectivo fuerte y reivindicativo entre los vecinos de este barrio.

En el caso de los migrantes de rutas lineares, se evidencia que el territorio de origen y el uso de la lengua quechua dejan de tener un rol central como referentes etnoidentitarios debido a que el retorno a su lugar de origen va reduciéndose cada vez más. Por tanto, se genera una nueva representación territorial en la ciudad, con lo cual la ciudad se convierte en su fuente cultural sustantiva (Hadad y Gómez, 2007). Sin embargo, esto no significa que la etnicidad desaparezca, al menos no en las generaciones adultas, ya que emergen “otros vínculos comunes” (Albó, 2015, p. 157), como los lazos familiares, artesanales y festivos. Esto significa que, aunque los participantes ya no regresan al territorio de origen, el contacto con su etnicidad se produce a través de los miembros de su familia a quienes ayudan a acomodarse en el barrio o en la ciudad. También, algunos participantes se contactan con sus paisanos a través de sus labores productivas: elaboración y venta de abarcas, tejidos, verdura, etc. Estos vínculos tienen

doble función. Son distintivos intraculturales que les permiten, por ejemplo, reconocer quién es norte potosino y quién no lo es, y al mismo tiempo son vínculos que generan microcomunidades étnicas que son conocidas solo por quienes forman parte de estas redes.

En el caso de los que tienen rutas migratorias circulares, ellos todavía tienen como referente étnico a su territorio de origen y, por tanto, tienen más oportunidad de estar en contacto con la lengua quechua. Si bien los participantes tienen un fuerte deseo de mantener el contacto con su territorio de origen por la vida comunitaria-afectiva que ofrece, ellos al mismo tiempo se apropian del territorio urbano, ya que es éste el espacio que les permite generar ingresos económicos. Por eso hacen el esfuerzo de mantener ambos espacios como su espacio de vida. Esto de vivir en ambos espacios, denominado como la doble domiciliación (Antequera Durán, 2007), rompe las delimitaciones territoriales estatales y al mismo tiempo le otorga un estatus (identidad) de “moderno” a los migrantes, porque sus diferentes desplazamientos territoriales (físicos y virtuales) configuraron en ellos una territorialidad desanclada y nuevos aprendizajes inter e intraculturales. A diferencia de quienes se quedaron en la comunidad tradicional, transitar en diferentes espacios y desplazarse continuamente entre el campo y la ciudad implicó aprender a territorializar espacios diferentes. Esto, según Haesbaert (2012), abarca dos procesos interconectados: la desterritorialización y la reterritorialización. En el caso de los participantes, al pasar a espacios urbanos, se encuentran evidentemente desterritorializados de su anclaje espacial primario, pero una vez que interactúan (transitan) en el(los) nuevo(s) lugar(es), se inicia –inmediatamente– un proceso de reterritorialización, es decir, se activan inmediatamente “las relaciones de poder construidas en y con el espacio”, con el otro espacio, lo cual implica pasar por un proceso de dominación funcional (conocer, interactuar y familiarizarse con el espacio urbano) y luego desarrollar una apropiación simbólica (cultural) del mismo (una territorialidad urbana).

Ahora bien, ¿es posible configurar un territorio en procesos de constante movimiento? Haesbaert (2012) refiere que “un movimiento que se repite también es una forma de territorialización. Si se tiene el control de este movimiento, el control de esta movilidad en el espacio, entonces

también se produce allí un territorio mediante el control de la movilidad” (p. 22). En el caso de los participantes contactados, se trata de una expansión territorial física y virtual móvil, con un gradual control del mismo, establecido con el tiempo y la fijación de un espacio urbano en sus rutas migratorias. En consecuencia, la migración interna expande el territorio quechua, pero no con el propósito de ruralizarlo, sino como una estrategia para estar presente en dos espacios diferentes que le permitan al migrante sostener económicamente a su familia y seguir perteneciendo a la comunidad, esto es un territorio móvil. A esto Mazurek (2008) lo denomina “control horizontal del territorio”, que es una actualización del “control vertical del territorio”, práctica territorial ancestral desarrollada antes a nivel más regional en el Norte Potosí.

No obstante, este control horizontal del territorio tiene limitantes visibles en el aspecto lingüístico y en el conocimiento de prácticas culturales, ya que, principalmente en las familias que tienen rutas migratorias lineales, no todos los jóvenes y niños tienen acceso al territorio de origen o al aprendizaje de la lengua quechua. Esta limitante, a la larga, se convierte en la atrición lingüística (en el habla oral quechua) de las nuevas generaciones, particularmente de quienes rompen lazos con la comunidad de origen. A esto se suma el desconocimiento de la escritura del quechua, que reduce la posibilidad del uso de la misma en el espacio virtual (Limachi, 2020).

Cabe mencionar que, a diferencia de otros barrios periurbanos, el barrio Iro de Mayo tiene una población idiosincráticamente –y mayoritariamente– orgullosa de su procedencia etnoterritorial (indígenas sikuyas, jilaq’uyeños, pocoateños, llallagueños, etc.), más en la población adulta que en la juventud. Esto, sumado a que los jóvenes incursionan más en el espacio virtual, evidencia cómo el mantenimiento etnoidentitario está en la cuerda floja debido a estas brechas etarias. De hecho, la vitalidad cultural y lingüística no solo en contextos de migración sino en los lugares de origen están en permanente amenaza en tanto se relacione al quechua (idioma y personas) con el pasado y el territorio rural. Si bien este ligue funciona a la perfección para la revitalización en otros pueblos indígenas en contextos urbanos como el Mapuche (Caniupil, 2018) o Wounaan (Ávila, 2019), los

testimonios de este estudio muestran que para los quechuas esto no está funcionando.

CONCLUSIONES

Para cerrar el artículo, queda responder: ¿son los quechuas migrantes un pueblo sin territorio? Las voces de los participantes refieren que no. Esto debido a que la migración es, para los participantes del estudio, una estrategia para alcanzar el *walliq kawস্য*. Al mismo tiempo, es una actualización de prácticas territoriales tradicionales que tiene como efecto la construcción de un territorio móvil.

Por tanto, cuando se aborda la migración indígena interna es necesario valorar la capacidad reactiva y proactiva de los indígenas como agentes sociales capaces de reconstruir no solo su territorio familiar-comunitario recurriendo a su repertorio migrante (códigos comunicativos diferentes) sino el macroterritorio en general. Los migrantes abren el territorio tradicional rural al espacio urbano a través de sus diferentes rutas. Hay quienes circulan en ambos espacios: la comunidad de origen y sus diferentes rutas, y otros que retornan solo a través de prácticas simbólicas. Asimismo, a diferencia de otros barrios urbanos de migrantes, 1ro de Mayo es el lugar donde el grado de dominación funcional es tan alto como la apropiación subjetiva. Esta apropiación territorial implica la adquisición de territorialidades múltiples sobre una identidad migrante implícita que se traduce de la profunda diferenciación de los vecinos del barrio 1ro de Mayo con la población local, los *qhuchalos*.

Por último, si bien la lengua quechua deja de tener un rol central en la comunicación cotidiana de los contextos urbanos, se evidencia la emergencia de otros referentes étnicos como la familia, el territorio y el lenguaje visual (imágenes, iconos, símbolos). Sin embargo, esto tiene un riesgo, considerando la diversidad intracultural: perder la lengua quechua implicaría la pérdida de uno de los elementos macrocohesionadores culturales más importantes y, con ello, la reducción de su repertorio lingüístico que les permita simbolizar la realidad desde una visión de mundo diferente. Queda pendiente, entre otros, un estudio más preciso sobre la emergencia de esos otros lenguajes y/o elementos que expresan la etnicidad en contextos de migración, particular-

mente en el territorio virtual; asimismo, la etnoterritorialización expresada en los topónimos, entre otros. La senda investigativa está abierta.

REFERENCIAS

- Albó, Xavier (1974). *Los mil rostros del quechua. Sociolingüística de Cochabamba*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Albó, Xavier (2015). Contactos sociolingüísticos de los pueblos indígenas de Bolivia. En Mily Crevels y Pieter Muysken, *Las lenguas de Bolivia* (pp. 127-163). La Paz: Plural.
- Antequera Durán, Nelson (2007). *Territorios urbanos: diversidad cultural, dinámica socio económica y procesos de crecimiento urbano en la zona sur de Cochabamba*. Cochabamba: Plural.
- Antequera Durán, Nelson (2019). El control vertical de los pisos socioeconómicos: la multilocalidad como estrategia de ocupación territorial urbano rural de las comunidades andinas de Bolivia. En Jorge Enrique Horbath Corredor y María Amalia Gracia (coords.), *Indígenas en las ciudades de las Américas* (pp. 93-116). Buenos Aires: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, CONACYT/El Colegio de la Frontera Sur, ECOSUR/ Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, CLACSO.
- Arnold, Denise (ed.) (2009). *¿Indígenas u obreros? La construcción política de identidades en el Altiplano boliviano*. La Paz: Fundación UNIR.
- Atahuichi, Brenda (2019). Migración y lengua aimara en la ciudad de Cochabamba: un estudio de caso. En Marina Arratia y Vicente Limachi (comps.), *Construyendo una sociolingüística del Sur. Reflexiones sobre las culturas y lenguas indígenas de América Latina en los nuevos escenarios*. (pp. 71-90). Cochabamba: Kipus.
- Ávila, Ángela (2019). La resistencia de la lengua wounaanmeu de la comunidad indígena Wounnan-nonam en el escenario urbano, Bogotá. En Marina Arratia y Vicente Limachi (comps.), *Construyendo una sociolingüística del Sur. Reflexiones sobre las culturas y lenguas indígenas de América Latina en los nuevos escenarios*. (pp. 57-70). Cochabamba: Kipus.
- Balderrama Mariscal, Carlos, Tassi, Nico, Miranda, Ana Rubena, Aramayo Canedo, Lucía, y Cazorla, Iván (2011). *Migración rural en Bolivia: El im-*

- pacto del cambio climático, la crisis económica y las políticas estatales*. Recuperado de <http://pubs.iied.org/pdfs/10568SIIED.pdf>
- Bárceñas Barajas, Karina (2019). Etnografía digital: un método para analizar el fenómeno religioso en el internet. En Hugo José Suárez, Karina Bárceñas Barajas y Cecilia Delgado Molina, *Estudiar el fenómeno religioso hoy: caminos metodológicos* (pp. 285-313). México, D.F.: Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Brenes, G. (2006). El efecto de las redes sociales sobre la interacción de los inmigrantes de México, Centroamérica y el Caribe con los nativos de los Estados Unidos. *Panorama actual de las migraciones en América Latina*. México. Universidad de Guadalajara/Asociación Latinoamericana de Población, 347-368.
- Caniupil Huaiquiñir, Flor Rosa (2018). *Transformaciones territoriales y su impacto en la lengua, saberes y conocimientos mapuches en cuatro territorios de la comuna de Galvarino, Chile* [Tesis de maestría en Sociolingüística], Cochabamba-Bolivia: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Mayor de San Simón.
- Condarco, Ramiro, y Murra, John (1987). *La teoría de la complementariedad vertical eco-simbiótica*. La Paz: HISBOL.
- Defensoría del Pueblo. Estado Plurinacional de Bolivia (2014). *Derechos de las naciones y pueblos indígena originario campesino y pueblo afroboliviano en la Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia*. La Paz: Oruro, Artes Gráficas.
- Hadad, Gisela, y Gómez, César (2007). *Territorio e identidad: reflexiones sobre la construcción de territorialidad en los movimientos sociales latinoamericanos*. Jornadas de Jóvenes Investigadores. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Gino Germani.FCS-Universidad Buenos Aires.
- Haesbaert, Rogério (2012). Del mito de la desterritorialización a la multi-territorialidad. *Cultura y Representaciones Sociales*, 8(15), 9-42.
- Harris, Olivia (1997). *Somos los hijos de los Ayllus: pasado y presente de los pueblos indígenas del Norte de Potosí*. Con el apoyo de Luisa Fernanda Velasco. Historia y actualidad Norte de Potosí: No 7. La Paz: Ministerio de Desarrollo Humano, Secretaría Nacional de Participación Popular/TAYPI-DANIDA.

- Henstchel, Jurek (2016). “En mí ya termina el quechua”. Aproximaciones al uso lingüístico de hablantes bilingües (quechua-castellano) en el área urbana de Cochabamba, Bolivia. *Indiana*, 33(1), 109-131.
- Howard, Rosaleen (2019). Los “mil rostros” del quechua en el Norte de Potosí. *Revista de Estudios Bolivianos*, 25, 147-169. doi: 10.5195/bsj.2019.211
- Instituto Nacional de Estadísticas, INE (2015). *Censo de Población y Vivienda 2012 Bolivia. Características de la población*. La Paz: INE.
- Instituto de Investigaciones de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, IIFHCE (2009). *Narrativas juveniles desde el Sud. Territorios e identidades. Aquí todos somos de todas partes*. Cuarto Intermedio. Cochabamba: IIFHCE, Universidad Mayor de San Simón, UMSS
- Juan Escrihuela, Esther (2013). La Sociolingüística de Redes y los Social Media. *Triangle. Language, Literature and Computation*, 15, 51-101. doi: 10.17345/triangle15.51-101
- Limachi Pérez, Vicente (2020). El translenguaje digital, estrategia discursiva ecológica de jóvenes bilingües quechua-castellano en Facebook y Whatsapp. *Ecolingüística: Revista Brasileira de Ecología e Linguagem*, 6(1), 83-103.
- Mamani Yapura, Víctor Hugo (2022). Las lenguas de los Sikuyas entre la ciudad y el ayllu. *Temas Sociales*, 50, 73-99. <https://doi.org/10.53287/cozg6784ar56s>
- Mazurek, Hubert (2008). Tres preconceptos sobre migración interna en Bolivia. *Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, 3, 1-16. <https://hal.science/hal-03143621>
- Molina Barrios, Ramiro, y Albó C., Xavier (coords.) (2006). *Gama étnica y lingüística de la población boliviana*. La Paz: PNUD.
- Platt, Tristan (1982). *Estado boliviano y ayllu andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Platt, Tristan (2018). De mediación sin intérpretes a escribanos bilingües. Diglosia, bilingüismo y escritura en la provincia de Chayanta (Potosí) durante la República boliviana (1830-1950). *Antropológica*, XXXVI(41), 145-193. doi: <https://doi.org/10.18800/antropologica.201802.006>
- Platt, Tristan, Bouysse-Cassagne, Thérèse, Harris, Olivia, y Saignes, Thierry (2006). *Qaraqara-Charka. Mallku, Inka y Rey en la provincia de Charcas (Siglo XV-XII)*. *Historia antropológica de una confederación aymara*. La Paz: Ins-

tituto Francés de Estudios Andinos/ Plural editores/University of St Andrews/University of London/Inter American Foundation/Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia.

Ríos, Luis Vigabriel (2015). Ser indígena en la ciudad de Cochabamba. En Escarley Torrico (ed.), *Indígena urbanos: tres ensayos sobre su presencia y derechos en Bolivia*. (pp. 137-171). Cochabamba: CEDIB.

Rivera Cusicanqui, Silvia (12 de agosto de 2021). *¿Existe Bolivia? Debate con Silvia Rivera Cusicanqui y María Galindo* [archivo de video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=8geutNBIvqc&t=1500s>

Sichra, Inge (2003). *La vitalidad del quechua: lengua y sociedad en dos provincias de Cochabamba*. Bolivia: Plural/Programa de Formación en Educación Intercultural Bilingüe para los Países Andinos (PROEIB-Andes).

Unidad de Análisis de Políticas Sociales y Económicas, UDAPE (2018). *Migración interna en Bolivia*. La Paz: UDAPE.

Zimmermann, Klaus, y Morgenthaler García, Laura (2007). Introducción ¿Lingüística y migración o lingüística de la migración?: De la construcción de un objeto científico hacia una nueva disciplina. *Revista Internacional de Lingüística Iberoamericana*, 10, 7-19.