



V - IX - MM

UNIVERSIDAD PÚBLICA DE EL ALTO
RECTORADO - VICERRECTORADO
DIRECCIÓN DE INVESTIGACIÓN CIENCIA Y TECNOLOGÍA

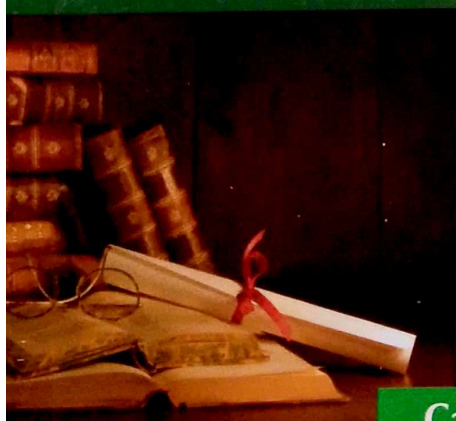


REVISTA DE CIENCIA Y TECNOLOGÍA

Nº 3 / 2013

Estudios Lingüísticos

Instituto de Investigaciones Lingüísticas y Postgrado
(IILyP)



Carrera de Lingüística e Idiomas

Estudios Lingüísticos

**Instituto de Investigaciones Lingüísticas
y Postgrado (Iilyp)**

Universidad Pública de El Alto
Dirección de Investigación Ciencia y Tecnología
Carrera de Lingüística e Idiomas
Instituto de Investigaciones Lingüísticas y Postgrado

Revista de Ciencia y Tecnología "Estudios Lingüísticos"

RECTORA a.i.

Ing. Lourdes Martínez Estévez

VICERRECTORA a.i.

Arq. Nancy D. Daza Cusicanqui

DIRECTORA DE INVESTIGACIÓN CIENCIA Y TECNOLOGÍA

Ing. Silvia O. Aquino Tarqui

DIRECTOR DE LA CARRERA DE LINGÜÍSTICA E IDIOMAS

Lic. Evaristo Gutierrez Yujra

**RESPONSABLE INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
LINGÜÍSTICAS Y POSTGRADO**

Lic. Lillet Jovana Huanca Ortuño

Derechos Reservados: I.I.L. y P.

Depósito Legal: 4-3-78-12 P.O.

Impresión y diseño: Artes Gráficas MARQUEZ MARCA

Dirección UPEA: Av. Sucre s/n Zona Villa Esperanza
Telefonos: (+591) 2-2844177 / Fax: (+591) 22845800
www.upea.edu.bo/linguisticaiilyp
<http://linguisticaiilypupea.blogspot.com>
instituto.iilyp@gmail.com

Diciembre, 2013
El Alto - Bolivia

Cada autor es responsable de su artículo.

Contenido

LINGÜÍSTICA ANDINA

LA RELACIÓN DE LOS COLORES CON LA BELLEZA ANDINA.....	11
The way that Colours are Related with Andean Beauty	
Miriam Cayetano Choque, Carmen Terceros Ferrufino	

EL VERBO SER Y ESTAR EN EL CONTACTO DE LAS LENGUAS CASTELLANO Y AYMARA.....	37
The Verb To Be when Spanish and Aymara get in Contact	
Evaristo Gutiérrez Yujra	

JAN WALT'AÑANKIR JISK'ACHAT ARUNAKA.....	53
Critical Situation of Minorized Languages	
Claudio Marcapaillo Achu	

DESCOLONIZACIÓN LINGÜÍSTICA EN LA REGIÓN ANDINA DE QULLASUYU.....	61
Linguistic Decolonization in the Andean Region of Qullasuyu	
Victor Hugo Kana Kuno	

EL LÉXICO AYMARA EN EL TEJIDO DEL AGUAYO EN IQUILLUYO PROVINCIA LOAYZA DEL DEPARTAMENTO DE LA PAZ.....	69
The Aymara Lexico on Aguayo Fabric in Iquilluyo, Loayza Province of La Paz	
Jose Luis Lima Mamani, María Lola Lima Mamani	

EL "JIWASA" CATEGORÍA DE PENSAMIENTO COMUNITARIO.....	87
"Jiwasa" Community Thinking Level	
Mario Palabra Uscamayta	

LINGÜÍSTICA CASTELLANA

APUNTES SEMANTICOS SOBRE ALGUNAS DEFINICIONES ACADÉMICAS DE "MOVIMIENTO SOCIAL".....	99
Semantic Notes on Academic Definitions of "Social Movements"	
Marcelo Columba Fernández	

PRESENCIA Y AUSENCIA DEL PRONOMBRE PERSONAL SUJETO EN CINCO CIUDADES DE HABLA HISPANA.....	109
Absence and Presence of Personal Pronouns Running as Subject in Five Spoken Spanish Cities	
Liliet Jovana Huanca Ortuño	

LINGÜÍSTICA APLICADA

LA IMPLEMENTACIÓN DE LA EDUCACIÓN INTERCULTURAL BILINGÜE (QUECHUA-ESPAÑOL) EN BOLIVIA.....	129
Bilingual Intercultural Education Applied in Bolivia (Quechua-Spanish)	
Cinthia Valle Navarro	

PRESENTACIÓN

El rol fundamental que tenemos como Universidad en esencia es la investigación, que como resultado aporte al los grandes desafíos que demanda el proceso de desarrollo de nuestro país que vamos viviendo día a día.

La Universidad Pública de El Alto fortalece su sistema de investigación a través de la publicación de resultados de investigación, la cual trae como objetivo fundamental socializar los resultados de las investigaciones realizadas por todos los institutos de investigaciones de la Universidad y al mismo tiempo seguir fomentando a docentes y estudiantes a desarrollar investigación que aporte al desarrollo económico y social.

Por lo mencionado, me llena de satisfacción realizar la presentación de la Revista de Ciencia y Tecnología "Estudios Lingüísticos" en su volumen 3 del Instituto de Investigaciones de Lingüísticas e Idiomas y Postgrado, en su contenido refleja el resultado del trabajo coordinado entre el Instituto de Investigaciones de Lingüística y Postgrado y la Dirección de Investigación Ciencia y Tecnología de la Universidad Pública de El Alto plasmados en diversos artículos científicos fruto de un trabajo organizado entre docentes y estudiantes investigadores.

Aspiramos que la presente revista tenga un alcance el prestigio nacional e internacional alcanzando estándares de calidad para su validez científica.

La integridad de la información científica expuesta es de responsabilidad exclusiva de los autores.

Ing. Silvia Orieta Aquino Tarqui
DIRECTORA
DIRECCIÓN DE INVESTIGACIÓN CIENCIA Y TECNOLOGÍA
UNIVERSIDAD PÚBLICA DE EL ALTO

PRESENTACIÓN

El rol fundamental que tenemos como Universidad en esencia es la investigación, que como resultado aporte al los grandes desafíos que demanda el proceso de desarrollo de nuestro país que vamos viviendo día a día.

La Universidad Pública de El Alto fortalece su sistema de investigación a través de la publicación de resultados de investigación, la cual trae como objetivo fundamental socializar los resultados de las investigaciones realizadas por todos los institutos de investigaciones de la Universidad y al mismo tiempo seguir fomentando a docentes y estudiantes a desarrollar investigación que aporte al desarrollo económico y social.

Por lo mencionado, me llena de satisfacción realizar la presentación de la Revista de Ciencia y Tecnología "Estudios Lingüísticos" en su volumen 3 del Instituto de Investigaciones de Lingüísticas e Idiomas y Postgrado, en su contenido refleja el resultado del trabajo coordinado entre el Instituto de Investigaciones de Lingüística y Postgrado y la Dirección de Investigación Ciencia y Tecnología de la Universidad Pública de El Alto plasmados en diversos artículos científicos fruto de un trabajo organizado entre docentes y estudiantes investigadores.

Aspiramos que la presente revista tenga un alcance el prestigio nacional e internacional alcanzando estándares de calidad para su validez científica.

La integridad de la información científica expuesta es de responsabilidad exclusiva de los autores.

Ing. Silvia Orieta Aquino Tarqui
DIRECTORA
DIRECCIÓN DE INVESTIGACIÓN CIENCIA Y TECNOLOGÍA
UNIVERSIDAD PÚBLICA DE EL ALTO

EDITORIAL

La Revista N° 3 Ciencia y Tecnología "Estudios Lingüísticos" del Instituto de Investigaciones Lingüísticas y Postgrado (IILyP) de la Carrera de Lingüística e Idiomas de la Universidad Pública de El Alto tiene objetivo difundir investigaciones en el campo de la ciencia lingüística y las ciencias del lenguaje. Tenemos la esperanza que el contenido sobre las diferentes investigaciones colme la expectativa y sea de utilidad a la comunidad universitaria, en especial de los estudiantes y docentes de la carrera y de todas las personas que tengan interés y compromiso con las lenguas del Estado Plurinacional de Bolivia.

La Revista Científica N° 3 recoge un conjunto de investigaciones que están distribuidas en tres partes. La primera parte contiene artículos relativos a la lingüística andina. El primer trabajo de investigación corresponde a Miriam Cayetano y Carmen Terceros, las autoras se refieren a "La relación de los colores con el concepto de la belleza andina"; la misma está íntimamente vinculada al acontecer del mundo andino, al concepto de belleza pero no en oposición con fealdad sino por degradación y los colores están en relación inseparable de la práctica cultura, simbólica y lingüística. El trabajo de Evaristo Gutiérrez nos muestra las características y funciones del verbo ser y estar en la lengua aymara y si éstas, a la hora de aprender el idioma, dificultan o no a los aprendientes, sabiendo que el verbo funciona juntamente con los sufijos oracionales. A continuación, el artículo de Claudio Marcapaillo presenta un trabajo sobre la situación crítica, el proceso de asimilación de las lenguas minorizadas frente a las lenguas mayoritarias, también la reducción de hablantes, lo primero ocasiona la pérdida de la cultura y lo segundo la muerte inminente de una lengua. Seguidamente, Victor Kana nos reflexiona en cuanto a la descolonización lingüística, indicando que se debe empezar por la propia identidad sociocultural y la concientización de las lenguas originarias son importantes en nuestra vivencia. José Luis Lima y María Lola Lima en su trabajo describen, en diferentes campos semánticos, el léxico del aguayo en todo su proceso, desde las herramientas, la lana, la preparación de la urdimbre hasta la conclusión del tejido. Para finalizar, Mario Palabra hace un análisis sobre el "Jiwasa" (Nosotros 'tú y yo') desde la gramática hasta la semántica, señalando que la lengua aymara tiene expresiones como este pronombre

para exteriorizar lo comunitario y lo inclusivo del pensamiento aymara, el cual siempre toma en cuenta las actividades de las otras personas diferente al pensamiento occidental.

En la segunda parte, se presentan trabajos concernientes a la lingüística castellana; se inicia con Marcelo Columba, el autor realiza un análisis semántico de la palabra, en cuanto a las definiciones académicas de "movimiento social" la cual presenta conceptos cuyo énfasis se centra en intereses teórico-metodológicos específicos. Posteriormente, Jovana Huanca realiza una investigación sobre la Presencia y ausencia del pronombre personal sujeto. Debido a que en el castellano la información de la persona gramatical ya viene dada en las desinencias verbales o en el contexto lingüístico, en la mayoría de los casos la presencia del pronombre resulta una redundancia respecto a la información de la persona gramatical, por lo tanto su presencia ya no es necesaria. Y para finalizar tenemos un artículo sobre la lingüística aplicada de Cinthia Valle un estudio sobre el análisis de la implementación de la educación intercultural bilingüe (Quechua-Español) en Bolivia donde se limitara a los modelos de transición y mantenimiento.

Lic. Lillet Jovana Huanca Ortuño
RESPONSABLE
Instituto de Investigaciones Lingüísticas y Postgrado

Lic. Evaristo Gutiérrez Yujra
DIRECTOR
Carrera de Lingüística e Idiomas

para exteriorizar lo comunitario y lo inclusivo del pensamiento aymara, el cual siempre toma en cuenta las actividades de las otras personas diferente al pensamiento occidental.

En la segunda parte, se presentan trabajos concernientes a la lingüística castellana; se inicia con Marcelo Columba, el autor realiza un análisis semántico de la palabra, en cuanto a las definiciones académicas de "movimiento social" la cual presenta conceptos cuyo énfasis se centra en intereses teórico-metodológicos específicos. Posteriormente, Jovana Huanca realiza una investigación sobre la Presencia y ausencia del pronombre personal sujeto. Debido a que en el castellano la información de la persona gramatical ya viene dada en las desinencias verbales o en el contexto lingüístico, en la mayoría de los casos la presencia del pronombre resulta una redundancia respecto a la información de la persona gramatical, por lo tanto su presencia ya no es necesaria. Y para finalizar tenemos un artículo sobre la lingüística aplicada de Cinthia Valle un estudio sobre el análisis de la implementación de la educación intercultural bilingüe (Quechua-Español) en Bolivia donde se limitara a los modelos de transición y mantenimiento.

Lic. Lillet Jovana Huanca Ortuño

RESPONSABLE

Instituto de Investigaciones Lingüísticas y Postgrado

Lic. Evaristo Gutiérrez Yujra

DIRECTOR

Carrera de Lingüística e Idiomas

LINGÜÍSTICA ANDINA

LINGÜÍSTICA E IDIOMAS
U.P.E.A.

LA RELACIÓN DE LOS COLORES CON EL CONCEPTO DE LA BELLEZA ANDINA

The way that Colours are Related with Andean Beauty

Cayetano Choque, Miriam *

Terceros Ferrufino, Carmen *

*Instituto de Investigaciones Lingüísticas y Postgrado (ILyP), Universidad Pública de El Alto,
ciudad de El Alto, Bolivia*

* Catedrática de la Carrera de Lingüística e Idiomas de la Universidad Pública de El Alto, investigadora en las disciplinas de Pragmática y Fonética y Fonología del quechua.

* Magister en Lingüística Indoamericana.

Abstract

This article is focused on describing the relationship of colors and their concepts on Andean beauty from Linguistic Anthropology. All of this will be seen from Sapir and Worf's view. Here conceptions on "wayruru" word will be described for it shows off the Andean beauty and the morphological structure of colors in "pallas" and "k'isas". Both are local and traditional fabrics which also show up their color at different levels of + luminosity to -luminosity and viceversa. However, colors are not only shown through the "wayruru", but through animals and birds as well.

Keywords: Coloring levels, Andean Culture, Andean beauty.

Resumen

El presente artículo tiene como objetivo describir la relación de los colores con el concepto de la belleza andina, a partir de la antropología lingüística, considerando específicamente el relativismo de Sapir y Worf. Se describe las concepciones de la palabra *wayruru* en la que está reflejada la belleza andina, la estructura morfológica de los colores en los tejidos tanto en las denominadas *k'isas* y las *pallas*. En los tejidos del mundo andino, se observa la degradación cromática de los colores, considerando el rasgo característico de +luminosidad a -luminosidad o en forma inversa. La estructura morfológica de los colores no solamente está reflejada en el *wayruru*, sino también está vigente en los animales y las aves.

Palabras clave: Degradación de colores, cultura andina, belleza andina.

Pisiyachisqa

Kay llank'aypiqa llinphikuna imaynachus kasan kay belleza andina nisqapi, chayta rikhurichisayku kay lingüística antropológica nisqamanta, astawanpuni Sapir chantapis Worf imatachus rimarisanku chaymanjina kay llank'ayqa kasan. Imachus wayruru kasan chantapis imaynatachus kay belleza andina nisqapi apaykachakusan, ima llinphikunachus awasqakunapi, k'isakunapi, pallakunapi kasan chaytapis qhawarichisayku. Awaykunapiqa imaynachus llinphikunan kasan chayta qhawarinchus, k'ajaq llinphikuna, mana k'ajaq llinphikuna awasqakunapi kasan. Llinphikunaqa mana wayrurullapichu kasan, kayqa uywakunapi, phawaq uywakunapi ima rikhurisunman .

Chinpusqa rimaykuna: Llinphikuna, Qullasayu kawsay, belleza andina nisqa

1. Introducción

El objetivo del presente trabajo es el de presentar la concepción de la belleza a través de los colores en los pueblos aymaras y quechuas de Bolivia.

Este trabajo parte de la teoría de la lingüística antropológica, concretamente de un tema que hasta ahora continúa despertando no sólo gran interés por la importancia que conlleva, sino también por la controversia que suscita en el medio científico de la investigación lingüística y antropológica: la relación entre lenguaje y cultura. En consecuencia, partimos, en primer lugar, de un breve esbozo de lo que estudia la antropología lingüística en su relación con el lenguaje, la cultural y el conocimiento, algunos estudios acerca de los colores en ciertas lenguas y culturas. Luego,

presentamos el desarrollo del tema a través de la presentación misma de los colores y su relación con la concepción de la belleza en el mundo andino en Isluga, haciendo, al mismo tiempo, referencia a otras zonas andinas en territorio boliviano.

Debemos señalar que el presente trabajo se inscribe en estos otros temas acerca del conocimiento cultural: el color y su relación con la concepción de la belleza en la zona andina de Bolivia. Cabe recalcar que partimos, un poco, rescatando algo de la hipótesis relativista de la estructura cognoscitiva de Whorf y Sapir, cuyo enfoque señala, además, que el idioma de una persona afecta profundamente a sus procesos intelectuales y a su forma de interpretar el mundo.

Sin embargo, también cabe remarcar que no estamos totalmente de acuerdo

con el término "profundamente", pues reconocemos que la lengua tiene relación con la forma de interpretar el mundo, pero que la afecta profundamente, es un hecho no verificado completamente. Es por ello que nuestra mayor vertiente constituyen los últimos hallazgos que esbozamos en el marco teórico a presentar.

2. Aspectos teóricos

La Antropología Lingüística

La antropología lingüística constituye el marco conceptual que orienta el abordaje de este estudio. Partimos de este enfoque, debido a que la antropología lingüística estudia el lugar del lenguaje (la lengua por lo tanto) en su contexto social y cultural, buscando entender el rol de la lengua en la construcción y el sustento de prácticas culturales y las estructuras sociales. Todo esto desde un punto de vista cultural. Sin embargo, los temas que interesan la antropología lingüística son de gran alcance (desde temas cognitivos y psicológicos hasta temas socioculturales). Entre los temas de orden cognitivo y psicológico se halla el de los universales de la terminología de los colores, tema que, señalamos, constituye el objeto de estudio del presente trabajo.

Por otro lado, la antropología lingüística se basa fundamentalmente en el estudio de los significados. Por esta razón, abordamos primero cómo es la definición de esta noción

para esta disciplina. Después, por las características de este estudio, tratamos de definir los diferentes campos de estudio, en los cuales se divide la antropología lingüística: antropología simbólica, antropología cognitiva y antropología cultural.

Definición del significado para la Antropología Lingüística

Ya esbozamos que la antropología lingüística es una búsqueda de los significados en las prácticas lingüísticas al interior de prácticas culturales más amplias y, por consiguiente, el concepto de significado es fundamental en este campo. Aunque no existe un acuerdo específico en la definición del concepto de significado debido a los diferentes matices que pueda adquirir en contextos particulares, significando con ellos que el concepto de significado está determinado por la cultura y por ende, por un grupo cultural determinado. Por ejemplo, según la formulación de Grice 1971 (citado en Foley 1997: 6) la noción de intención en el hablante para producir un efecto en el oyente es importante en la definición de significado, contrariamente a lo que afirma Duranti (1988b), citado en Foley (ibid). Según Duranti, en la cultura Samoa, el significado no es lo que un hablante intenta significar, el significado no es algo que uno comunica a los otros, sino más bien algo que uno crea con los otros. A este respecto Foley escribe que cuando se crea un significado en una relación, llevamos nuestra historia

y nuestras prácticas culturales de muchas otras relaciones previas. Nuestro lenguaje está por ello lleno de palabras, expresiones, género de nuestros predecesores así como de nuestras relaciones más recientes, las cuales proveen un amplio campo de prácticas lingüísticas convencionales en el diseño y forjamiento de los significados.

En breve, el concepto de significado para Foley no se limita a las prácticas lingüísticas, sino a lo que Geertz 1973 (citado en Foley) así como otros antropólogos simbólicos, denominan como básico o elemental a las prácticas culturales también. En este sentido, lo lingüístico y la práctica cultural estarían fuertemente interrelacionados. Nosotras nos quedamos con esta definición: el significado se define en un contexto cultural específico y se construye con los otros, es decir, en la interacción con los otros miembros de la sociedad.

Una vez que nos quedamos con una definición de significado, surgiría una pregunta: ¿Dónde se encuentra exactamente el significado? El acuerdo al cual llega Foley (ibid.) es que el significado es también una representación mental y un fenómeno social (puesto que los humanos vivimos conformando grupos sociales donde las formas más importantes de comportamiento comunicativo son las prácticas lingüísticas); por consiguiente, el significado se halla en el conocimiento y en la cultura de un grupo social determinado. En este

caso, la lengua es quien provee o da aparición o constitución externa.

Sólo que, siendo la base de nuestro conocimiento algo incorporado y además no reflexivo (o pre-reflexivo según Foley, op.cit.), es problemático describir explícitamente nuestro conocimiento a través de un sistema de normas. A manera de proponer una solución, Foley (ibid.) sugiere tomar en cuenta la distinción de conocimiento articulado y conocimiento tácito. El primero es el conocimiento derivable de premisas específicas acordes a normas o reglas claras de inferencia lógica, por lo cual es el conocimiento que corresponde a lo que puede ser explícitamente establecido y críticamente reflejado, a diferencia del conocimiento tácito. Los ejemplos que brinda Foley (ibid.) acerca de estos tipos de conocimiento son los siguientes: el conocimiento de los nombres de las calles o las causas de la Revolución Rusa corresponden al conocimiento articulado; mientras que el cómo conducir un auto o cómo hablar un idioma pertenecen al conocimiento tácito o subyacente. Si bien el conocimiento tácito no toma la forma de cadenas conectadas lógicamente, su estructura quizás se manifiesta más claramente en el acto de la comprensión. Dos tipos diferentes de consciencia estarían asociados a estos dos tipos de conocimiento: lo focal versus lo subsidiario. De acuerdo a esto, "*all human knowledge depends on this form; we know something and explicitly and focally within a much wider background of subsidiary and tacit knowledge.*" (Foley 1997:14).

Tomando este punto de vista, Foley (ibid.) definirá la cultura como un campo transgeneracional de prácticas a través de las cuales los organismos humanos en un sistema social comunican los unos con los otros. Estas prácticas pueden ser verbales o no verbales. Para nuestro estudio, se toman estos dos tipos de prácticas, aunque en cierto momento nos centraremos en el valor del significado en la práctica cultural. Por esta razón, consideramos pertinente enunciar algo acerca de la antropología simbólica en el punto que continúa.

El significado en la práctica cultural: la Antropología Simbólica

Siguiendo a Foley (ibid.), un significado se forja en una interacción comunicativa a través de una acción y su suplemento coordinativo. Para ello se requiere de una relación de empalme estructural. Por ejemplo, determinadas plantas serán útiles para ciertas culturas, y no para otras por la sencilla razón de que son las prácticas de la vida cotidiana quienes les atribuyen esta etiqueta. No se olvide que las disposiciones y las prácticas están comúnmente expresadas a través de símbolos (clases de signos que llevan una relación convencional a sus significaciones). Por consiguiente, los significados culturales no están en la mente de tan sólo un individuo, sino más bien están compartidos por actores sociales. Así, los significados son significados públicos. Este

concepto es también compartido por Geertz 1973 (citado en Foley, ibid.).

Por otra parte, ya indicamos que la cultura es también conocimiento. Consideramos pertinente entonces dedicar un espacio a lo que estudia la antropología cognitiva.

La cultura como conocimiento: la Antropología Cognitiva

Dentro del marco del enfoque de la cultura como conocimiento - objeto de estudio de la antropología cognitiva- la cultura es un fenómeno mental que se encuentra más allá del comportamiento social y como tal, totalmente privado e individual (esto difiere enormemente de la perspectiva de la antropología simbólica). La antropología simbólica, entonces, representa en alguna manera explícita estos principios organizativos como un sistema de reglas. Son estas representaciones mentales que son objeto de su investigación.

Prácticas culturales y diferenciación social

Foley (ibid.) escribe que si la cultura es el campo de las prácticas culturales, estos significados que crean prácticas a través de las cuales los humanos sostienen trayectorias viables de empalmes socialmente estructurados, es obvio que la cultura no debe ser comprendida como un campo unificado cuyos contenidos son compartidos por todos. Si bien en una sociedad moderna industrial (retomando el ejemplo de Foley),

los individuos se comprometen en empalmes intensos y recurrentes con un conjunto pequeño (familia, amigos), o bien empalmándose esporádicamente con grupos más grandes; pero no así empalmándose directamente con la vasta mayoría de la gente. En las sociedades tradicionales de escala más pequeña, los individuos pueden conformar en empalmes estructurales diarios, cotidianos con todos sus miembros, pero aún aquí algunas instancias de empalmes estructurales serán más recurrentes e intensos que otros, por ejemplo, en las relaciones más cercanas de clan, grupos de edad, etc. Por lo tanto, dentro de una colectividad o sistema social que debamos designar, algunas redes de relaciones de empalmes estructurales serán más densas que otras; las podremos reconocer agrupándolas dentro de un sistema social más amplio. Estas redes densas son la causa y el resultado de estos rasgos que reconocemos como fenómeno social por excelencia.

La relación lengua y cultura

De acuerdo a Alessandro Duranti (1997), en el último siglo el concepto de lenguaje entre los lingüistas antropológicos ha ido cambiando desde una visión de la lengua como un sistema de clasificación, una ventana sobre la realidad mental y por lo tanto, un instrumento para el estudio de la cultura como un sistema de conocimiento. Actualmente, los lingüistas antropológicos se han ido moviendo hacia la noción de

lengua como un agregado de rasgos, tendencias y actos que son a veces, el bagaje y otras veces, el frente de primer plano para la constitución de la vida social. Ahora, lo que antes era visto como externo al lenguaje es visto a menudo como parte del lenguaje, constitutivo de su organización y, también de su significado. Sin embargo, Duranti hace notar del peligro que la demasiada amplificación de este concepto puede representar en la identificación de lo que pertenece o no es el lenguaje. De todos modos, existiría un consenso general en considerar el lenguaje como una condición humana y por consiguiente estrechamente relacionada con la actividad cultural, cognoscitiva y social del ser humano. En este sentido, tener una cultura significa tener comunicación y tener comunicación, significa tener acceso a una lengua. Tener una lengua significa ser parte de una comunidad de gente que a su vez, posee actividades comunes a través del uso amplio; pero nunca completamente, de un rango compartido de recursos comunicativos. Tener una lengua, también significa formar parte de una tradición, compartir una historia y tener acceso a una memoria colectiva, llena de historias, opiniones, y otros elementos que nos hacen humanos.

Por lo anteriormente señalado, se sostiene que en la relación entre lengua y cultura, es necesario hacer notar que se debe pensar en la lengua en la cultura y no solamente en el lenguaje y la cultura (Harry Hoijer,

los individuos se comprometen en empalmes intensos y recurrentes con un conjunto pequeño (familia, amigos), o bien empalmándose esporádicamente con grupos más grandes; pero no así empalmándose directamente con la vasta mayoría de la gente. En las sociedades tradicionales de escala más pequeña, los individuos pueden conformar en empalmes estructurales diarios, cotidianos con todos sus miembros, pero aún aquí algunas instancias de empalmes estructurales serán más recurrentes e intensos que otros, por ejemplo, en las relaciones más cercanas de clan, grupos de edad, etc. Por lo tanto, dentro de una colectividad o sistema social que debamos designar, algunas redes de relaciones de empalmes estructurales serán más densas que otras; las podremos reconocer agrupándolas dentro de un sistema social más amplio. Estas redes densas son la causa y el resultado de estos rasgos que reconocemos como fenómeno social por excelencia.

La relación lengua y cultura

De acuerdo a Alessandro Duranti (1997), en el último siglo el concepto de lenguaje entre los lingüistas antropológicos ha ido cambiando desde una visión de la lengua como un sistema de clasificación, una ventana sobre la realidad mental y por lo tanto, un instrumento para el estudio de la cultura como un sistema de conocimiento. Actualmente, los lingüistas antropológicos se han ido moviendo hacia la noción de

lengua como un agregado de rasgos, tendencias y actos que son a veces, el bagaje y otras veces, el frente de primer plano para la constitución de la vida social. Ahora, lo que antes era visto como externo al lenguaje es visto a menudo como parte del lenguaje, constitutivo de su organización y, también de su significado. Sin embargo, Duranti hace notar del peligro que la demasiada amplificación de este concepto puede representar en la identificación de lo que pertenece o no es el lenguaje. De todos modos, existiría un consenso general en considerar el lenguaje como una condición humana y por consiguiente estrechamente relacionada con la actividad cultural, cognoscitiva y social del ser humano. En este sentido, tener una cultura significa tener comunicación y tener comunicación, significa tener acceso a una lengua. Tener una lengua significa ser parte de una comunidad de gente que a su vez, posee actividades comunes a través del uso amplio; pero nunca completamente, de un rango compartido de recursos comunicativos. Tener una lengua, también significa formar parte de una tradición, compartir una historia y tener acceso a una memoria colectiva, llena de historias, opiniones, y otros elementos que nos hacen humanos.

Por lo anteriormente señalado, se sostiene que en la relación entre lengua y cultura, es necesario hacer notar que se debe pensar en la lengua en la cultura y no solamente en el lenguaje y la cultura (Harry Hoijer,

1953, citado en Duranti, opus cit.). La razón principal, según Duranti (Idem.), radicaría en el hecho que la posesión de una lengua es más que poseer a nuestra disposición un repositorio infinito de metáforas a través de las cuales hacemos sentido de nuestra experiencia. La lengua también mantiene relaciones metonímicas con nuestra sociedad y nuestra cultura. Es por ello que el sistema lingüístico interpenetra todos los otros sistemas al interior de la cultura, es más: conectando a la gente a su pasado, presente y futuro, la lengua se convierte en su pasado, presente y futuro. La lengua no es sólo una representación de un mundo independientemente establecido, sino es también ese mundo. Nuestras memorias están inscritas en explicaciones lingüísticas, historias, anécdotas y nombres tanto como están contenidos en los olores, sonidos y las maneras de mantener nuestro cuerpo. Si el lenguaje es acción, tal como lo propuso Malinowski (citado en Duranti 1997) y las maneras cómo hablamos nos proveen con maneras de ser en el mundo, tal como sugirieron Sapir, Whorf y muchos otros, la comunicación lingüística es parte de la realidad y es supuesta de representarla, interpretarla y evocarla. En términos de Wittengenstein (citado en Duranti, 1997), la lengua es "una forma de vida", entonces tener una lengua no sólo significa tener un instrumento para representar eventos, sino que afecta o es afectada por estos eventos. Por lo tanto, para los

lingüistas antropológicos la cuestión de la naturaleza del lenguaje va en vinculación estrecha con el uso de la lengua por individuos particulares en tiempos particulares.

En consecuencia, el estudio del rol de la lengua en la sociedad es de gran importancia pues, el estudio de cualquier sistema social no podría ser estudiado sin una comprensión de la lengua que sostiene y representa tal sistema. Es por ello que la lengua se constituye en un recurso cultural y el habla como una práctica cultural.

Antecedentes teóricos en el estudio de los colores

Nos remitimos a dos trabajos que estudian el color. Berlin y Kay 1969 (citados en Geoffrey Leech 1974), desde un modelo evolucionista de los colores básicos, abordan el estudio del color, comparando su terminología en casi un centenar de lenguas.

Pero previamente, en cuanto al abordaje de este estudio y su relación con la teoría universalista, Leech formula una pregunta: si es posible aplicar el mismo análisis semántico (reglas y categorías del significado) a todas las lenguas naturales. La respuesta de Leech abarca dos respuestas: 1) Sin la proposición de hipótesis la teoría lingüística carecería de interés, por lo cual debe hacerse referencia al carácter universal del lenguaje humano para no perder en generalidad y 2) la teoría lingüística puede marchar

perfectamente bien sin universales lingüísticos. "Se puede, por ejemplo, postular algunos principios generales de la estructura sintáctica y negar al mismo tiempo que hay una categoría "nombre" que sea idéntica en todas las lenguas" (p. 259). Lo que sugiere Leech es que se podría optar por una interpretación débil, neutral puesto que una interpretación fuerte universalista siempre podría encontrar su contraposición en otra lengua y cultura:

"Pero la decisión de adherirse a la hipótesis universal débil de los rasgos y las oposiciones semánticas es, en el estado actual de nuestros conocimientos, más bien una cuestión de principio que de sustancia: lo cual quiere decir que se puede considerar a las categorías del significado "neutrales respecto a las lenguas", es decir, pertenecientes a la facultad humana común del lenguaje en lugar de a la capacidad de hablar tal o cuál idioma. Así pues "hipótesis de la neutralidad respecto a las lenguas" puede ser un término mucho más afortunado para referirse a esta cuestión que el de "hipótesis universal"." (Leech 1974: 260).

Asumiendo entonces esta postura, Leech retoma la hipótesis del estudio de Berlin y Kay, que según Leech también sorprende, debido al apoyo que presta al universalismo en un campo considerado desde siempre como terreno abonado para la semántica relativista puesto que "En el pasado, parecía casi demasiado fácil hacer ver que los sistemas de la terminología de color de las distintas lenguas difieren amplia e impredeciblemente por el modo en

que dividen el "continuo del color" (Leech 1974: 261). Berlin y Kay expresan que esto se observa clara y gráficamente contraponiendo las escalas cromáticas de idiomas como el hunanóo (Filipinas) y el inglés. Esto hace que estos autores postulen dos hipótesis: 1) que existe un conjunto universal de once categorías de color, del que cada lengua toma un subconjunto de colores. Estas once categorías básicas de color serían: blanco, negro, rojo, verde, amarillo, azul, marrón, morado, rosa, naranja y gris, pero que estas categorías están ordenadas o parcialmente ordenadas en función a los colores básicos de una lengua (unas pueden tener dos, otras tres, siendo el negro y el blanco los colores mayoritarios) y, 2) a esta primera hipótesis se añade otra "evolutiva": los tipos de vocabularios así ordenados representan una sucesión fija de etapas históricas por las que una lengua debe pasar a medida que su vocabulario aumenta.

En realidad, formulan dos según las cuales por un lado es que es mejor trazar una línea divisora entre términos de color "básicos" y los que son de importancia secundaria y por otros; "ya que la gente es capaz de juzgar el foco o centro de una escala cromática más fácil y consistentemente que la periferia, los conceptos de color deben caracterizarse por los focos de sus ámbitos de referencia, en lugar de por las zonas limítrofes de éstos.

De acuerdo con esto, en un sistema tricolor cada uno de los

términos "blanco", "negro" y "rojo" [colores básicos del inglés] abarcará (...) una amplia gama de matices e intensidades de color en comparación con la que abarcaría en un sistema de once términos; pero como los focos concuerdan, será posible caracterizarlos como la "misma categoría". Pero, a esto, advierte Leech, el término asignado a un color determinado en una lengua tendrá otra denominación en otra lengua.

De todas formas, lo interesante de este estudio es que "dentro de este sistema la semántica del color deja de ser completamente arbitraria y resulta predecible dentro de unos límites estrechos." (ibid.p.263). Sin embargo, esto no sería del todo predecible puesto se observa, según Leech, cierta inconsistencia en la interpretación de todos los datos: el ruso y el húngaro plantearían dificultades puesto que contiene doce categorías de color y no así once categorías entre las cuales se harían posibles combinaciones.

En otro estudio, Victoria R. Bricker, en su artículo *Color and Texture Words in the Maya Language of Yucatán*, escribe que los pocos estudios que abordaron el color, se han basado en respuestas lexicales en donde los términos de color varían en tres dimensiones de contraste planteados por Munsell (citado por la autora): HUE, brillo y saturación. Esta división no sería aconsejable, según la autora, dado que estos términos no serían más que simples

lexemas inanalizables en unidades morfológicas más pequeñas así como no poseen significados composicionales. Estos colores deberían ser psicológicamente resaltantes (sensoriales) y aplicables a un amplio rango de objetos; por lo tanto, este enfoque sería etnocéntrico. Este enfoque evolucionista, además, (el mismo que citamos al comienzo de este punto con Berlin y Kay) en donde se enfatizó en los términos del color desde una perspectiva evolucionista tuvo una consecuencia desafortunada para la antropología lingüística: dispersó la atención de otras clases de lexemas de color que podrían ser semánticamente complejas o encontrarse en compuestos lexemáticos.

En suma lo que plantea V. Bricker (retomando a Casson 1994, citado en Bricker) es que debe tomarse también en cuenta la terminología de colores secundarios para comprender la relación histórica entre brillo y Hue, los cuales también pueden tener implicaciones evolucionarias. Bricker considera, asimismo, otra dimensión importante: las propiedades semánticas de las palabras que se refieren al color y la textura. Esta también sería el enfoque adoptado en el presente trabajo, pero a diferencia de esta autora, no nos centraremos en el análisis de procesos morfológicos subyacentes a la formación de las palabras de los colores ni a otro tipo de procesos como la composición, la reduplicación y la afijación, sino más bien en los diversos significados semánticos que puedan adquirir los colores en diversos contextos.

3. La concepción de belleza en el mundo andino

Wayruru y sus significados

Durante el siglo XVI y XVII, el significado del término "**wayruru**" aludía a varios significados, es decir, es una palabra polisémica con los siguientes significados:

- a) Cosa muy hermosa.
- b) Semilla tropical, en la actualidad continúa, empleándose con este significado.
- c) Algún color muy hermoso.
- d) Impuesto colonial.

A continuación, detallamos los diferentes significados de **wayruru**:

Wayruru como expresión de belleza

El término **wayruru** como expresión de belleza designaba a las **akllas** (ñustas), que eran las mujeres vírgenes más hermosas en la época del imperio incaico. Las **akllas** vivían en la denominada **akllawasi** (casa de las vírgenes), en la isla del sol, ubicada en el centro del lago Titicaca perteneciente a Perú y Bolivia.

Según, Bertonio, las **akllas** eran calificadas en tres grados según la hermosura de las **ñustas**:

"**Paco ajlla...**" (eran muchachas hermosas), "en grado positivo". (**Paqo** = tono encendido alazán de algunas vicuñas o alpaca).

"**Hanko ajlla**" (la muchacha hermosa en mayor grado). (**lanq'o** = color blanco).

"**Huayruru ajlla**" (La muchacha hermosa en sumo grado" (Bertonio, I II, 242).

Respecto a la jerarquía de la belleza de las **ajallas** de la época incaica, Cereceda (1987:169) afirma que diversos cronistas coinciden en señalar la presencia de la **aklla wayruru**, llamadas también así tanto en la lengua quechua como en la lengua aymara. Sin embargo, menciona también que esta jerarquía varía según diversos cronistas, es decir, la selección y la jerarquización de las **akllas** se basó sobre el color, relacionado con la belleza. Por lo tanto, hasta comienzos del siglo XVII, la palabra **wayruru** designaba algo muy, muy hermoso.

Wayruru como semilla

Al mismo tiempo, en aquella época el término **wayruru** designaba el nombre de una pequeña semilla con cualidades estéticas y mágicas y hasta la actualidad aún continúa este uso. Además, las siguientes cualidades mágicas de los **wayruru** siguen percibiéndose:

1. Su uso más extendido es el de amuletos.
2. Cualidad de mimetismo.
3. La inferencia de una gran cantidad de **wayrurus** es posible un suicidio.
4. Se utilizan en diversos ritos de curaciones mágicas.
5. En el siglo XVI esta semilla se empleaban como instrumento de adivinación.

3. La concepción de belleza en el mundo andino

Wayruru y sus significados

Durante el siglo XVI y XVII, el significado del término "**wayruru**" aludía a varios significados, es decir, es una palabra polisémica con los siguientes significados:

- a) Cosa muy hermosa.
- b) Semilla tropical, en la actualidad continúa, empleándose con este significado.
- c) Algún color muy hermoso.
- d) Impuesto colonial.

A continuación, detallamos los diferentes significados de **wayruru**:

Wayruru como expresión de belleza

El término **wayruru** como expresión de belleza designaba a las **akllas** (ñustas), que eran las mujeres vírgenes más hermosas en la época del imperio incaico. Las **akllas** vivían en la denominada **akllawasi** (casa de las vírgenes), en la isla del sol, ubicada en el centro del lago Titicaca perteneciente a Perú y Bolivia.

Según, Bertonio, las **akllas** eran calificadas en tres grados según la hermosura de las **ñust'as**:

"**Paco ajlla...**" (eran muchachas hermosas).
"en grado positivo". (**Paqo** = tono encendido alazán de algunas vicuñas o alpaca).

"**Hanko ajlla**" (la muchacha) "hermosa en mayor grado". (**Janq'o** = color blanco).

"**Huayruru ajlla**" (La muchacha) "hermosa en sumo grado" (Bertonio, T II, 242)

Respecto a la jerarquía de la belleza de las **ajallas** de la época incaica, Cereceda (1987:169) afirma que diversos cronistas coinciden en señalar la presencia de la **aklla wayruru**, llamadas también así tanto en la lengua quechua como en la lengua aymara. Sin embargo, menciona también que esta jerarquía varía según diversos cronistas, es decir, la selección y la jerarquización de las **akllas** se basó sobre el color, relacionado con la belleza. Por lo tanto, hasta comienzos del siglo XVII, la palabra **wayruru** designaba algo muy, muy hermoso.

Wayruru como semilla

Al mismo tiempo, en aquella época el término **wayruru** designaba el nombre de una pequeña semilla con cualidades estéticas y mágicas y hasta la actualidad aún continúa este uso. Además, las siguientes cualidades mágicas de los **wayruru** siguen percibiéndose:

1. Su uso más extendido es el de amuletos.
2. Cualidad de mimetismo.
3. La injerencia de una gran cantidad de **wayrurus** es posible un suicidio.
4. Se utilizan en diversos ritos de curaciones mágicas.
5. En el siglo XVI esta semilla se empleaban como instrumento de adivinación

Wayruru como color

Bertonio (citado en Cereceda 1987) sostiene que el sistema clasificatorio de las **aqllas** por su belleza física, es ordenado sobre la base de colores. En este sentido, se puede verificar tres grados de hermosura o belleza de las **aqllas** o **ñust'as**.

Paqu (ñust'as que llevan el tono encendido de algunas alpacas), son al parecer hermosas, pero no tanto.

Hanq'u o yuraq (blanco), se refieren a las ajllas más hermosas.

Wayruru, se refieren a las ñust'as más bellas de todas.

Wayruru como impuesto colonial

Por otra parte, **wayruru** no solamente aparece como parte de los colores con relación a las **akllas**, sino también como impuesto colonial. Es decir, se refiere al pago de las poblaciones indígenas a la administración española que implicaba uno de los deberes comunitarios más importantes de aquella época. La deuda de la tasa se denominaba **ch'iyara**, es decir, negro (Bertonio, T. II, 72, citado en Cereceda 1987).

"Negra" también se denominaba a aquella persona con deuda económica o deuda de trabajo, con respecto a su comunidad. Lo interesante es que las deudas eran anotadas con piedrecitas oscuras, mientras la deuda pagada se anotaba con piedras blancas. Pero el pago de la deuda social como es la tasa se anotaba con pepitas de **wayruru**.

Cereceda (1987:177) afirma que "se trata de objetos, pero lo que está

clasificando las relaciones humanas entre deudores y pagadores son los colores desprendidos de sus soportes, piedras o semillas".

Por tanto, el término **wayruru** representaría una combinación de colores rojo y negro. Esta combinación de colores también puede tratarse como un solo color y no romper la lógica de la clasificación de los colores enteros, como **janq'u** o **yuraq**, **ch'iyara** o **yana**, y **paqu**.

Tanto en la lengua aymara como en la lengua quechua tiene la posibilidad de denominar ciertas estructuras cromáticas muy precisas de una manera monolexemática; un término puede definir:

- Cuantos colores intervienen en la combinación
- Algunas de sus cualidades (si son mate o brillante);
- o la manera en que se disponen en la superficie, con límites precisos o imprecisos;
- La dosis de color que entran en la combinatoria (manchas pequeñas o grandes);
- o la relación que estos colores establecen entre ellos (contraste abierto, armonía, etc.)

Muchos de los términos que se emplean pertenecen a los vocabularios especializados tanto del pastoreo como de los agricultores. Algunos tienen un espectro muy amplio como **allqa**, **ch'iqchi**, **much'u**. Estos términos también se pueden

verificar en el diccionario de la lengua aymara de Bertonio (1650) y en el diccionario de la lengua quechua de Fray Domingo de Santo Tomás (1560).

De la misma forma que en los siglos pasados, en la actualidad, de acuerdo a Cereceda (1987) el uso del término **wayruru**, o **wayrunk'u** tiene un uso amplio de significado como los siguientes:

- **Wayruru** como clasificatorio de un color en las etnotaxonomías.
- Una especie de abejorro de color naranja encendido recortado de color negro es denominado **wayrunk'u**.
- También se denomina a las vacas que llevan esta combinación de tonos.
- Puede designar también el color de los gusanos, hembra y macho, que anuncian la muerte.

Las cuatro especies tan distintas se reúnen, por la estructura de su color, en la denominación de **wayrunk'u** o en su sinónimo **ninanina** que es la reduplicación de nina (fuego), es decir, se refiere a un color no enteramente rojo, sino rojo, amarillo, salpicado de negro.

El término **wayruru**, actualmente, no solamente designa a la semilla, sino también al nombre de un poncho tejido. Se trata de un poncho de dos colores que se disponen en listas angostas. Una de las listas es roja (o en algún matiz de rojo, rosa oscuro,

o anaranjado) y la otra es siempre negra.

Por lo tanto, en el uso actual **wayruru** designa al poncho, a la semilla y a la abeja, no hay otra cosa en común que permita utilizar el mismo término lingüístico, que es la peculiar combinación de los colores. Es decir, **wayruru** ha funcionado no solo como término de belleza sino también como un término de color, y ese color no podía ser otro que el de las semillas.

Esto nos permite comprender la importancia del contraste entre negro y rojo, el seleccionado para denominar la suprema belleza de las **aqllas**. Entonces, la combinación de estos colores ante el mundo andino parece ser como algo muy hermoso.

La atracción que se desprende de las semillas es a partir de la observación, la superficie de las semillas aparece dividida, nítidamente en dos espacios: uno de color rojo, con sus variantes, que puede darse en algunas semillas levemente oscurecido (un carmín) o levemente aclarado (casi naranja), lo importante es que es siempre muy intenso, brillante y puro y el otro color es negro, algunas veces se presenta como un café o un morado muy oscuro. A pesar de estas ligeras variaciones, lo que permanece inalterable entre estos dos tonos es una relación de contraste. El contraste se produce entre la calidad "opaca" del tono más oscuro y la calidad de "brillante", "vehemente", y evidentemente más clara, del rojizo,

...e evoca de los tonos espectrales. Desde la superficie ya sea de la semilla, del poncho o del abejorro lo que resalta es la abierta diferencia, es decir, una oposición entre:

opaco vs brillante
impuro vs puro

Entonces se podría decir, que como ideal de belleza, el pensamiento andino ha elegido una idea plástica (un color entero, un blanco, un rojo) sino una idea compleja: un "conflicto óptico". Pero ha elegido también que ese conflicto se exprese sobre la reducida superficie de una semilla, en la que inevitablemente se observa el contraste de + luminoso y -luminoso, es decir, del contraste de negro y rojo.

De esta manera, la imagen de belleza, que constituyen los colores del **wayruru** podría ser descrita como: "una diferencia, un contraste", pero que se presentan reducidos. Con lo cual la semilla se toca con el ritual del juego y con la escena de la flor de las culebras. Aquello que en las grandes superficies parecía de una gran violencia, en el tamaño reducido de las semillas se da más bien como una nota de encanto: la minimización permite la unión óptica de los contrarios, de la diferencia cromática.

De este modo, estamos aquí, simplemente, en un plano sensible, perceptible. Lo que habla a los ojos es la sola relación entre los dos colores, independizada de toda palabra. De una manera muy

económica y precisa, es ahora un lenguaje plástico en el que retoma el tema de la presencia simultánea de la belleza con la reducción de un conflicto. Las culturas andinas han sido maestras de hablar con estos lenguajes visuales: sus máximos discursos son los tejidos.

Las semillas sugieren que, desde un punto de vista plástico, la extrema belleza de las **aqlla** era vista más bien como una metáfora de:

- Lo dividido, no lo entero;
- del lado de lo complejo, no de lo simple;
- del lado del modelo menor;
- del lado de lo manchado a lo listado, si pensamos en el poncho **wayruru**, que reproduce la misma relación de los colores de la semilla, pero en listas no en manchas;
- de lo levemente asimétrico, más que de la perfecta simetría: el rojo de la semilla ocupa siempre un espacio mayor que el negro y en el poncho repite, por lo general, esta proporción al incorporar algunas franjas rojas más anchas que todas las listas.

Los colores en el mundo andino

Como se ha visto anteriormente, durante el imperio incaico y al mismo tiempo en la cultura aymara y actualmente, la manifestación de la belleza está en base a los colores que podían manifestar grados de belleza no solo en la mujer sino también en las artesanías o textiles. Según

que evoca de los tonos espectrales. Desde la superficie ya sea de la semilla, del poncho o del abejorro lo que resalta es la abierta diferencia, es decir, una oposición entre:

opaco vs brillante
impuro vs puro

Entonces se podría decir, que como ideal de belleza, el pensamiento andino ha elegido una idea plástica (un color entero, un blanco, un rojo) sino una idea compleja: un "conflicto óptico". Pero ha elegido también que ese conflicto se exprese sobre la reducida superficie de una semilla, en la que inevitablemente se observa el contraste de + luminoso y -luminoso, es decir, del contraste de negro y rojo.

De esta manera, la imagen de belleza, que constituyen los colores del **wayruru** podría ser descrita como: *"una diferencia, un contraste"*, pero que se presentan reducidos. Con lo cual la semilla se toca con el ritual del juego y con la escena de la flor de las culebras. Aquello que en las grandes superficies parecía de una gran violencia, en el tamaño reducido de las semillas se da más bien como una nota de encanto: la minimización permite la unión óptica de los contrarios, de la diferencia cromática.

De este modo, estamos aquí, simplemente, en un plano sensible, perceptible. Lo que habla a los ojos es la sola relación entre los dos colores, independizada de toda palabra. De una manera muy

económica y precisa, es ahora un lenguaje plástico en el que retoma el tema de la presencia simultánea de la belleza con la reducción de un conflicto. Las culturas andinas han sido maestras de hablar con estos lenguajes visuales: sus máximos discursos son los tejidos.

Las semillas sugieren que, desde un punto de vista plástico, la extrema belleza de las **aqlla** era vista más bien como una metáfora de:

- Lo dividido, no lo entero;
- del lado de lo complejo, no de lo simple;
- del lado del modelo menor;
- del lado de lo manchado a lo listado, si pensamos en el poncho **wayruru**, que reproduce la misma relación de los colores de la semilla, pero en listas no en manchas;
- de lo levemente asimétrico, más que de la perfecta simetría: el rojo de la semilla ocupa siempre un espacio mayor que el negro y en el poncho repite, por lo general, esta proporción al incorporar algunas franjas rojas más anchas que todas las listas.

Los colores en el mundo andino

Como se ha visto anteriormente, durante el imperio incaico y al mismo tiempo en la cultura aymara y actualmente, la manifestación de la belleza está en base a los colores que podían manifestar grados de belleza no solo en la mujer sino también en las artesanías o textiles. Según

los datos que se ha visto podemos indicar que los colores siguientes marcan la belleza andina:

Wayruru	'rojo salpicado'
Yuraq	'blanco'
Paqu	'rubio'

Por otra parte, como se ha visto el color **yana** (negro) marca el contraste con los colores ya mencionados de +luminosidad y -luminosidad y al mismo tiempo significaba la deuda del pago de los tributos.

De manera general, se podría decir que los cuatro colores son los que se empleaban en términos de belleza y en términos de deuda del individuo en el siglo XVI y XVII. Al mismo tiempo, también se podría pensar que los cuatro colores serían los básicos en la cultura quechua y aymara. Sin embargo, haciendo una revisión del primer diccionario de la lengua quechua de Santo Tomás (1560), registra los siguientes colores en la entrada lexical:

Yuraq	'blanco'
Yana	'negro'
Puka	'rojo'
Q'illu	'amarillo'
Q'umir	'verde'
Anqa	'azul'
Paqu	'rubio'

Pero, actualmente, en la cultura quechua, además de registrar los colores ya mencionados, en su repertorio léxico, se registra las siguientes categorías de colores:

Ch'iqchi	'gris'
----------	--------

Alqa	'bicolor'
Ch'unpi	'café'
Kulli	'morado'
Uqi	'plomo'
Qhusi	'celeste'
Willapi	'anaranjado'

La codificación de los colores

Una vez hecha la revisión diacrónica y sincrónica sobre los colores se puede hacer un posible intento de plantear los colores primarios y secundarios de la lengua quechua de acuerdo al dominio de lo brillante y el tono. Cabe aclarar que no entramos en discusión sobre la clasificación. De acuerdo al criterio de luminosidad, en la cultura quechua se podría establecer los siguientes colores primarios que se presentan de manera monolexemática:

Yana	'negro'
Yuraq	'blanco'
Puka	'rojo'
Q'umir	'verde'
Anqa	'azul'
Q'illu	'amarillo'
Paqu	'rubio'
Ch'unpi	'café'

Los colores primarios son los colores principales que sirven para obtener otros colores a partir de éstos, son colores naturales. Por otra parte, los colores secundarios también son monolexemáticos que podrían ser los siguientes:

Qhusi	'celeste'
Willalli	'anaranjado'
Rusil	'rozado'

Entendemos como colores secundarios en el sentido que estos colores son formados a partir de los colores primarios. Con respecto, en el caso de **paqu** (rubio) al aparecer no es un color que se obtiene a partir de otro, en la actualidad el color mencionado es admirado por su gran belleza que se percibe, este color con frecuencia se encuentra en las **llamas** y, además, actualmente se considera como una belleza de la mujer con un grado de 'muy hermosa' en el contexto andino. Por lo tanto, podemos reflejar la siguiente pregunta ¿el color **paqu** 'rubio' será un color primario o secundario? Tomando en cuenta que tradicionalmente y hasta la actualidad refleja una belleza física sobre todo en la mujer andina, el color mencionado lo integramos al primer grupo de colores.

Por otro lado, existe otro grupo de colores que también se presentan de manera monolexemática. Estos lexemas designan un tipo de colores que se derivan a partir de otro o por similitud del color de una forma como en el caso de **kulli** (*morado*), **uqi** (*plomo*), el primero adquiere ese nombre, a partir de una variedad de maíz que se denomina **kulli**; mientras que **uqi** (*plomo*), por una parte, significa sucio, por otra parte significa el color *plomo*. En este caso, tal vez, se podría pensar que **uqi** se introduce en la terminología del color a partir de su significado inicial *sucio* que posteriormente se lexicalizó.

Otro grupo de colores designados monolexematicamente que merecen

ser tratados son el color **alqa** (*bicolor*) que designa dos tipos de colores puros concretamente negro y blanco y el color **ch'iqchi** (gris) también designa no solamente al color negro y blanco, sino también a la combinación de otros colores como morado, amarillo, etc.

Finalmente, cabe aclarar que también en las degradaciones de los colores podemos ver la composición de lexemas para designar diferentes tonos sobre la combinación de colores para lo cual se empleara mínimamente dos lexemas. De esta forma, de acuerdo al tono oscuro o claro se emplea como formantes los lexemas **yana**(*yana*) para hacer referencia a tonos o matices más oscuros como: **yana rusil** (rozado oscuro), **yana puka** (rojo oscuro), **yana q'umir** (verde oscuro), etc. y **yuraq** para hacer referencia a tonos más claros.

Las degradaciones de color en la belleza del mundo andino

Se intenta abordar sobre las degradaciones de los colores en los textiles del mundo andino. Sin embargo, cabe aclarar que el uso o las degradaciones de los colores cromáticos en el mundo andino varían de acuerdo a las comunidades y el contorno que les rodea. Así, en algunas comunidades tradicionales y no tradicionales del sur y centro de los andes de Bolivia podemos ver el uso y la significación de los diferentes colores tanto en los objetos como ser los instrumentos o como

en el cromatismo de la vestimenta la luminosidad y no luminosidad. Mientras que en el caso de los diferentes pueblos o comunidades del norte de los andes de Bolivia se puede verificar los tonos oscuros o menos luminosos en la vestimenta de las personas. De este modo, podemos comprobar que existe el relativismo en el uso y el significado de los colores dentro de cada cultura.

Morfología de la belleza en los textiles

Respecto a la belleza en los textiles, Cereceda (1987:184) realizó una investigación en la comunidad de Isluga del norte de Chile. Ella afirma que según las tejedoras lo más hermoso en el tejido son las "**k'isas**" porque las "*las k'isan son la luz*" es decir, "*su luz del tejido*".

La **k'isa** es una angosta escala cromática que está formada por una lista que van ordenadas de más oscura a más clara o de más clara a más oscura, en la que se observa matices de sombra y matices de luz. La variedad de degradaciones pueden tejerse en tonos naturales de vellón, combinando diferentes matices de café o diferentes matices de gris. En este caso, este tipo de degradación es denominado **k'ura k'isa** (k'isa cruda). Pero las tejedoras también pueden fabricar sus colores, es decir, pueden obtener los diferentes colores a través de teñido mediante la combinación de los colores existentes. Estos colores obtenidos por la tintorería se denomina **p'ana** (intraducible) que se

caracterizan por ser muy brillantes, puros, que recuerdan el espectro solar y de alguna manera tienen un origen mítico en el arcoíris. En este sentido, las **p'ana k'isas** son las más hermosas para las tejedoras. Sin embargo, actualmente algunas tejedoras directamente compran los hilos o lanas de diferentes colores para facilitar y emprender el tejido.

En el tejido se puede observar diferentes matices o degradaciones dependiendo del objeto. El brillo en algunas **k'isas** como en **p'ana k'isa** son un estallido de color brillante (Cereceda, 1987:187). Sin embargo, es posible que mediante la cognición verificar que junto a los tonos puros y vivos, las **k'isas** dan libertad de incorporar tonos impuros y opacos como el negro para definir a veces un extremo de la sombra o el blanco para marcar el punto de luz o matices muy desaturados como celeste o rosa muy pálida que no tiene ninguna fuerza. Estos colores opacos son absorbidos por la dominación de los colores brillantes y no hacen más que aumentar el efecto del brillo total de la escala cromática. En general se trata de efectos ópticos que son perceptibles mediante la cognición.

Su luminosidad en los tejidos está marcado con fuerza para diferenciar la sombra; es decir, en los tejidos se puede percibir el contraste de luz y sombra en los grados de escala sobre todo en los **pana k'isas**. Pero sólo se trata de un efecto como estructura, las **k'isas** contienen un equilibrio entre su cantidad de sombra y su cantidad de luz. De esta forma, podemos tener

algunas variedades de kisas como *q'umir k'isa* (k'isa verde), *rusil k'isa* (k'isa rozada), *puka k'isa* (kisa roja), *anqa k'isa* (k'isa azul), etc.

La unidad se manifiesta en las listas de colores que forman una degradación no se leen por sí mismas, es una pequeña escala de gradación que va de lo más oscuro a lo más luminoso o claro, es decir, de una sombra a la luz la que constituye una unidad mínima de sentido.

Sin embargo, Cereceda afirma que "...una escala no está formada por un solo tono y sus matices más claros y más oscuros sino muy a menudo, por dos o tres tonos. Es así como en una degradación *verde* puede aparecer un 'amarillo', perfectamente distinguible y lexicalizable en aymara (*q'ellu*)....; además de negro y blanco. Al interior de una degradación, estos otros tonos pierden su personalidad y dejan de ser nombrados en sí mismos para convertirse en ¿*su sombra*? o en '*su luz*' de la kisa, en el lenguaje de las mujeres. Lo que el nombre traduce es, pues, el efecto sensible que intenta producir la tejedora: de una transformación a la luz, pero de una unidad en el tono..."

Por tanto, los tonos diferentes que parecen en una *k'isa* varía según el tipo de objeto que se está tejiendo. Es así, que se puede ver las diferencias de los colores en las vestimentas o instrumentos del género masculino y femenino.

Finalmente, su continuidad, las diferentes degradaciones cromáticas

en los tejidos deben tener su continuidad sin ruptura. Entre el contraste de sus extremos, las degradaciones deben crear la ilusión de una transformación sin quiebres, que en alguna medida recuerde al arcoíris. Precisamente la continuidad sin ruptura los que están designado en la palabra *k'isa*, que constituyen por un número de cinco a seis líneas. Pero también puede existir *k'isas* muy simples que no reflejan esa luminosidad, en este caso queda vacío la luminosidad en el tejido.

De esta forma, en la degradación de los colores en los textiles se puede verificar una estructura de contraste de sombra y luz mediada por los tonos intermedios y sus matices.

sombra vs luz

o un contraste mediado por el tono intermedio y sus matices.

ni luz ni sombra

sombra.....luz

A simple percepción de la lista de colores en la belleza de las *k'isas* reflejan o expresan una conjunción entre la luz y la sombra. La estructura de las *k'isas* es similar a la estructura de los *wayrurus*, pero se diferencia de este por su oposición del color. Se trata de una estructura realizada por las mujeres, a partir de la subjetividad de cada una.

algunas variedades de **kisas** como **q'umir k'isa** (k'isa verde), **rusil k'isa** (k'isa rozada), **puka k'isa** (kisa roja), **anqa k'isa** (k'isa azul), etc.

La unidad se manifiesta en las listas de colores que forman una degradación no se leen por sí mismas, es una pequeña escala de gradación que va de lo más oscuro a lo más luminoso o claro, es decir, de una sombra a la luz la que constituye una unidad mínima de sentido.

Sin embargo, Cereceda afirma que "...una escala no está formada por un solo tono y sus matices más claros y más oscuros sino muy a menudo, por dos o tres tonos. Es así como en una degradación *verde* puede aparecer un 'amarillo', perfectamente distinguible y lexicalizable en aymara (q'ellu)....; además de negro y blanco. Al interior de una degradación, estos otros tonos pierden su personalidad y dejan de ser nombrados en sí mismos para convertirse en ¿*su sombra*? o en '*su luz*' de la kisa, en el lenguaje de las mujeres. Lo que el nombre traduce es, pues, el efecto sensible que intenta producir la tejedora: de una transformación a la luz, pero de una unidad en el tono..."

Por tanto, los tonos diferentes que parecen en una **k'isa** varía según el tipo de objeto que se está tejiendo. Es así, que se puede ver las diferencias de los colores en las vestimentas o instrumentos del género masculino y femenino.

Finalmente, su continuidad, las diferentes degradaciones cromáticas

en los tejidos deben tener su continuidad sin ruptura. Entre el contraste de sus extremos, las degradaciones deben crear la ilusión de una transformación sin quiebres, que en alguna medida recuerde al arcoíris. Precisamente la continuidad sin ruptura los que están designado en la palabra **k'isa**, que constituyen por un número de cinco a seis líneas. Pero también puede existir **k'isas** muy simples que no reflejan esa luminosidad, en este caso queda vacío la luminosidad en el tejido.

De esta forma, en la degradación de los colores en los textiles se puede verificar una estructura de contraste de sombra y luz mediada por los tonos intermedios y sus matices.

sombra vs luz

o un contraste mediado por el tono intermedio y sus matices.

ni luz ni sombra

sombra.....luz

A simple percepción de la lista de colores en la belleza de las **k'isas** reflejan o expresan una conjunción entre la luz y la sombra. La estructura de las **k'isas** es similar a la estructura de los **wayrurus**, pero se diferencia de este por su oposición del color. Se trata de una estructura realizada por las mujeres, a partir de la subjetividad de cada una.

La sintaxis en una belleza

La coyuntura entre escala y escala sigue pautas precisas y recibe nombres que definen de la manera como se realiza la unión. Las tejedoras construyen día a día y son portadoras de la creación lexical en este campo y distingue diferentes tipos de enlace. Así tenemos en las **kisas enteras**, una misma degradación, la verde, roja, etc., se desdobra a partir ya sea de su punto de sombra o de su punto de luz, pareciendo como en una simetría espejada. Cada una de estas constituye un **ch'ulla** (impar) y como eje o centro se emplea dos colores el negro o el blanco, es decir, una **k'isa** debe estar constituida por dos **ch'ullas** tanto para la izquierda como para la derecha, ya que en el mundo andino tanto los objetos como la combinación de colores es de manera dual, jamás funciona de manera impar. Es así que en una **k'isa** deben existir dos franjas degradadas y separadas por un eje o centro de color blanco o negro; las dos franjas degradadas deben estar constituidas exactamente por los mismos colores. Al respecto podemos esquematizar de la siguiente forma:

k'isa verde k'isa verde
sombra

Por otra parte, existe otra forma de formar las **k'isas**, en este caso una las dos **k'isas** son degradaciones diferentes. Así tenemos el siguiente esquema:

k'isa naranja k'isa verde
luz

En este caso se refleja en movimiento hacia la sombra en percibido como un movimiento de cierre, mientras que en el siguiente caso:

k'isa 'azul' k'isa 'morado'
sombra

dos escalas distintas se encuentran por su extremo de luz que se refleja la expansión de la coyuntura luminosa.

De esta manera, se puede verificar una continuidad, pero, desde el punto de vista lógico, en una discontinuidad; una discontinuidad mínima y leve en comparación con la diferencia en el interior del tejido.

La expresión de las k'isas en el mundo andino

Las diferentes degradaciones son solo una "representación" de un punto de unión entre la sombra y la luz; desempeñan también el papel de una conjunción entre los distintos elementos de un diseño tejido, además de su evidente valor estético (Cereceda, 1987:195).

De manera general, podemos decir que existe **k'isas** simples invariantes en algunos objetos tales como costales o algunas frazadas o la soga se fabrican con el vellón natural de la llama, oveja, alpacas que se reflejan lo blanco y lo oscuro haciendo resaltar la luz y la sombra.

En algunos casos, la sombra y la luz se denomina con el color **alqa** (bicolor) en la que participa específicamente, por lo general, el negro y el blanco;

aunque, según Cereceda (196), existe la posibilidad de manifestarse en otros bicolors.

En este sentido, las degradaciones se denomina con el término **k'isa**. Actualmente, a un nivel simplemente sensorial la **k'isa** expresa ese sabor dulce que toma la fruta una vez seca, pero, al mismo tiempo, como experiencia táctil, expresa la suavidad. Esa dulzura y suavidad pueden determinar también la manera como se realiza la acción o tomar la forma de una sensación acústica, aquella palabra dulce.

Por tanto, las degradaciones de los colores refieren a toda esa grata sensualidad que acompaña a la belleza y al tránsito de las diferentes cualidades que se manifiesta a simple percepción sensorial y cognoscitiva.

Las degradaciones de color no sólo se presentan en el tejido sino en variados objetos hechos de lanas que disponen sus colores en degradación, que se emplean en numerosas ceremonias. Así como en los adornos en el rito del floreo o **t'ikacha** de las llamas, ovejas vacas, etc. vinculado a la fecundidad del ganado. En estas ceremonias de la **t'ikacha** también es importante el sexo sobre todo en las llamas y las vacas, es decir, en la flor o bordón de las llamas y vacas machos se emplea el **k'isa** más luminosos, mientras que para las hembras se construyen **k'isas simples** no muy luminosas.

Al respecto Cereceda (203) indica que "los delanteros de la tropa

reciben un **agru**, un collar de cordones de la lana que cuelgan de un cordón principal... que se disponen formando un **indir k'isa** central que se va articulando a una **k'istatata**, luego a una **k'isthapita**, desplegando así sus escalas verdes... de las orejas de los zarcillos, de los machos los aretes, suerte de pompones en colores degradados. Y por último todos los animales son adornados con **ch'impu**: simple vellón sin hilar, teñido en los principales tonos que originan las **k'isas**, que se les amarra directamente al cuerpo. Todo este estallido de colores atraerá la buena suerte y la procreación de la tropa de alpacas y llamas".

En este caso, la construcción de las **k'isas** en los bordones varían de región en región como hemos explicado a un principio, cada región tiene sus particularidades y en las degradaciones de los colores o **k'isas** ya se diferenciando o no los animales machos de las hembras.

Por otra parte, podemos ver la manifestación de las **k'isas** en las mesas rituales. A diferencia de la flor o del **wayruru**, las escalas cromáticas explicitan, claramente su trabajo: son un esfuerzo por unir la sombra y la luz, pasando a través de los colores brillantes que metafóricamente, permitirá una transformación en otro plano de la realidad. Este poder transformador se hace evidente en algunas ceremonias, de curación mágica que se basan en colores.

La belleza en la vestimenta

En las diferentes comunidades tradicionales y no tradicionales de Bolivia podemos verificar la manifestación cromática de los colores en las vestimentas tanto de las mujeres como de los hombres que varían en algunas comunidades. Así, en las comunidades tradicionales del Norte como en el centro oeste de Potosí y en algunas regiones de Cochabamba se puede ver el empleo de colores concretos para la vestimenta del género femenino como la vestimenta del género masculino.

Las mujeres cuentan con una habilidad increíble para hacer las degradaciones de los colores en el tejido. Así, en los tejidos de las diferentes vestimentas como **aqsu** (vestido), **kañari** (faja gruesa), **chumpi** (faja), **lliklla** (aguayo) varían el empleo de los colores y la **palla**¹ según generación.

En las regiones que se ha mencionado, los colores más luminosos se emplean en el tejido para la vestimenta de la mujer joven y soltera. De la misma forma, en el tejido de una vestimenta se pueden introducir de cinco a seis o más **pallas**. Estas son diferentes figuras muy complejas en su configuración; estas figuras son tejidas de acuerdo a su entorno que le rodea y sobre todo configuran a los diferentes animales andinos que representan o

manifiestan el tipo de animales que existe en estas regiones. El tejido de las **pallas** demuestra la habilidad de la mujer y el desenvolvimiento en el tejido y la capacidad no solo del tejido sino también de la capacidad de la degradación de los colores en la **palla**. Estas **pallas** deben estar en la parte inferior del **aqsu**, mientras que en la parte superior simplemente existe la degradación una **k'isa**. Por lo general esta **k'isa** es verde, rojo o algunos tonos opacos no tan luminosos, debe estar presente de manera inherente el color blanco y negro, en cambio, en el **aqsu** de las mujeres mayores y casadas aparece como máximo dos **pallas**, éstas se caracterizan por ser más sencillas. En este tipo de **aqsu** no varía las **k'isas** de la parte superior.

Una **k'isa** puede estar formada de diferentes tonos en la parte izquierda como rojo, rozado claro y blanco como centro de la izquierda y derecha y en la parte derecha debe también emplearse los mismos colores o tonos. Como se indicó anteriormente, el mundo andino tiene mucha importancia la dualidad, es decir, el par, tanto la derecha como la izquierda. De esta forma, la **k'isa** está constituida por una degradación de colores tanto en la parte derecha como en la izquierda; lo que divide a estas dos **k'isas** es un centro que está representado por un color negro o blanco.

De la misma forma que en la anterior vestimenta, en el tejido de la **lliklla** (aguayo) se puede ver uno o dos

k'isas tanto en la izquierda como en la derecha de la **ch'ulla** (impar) de la **lliklla** (aguayo); en este caso, las **k'isas** pueden ser verdes, amarillos, rojos o cualquier otro color; la otra **ch'ulla** también debe estar configurada exactamente de la misma forma y de los mismos colores. En la parte derecha de cada **ch'ulla** debe tejerse una **palla** antes de la **k'isa** de cada **ch'ulla**. De la misma forma que en la anterior vestimenta, en ésta la **palla** debe ser sencilla en la **lliklla** de la mujer adulta y la mujer joven debe tejer una **lliklla** con una **palla** compleja.

Por tanto, el tejido de las vestimentas de la mujer joven se diferencia del tejido de la mujer adulta; por una parte, por su complejidad y el número de las **pallas**, su luminosidad tanto en las **pallas** como de las **k'isas**.

Con respecto al tejido de la vestimenta de los hombres podemos hacer algunas distinciones. Por lo general, en el tejido de la vestimenta de los hombres se emplea colores oscuros, con una leve diferencia de colores luminosos en el tejido de la vestimenta para los jóvenes. Aunque en algunas regiones varía, ya que también en el tejido de la vestimenta para los jóvenes se emplea también colores luminosos.

De esta forma, el tejido de la vestimenta de los hombres de las comunidades tradicionales como en el **unku** (camisa), **kalsuna** (pantalón) y el **chumpi** (faja) no se emplean ni las **k'isas** ni las **pallas**, éstas vestimentas están tejidas en colores oscuros

como **yana** (negro), **ch'umpi** (café), especialmente la **kalsuna** en algunas regiones es de color **yana** (negro) y en otras regiones puede ser de color **yana** (negro), **yuraq** (blanco) o **kulli** (morado), se caracterizan por estar tejidos en colores enteros. El tejido del **unku** (camisa) también varía de región en región. En algunos lugares como en el sur de Potosí puede estar tejido en un color oscuro y entero, mientras que en otras regiones como en el Norte de Potosí, pueden emplearse colores luminosos y algunas combinaciones de colores. Con respecto al **punchu** (poncho) también podemos indicar, de manera general, pueden ser tejidos en diferentes colores, pero su característica principal siempre es oscura como negro, rojo oscuro, plomo, en algunos casos como excepción se puede verificar poncho de color **yuraq** (blanco).

En estos ponchos también podemos observar las **k'isas** las degradaciones de los colores, a diferencias de las **k'isas** de las mujeres, en estas **k'isas** no existe ese contraste de luminoso y menos luminoso, por lo general las **k'isas** en el poncho son menos luminosos. De la misma forma, en el **chunpi** (faja) no existe los colores claros o tonos claros.

En el tejido de los objetos que manejan ambos géneros como **kustal** (costal), **unkuña** (es un tipo de tejido tamaño pañuelo que se utiliza en eventos importantes de la comunidad), **ch'uspa** (pequeña bolsa), **waska** (soga), **phullu** (frazada).

En el caso, de la **unkuña**, **kustal**, **ch'uspa** y **phullu** generalmente, se emplea algunas **k'isas**, sobre todo en la **unkuña**, **kustal** y **wayaqa** las **k'isas** se forman de par en par en base a colores semi-oscuros, que se caracterizan por tener **k'isas** no muy luminosas. Aunque, Cereceda (1987:197) indica que los "Costales y talegas se tejen, por lo general, con vellón natural, de las llamas y alpacas. Los diferentes colores (café, ocre, negro, blanco), dispuestos en bandas, se alternan entre más claros y más oscuros de modo de ir haciendo resaltar una diferencia entre luz y sombra".

En la **ch'uspa** y en algunos caso en la **wayaqa** registran **k'isas** en la que se oponen la luminosidad y no luminosidad. Tal vez éste se debe a que ambos objetos en alguna medida son de uso personal e íntimo, mientras que tanto el **kustal** (costal) es de uso más amplio, de toda la familia en diferentes actividades familiares o comunitarias.

Otro tejido interesante es con respecto al tejido del **phullu** (frazada), en dicho tejido e puedo o no construir una **kísa** y la luminosidad. La luminosidad se presentará cuando el tejido corresponde al género femenino, es decir, cuando pertenece a la mujer; por su parte, el tejido no luminoso corresponde al género masculino. Cuando el diseño de un tejido exige que las degradaciones cubran espacios anchos, como en el caso de los **phullus**, que van **k'isadas** de un extremo a otro extremo, la tejedora no recurre al procedimiento

de multiplicar al infinito el número de grados al interior de su escala, sino al relacionar estas unidades mínimas sin que pierdan su fisonomía propia. En esta sentido, las **k'isas** en este objeto son los más simples.

Con respecto a la **waska** (soga) que es empleada como instrumento de carga o para otras funciones por ambos géneros, se fabrican en base a los colores **ch'iqchi** (gris), específicamente se caracterizan por colores puros y naturales que se construyen con el vellón natural de la llama, alpaca y oveja de color **yuraq** (blanco), **yana** (negro), **uqi** (plomo), **ch'umpi** (café) y **paqu** (rubio).

La degradación cromática en los animales del mundo andino

En los diferentes animales del mundo andino se pueden observar los diferentes colores naturales. Así, las llamas son de color **yana** (negro), **ch'unpi** (café), **paqu** (plomo), **yuraq** (blanco), **ch'iqchi** (gris combinación de blanco y negro), **alqa** (bicolor, una parte negro y otra parte blanco) y algunos otros animales siempre serán de uno de estos colores. Otro grupo de animales en los que los colores son exhibidos son las aves; por ejemplo, en el **kuntur** (condor), **alqhamari**, en las variedades de **p'isqukuna** (pájaros) y en otras aves también podemos observar los colores mencionados.

Con respecto a algunos otros animales no andinos como la **waka** (vaca), **wallpa** (gallina), **alqu** (perro) y otro presentan matices de colores,

como en caso de la **waka** (vaca) que podemos encontrar vacas de color **puka yana waka** (vaca de color rojo oscuro) en términos de Cereceda (1987) se denomina **wayruru**, es decir, un rojo o sus variantes como amarillo, anaranjado salpicado de **yana** (negro), **ch'unpi** (café o sus variantes).

De la misma forma, las mismas características podemos ver en algunos insectos como **ninanina** (fuego fuego) que tiene el color del fuego o en algunos otros insecto que presentan la luminosidad de lo verde brillante salpicado con negro brillante o amarillo que a simple percepción se observa la belleza sensual.

Finalmente, podemos hacer mención sobre las **k'isas** que se emplean o degradan en el norte de Bolivia. En esta región las **k'isas** se caracterizan por ser más simples y de menor luminosidad. Al parecer, no existe la diferencia en el uso de los colores en el tejido de la vestimenta tanto de las mujeres como de los hombres.

4. Conclusiones

El tema que se ha abordado abarca una región amplia, de pueblos diversos en la zona andina sudamericana, específicamente el Norte de Chile y los andes bolivianos. Sin duda, precisamente por tratarse de una zona tan vasta, los resultados aquí encontrados no son definitivos y son tan sólo aproximaciones. La región andina boliviana, por ejemplo, se

compone de pueblos que si bien poseen ciertos rasgos unificadores, también presentan características diferenciadoras. Con este precedente, estas serían las conclusiones a las cuales se han llegado:

La belleza andina está estrechamente vinculada al acontecer del mundo andino

En los tejidos andinos encontramos que la concepción de belleza no tiene un valor en sí misma, sino que está estrechamente vinculada al acontecer del mundo. Podría decirse que la belleza tiene una tarea a cumplir: producir un enlace o un paso entre dos términos contrarios (enfermedad y salud; vida y muerte; natural y sobrenatural; opaco y brillante, etc.) Por consiguiente, la idea de belleza para el mundo andino se presenta en asociación constante con una idea de intermediación, dando la impresión de que ambas se recubren y que, en ciertos casos llegan a confundirse: ¿Las **k'isas** son bellas o son conectores de dos realidades ópticas distintas? (Cereceda 1987). En este sentido, la idea o concepción de belleza en la cultura andina pertenecería a un mismo universo micro-ideológico, de carácter mítico y por lo tanto, se comprueba en este caso, que el significado del ideal de belleza es creado y construido con los otros miembros de la cultura andina.

El significado en esta concepción se hace de valor fundamental, ya que el material analizado (los tejidos

y la semilla de *wayruru*) propone la existencia de un pequeño universo semántico y de una jerarquía interior. Por eso, también los temas tratados, son los significados y contenidos asociados a lo que representan los dos materiales, presentan significados subsidiarios. La pasión amorosa o sexual, está tácita en los *wayrurus* que atraen el amor, en las *k'isas* que promueven la fertilidad del ganado, pero no parece necesaria, sin embargo, a la estructura interior del juego. Y así, se diría que pertenecen a un paradigma de posibilidades latentes. En cambio, la idea de belleza y la mediación aparece como una constante: es el núcleo que no sólo da sentido a cada texto, sino a todos los otros temas que parecen gravitar en torno a él.

El concepto de belleza

Tal vez podríamos señalar, en contraposición al relativismo lingüístico, que los seres humanos de diversas culturas precisan y destacan una idea oponiéndola a su contrario (lo bello en función a lo feo, la vida en función a la muerte). Sin embargo, en la cultura andina (y esto ya refuerza el enfoque de Whorf, por ejemplo), el hombre andino no entiende la belleza en oposición a la fealdad (que sería el complementario de belleza). La belleza que surge, en concordancia con Cereceda (1987), parece destacarse solamente de lo "sin belleza" y plantear, más bien, no una oposición binaria sino una cuestión de grados. La belleza corresponde más bien a una posición de exaltación y

de excepcional o extraordinario, por diferencia al encanto norma que pudieran tener las cosas del mundo. Diríamos que si la belleza se distingue de las cosas "no bellas" no es porque estas sean feas y horribles. La fealdad no aparece mencionada en los tejidos ni en lo que representa el *wayruru*. Por consiguiente, la fealdad puede ser un tema aparte. La belleza entonces es un tema sobresaliente: es probable que las *ñust'as* que se acercaron a mirar los juegos en los que participaba Tupaj Amaru, fueran todas muchachas hermosas, sólo que una era la más hermosa entre todas ellas. Por ello se concluye que la belleza ocupa uno de los extremos de una categoría estética basada en la intensidad que condujo a Cereceda (ibid.) a esquematizarla de esta manera:

'sin emoción de belleza' 'con emoción de belleza'

'normalidad'

'excepción'

Lo que se destaca aquí es el grado de emoción estética- la viva intensidad emocional- que despiertan ciertas cosas, seres, paisajes, etc. Es esta viva emoción que se privilegia en los tejidos y en las semillas y la que recibe una significación adicional de intermediaria o articuladora.

La mediación

Adiferenciado lo que se conceptualiza "belleza", los textos hablan de una mediación a partir de las ideas que le son opuestas (ruptura, división, desarticulación, etc.). Estas ideas se expresan a veces en situaciones de

quiebre como la enfermedad del inca, el desamor de la *ñust'a*, el contraste sombra / luz, etc. que representan un universo opuesto o contrario que, podría definirse tal como indica Cereceda (218) el "universo de la disyunción". En contraste a esto, la mediación se inscribe al interior de la "conjunción", que representa una parte de ella; el mundo de la conjunción es el mundo del contacto y la mediación no es todo contacto posible tan sólo aquel que siendo difícil de lograr o siendo peligroso, requiere un intermediario. Es un contacto "riesgoso" que se asocia una idea de belleza.

En este sentido, la mediación es una entidad independiente que relaciona partes divisorias o en discordia, sin que ellas pierdan su identidad, es decir, la mediación es algo más que un punto o instante de contacto: es capaz de recubrirse con un sentido propio y de desplegarse de una manera compleja, ya sea en un proceso, en una estructura como en las *k'isas*; se podría afirmar que se mueve en dos instancias: los trabajos para establecer el contacto y los mecanismos para impedir que sea excesivo, función que cumplirían los ritos.

Por tanto, a partir de los distintos ejemplos y sobre todo de las *k'isas* se puede intuir diversos aspectos que conformarían la mediación:

- a) La manipulación del contacto, es decir, el intento de conseguirlo (cuando las teje-

doras armonizan sus colores).

- b) El contacto mismo, que parece traducirse por el placer sensual o el goce espiritual.
- c) El exceso de contacto, un peligro que parece acechar siempre a la mediación: el de convertirse en una unión donde las partes se confunden y pierden su identidad.

A partir de esto, Cereceda plantea el siguiente esquema:

a) manipulación b) comunicación c) exceso

Reducción	Placer sensorial	Arrobamiento, pasión
Golpes sabios	Emoción estética	Pérdida de identidad,
Sedución	Embriaguez leve	de la conciencia, muerte

La belleza, es capaz de cubrir la totalidad del esquema. Atrae y seduce para iniciar la comunicación; es el contacto mismo, pero también puede implicar su exceso, como en el arcoíris: mundo semántico de la mediación y el mundo semántico de la belleza extrema parecen coincidir.

Ambos universos pueden presentarse muchas veces de manera independiente, que una conjunción se exprese sin evocar la belleza, o que la belleza, en otras circunstancias, tal vez, opuesta a la fealdad, hable simplemente de sí misma o de otros valores. Tendríamos que concluir, sin embargo, que pese a esta posibilidad, los tejidos y el *wayruru* sugieren que la experiencia estética es uno de los medios privilegiados para hablar de (o para provocar; se trata aquí de lenguajes rituales, activos,

en términos de Cereceda (1987) la puesta en contacto de aquellas cosas, seres, partes o esencias del mundo que por naturaleza se encuentran separados. Tal vez por esta atracción intersubjetiva, inmediata, indomable, que provoca la belleza.

En suma, se concluye en este estudio que el abordaje de los colores en relación a ciertas imágenes, concepciones, etc. es inseparable de las prácticas culturales, lo cognoscitivo, lo simbólico y lo lingüístico de los grupos sociales andinos de regiones eminentemente rurales, menos amestizadas. Recalcamos en esta última calificación: comunidades menos amestizadas, puesto que el contacto con el español, el desarrollo y la creciente migración y contacto con poblaciones urbanas, está creando actualmente una serie de cambios en la concepción de esta imagen de belleza.

5. Referencias bibliográficas

- Bricker, Victoria R.** *Color and Texture in the Maya Language of Yucatan.* Tulane University.
- Cereceda, Verónica** (1987). Aproximaciones a una estética andina: de la belleza al tinku. *En Tres Reflexiones sobre el Pensamiento Andino.* La Paz-Bolivia: Hisbol.
- Duranti, Alessandro** (1999). *Linguistic anthropology.* Cambridge University Press. 2da. edición.
- Foley, William** (1997). *Anthropological Linguistics. An Introduction.* USA: Blackwell Publishers.
- Holland, Dorothy & Naomi Quinn** (1987). *Cultural Models in Language & Thought.* Cambridge University Press.
- Leech, Geoffrey** (1974). *Semántica.* Madrid: Alianza.

EL VERBO SER Y ESTAR EN EL CONTACTO DE LENGUAS CASTELLANO Y AYMARA

The Verb To Be when Spanish and Aymara get in Contact

Gutiérrez Yujra, Evaristo *

*Instituto de Investigaciones Lingüísticas y Postgrado (ILyP), Universidad Pública de El Alto,
ciudad de El Alto, Bolivia*

* Catedrático de la Carrera de Lingüística e Idiomas de la Universidad Pública de El Alto y docente investigador.

Abstract

In books on learning, the authors say that Aymara got 30 phonemes; 26 consonants, 3 vowels and 1 lengthening vocalic sign. If this dieresis would be considered as a phoneme in Aymara, then the question is a dieresis would be regarded as a basic morpheme of the verb to be?. If dieresis makes any difference in a minimum pair it should be taken as a phoneme itself, then a phoneme may run as a verbal root of an irregular verb. Spanish often faces with this issue, then Aymara also does, though both are pointed out as different languages. This fame makes difficult the learning process of new possible learners that are interested in getting Aymara as a second language, besides the fact of Aymara writing complexity. This is the reason why we try to getting to know to verb To be usage because where languages are in touch this kind of assistance is needed for a better understanding.

Keywords: Verb to be, phonemes, and suffixes sentence.

Resumen

En los textos de aprendizaje, muchos autores indican que el aymara tiene 30 fonemas, 26 consonantes 3 vocales y un alargamiento vocálico. Sí se toma a la diéresis como un fonema más de este idioma ¿entonces la diéresis será morfema base del verbo ser? Si la diéresis hace diferencia de significado en un par mínimo, tendrá que considerarse fonema. En consecuencia, un fonema puede actuar como raíz verbal en un verbo irregular. En la lengua castellana suceden estos casos, también en el aymara. Aunque se indica que son lenguas diferentes tipológicamente, esta diferencia dificulta de alguna

manera a algunos aprender aymara como una segunda lengua y obviamente también se presenta la complejidad en la escritura. Por esta razón, tratamos de introducirnos en el uso de los verbos ser y estar en lenguas en contacto para de alguna manera coadyuvar en la comprensión y uso de los verbos mencionados.

Palabras claves: Verbo ser, estar, fonemas y sufijos oracionales.

Juk'acha

Yatiqañ pankanakanx walja qillqirinakaw uñachacht'ayapxi, aymara arux 30 arsunawa, 26 khakhta 3 salla mä sallajiyt'aniwa sasa.

Sitix sallajiyt'ax mä arsjam uñjatachi, aka laxranxa ¿Ukjamax salla jiyt'ax mä tunu t'aqaspay jaqi aruchirinxa, janicha? Sitix sallajiyt'ax niyakikipärün mayjt'aychixa mä arsut yäqatawa. Ukjamipanx mä arsux aruchirin tunupaña atispawa, akax mä jan khuskha aruchirina. Kastilla arunx akjamanakax utjapuniwa, kipkikirak aymar aruts saraksna. Inansa satachi aka pä laxrax mayj mayjawa, aka laxranakan mayj mayjatapax yaqhip payiri aru yatiqirinakarux ch'am tukuyi. k'ulthirakiw qillqañans uñjasi.

Ukatpi, mä nayrt'ajam parlawisan aka aruchirinakat uñakipañar uchastanxa. Inacha aka jaqi aruchirinakat sum amuyt'añ, apnaqañ yanapt'taspa, uka amtampiw qillqt'ata.

Wakir arunaka: Jaqi aruchiri, arsu, amuyt' k'ilanakampi.

1. Introducción

La comunicación entre dos o más personas es resultado de múltiples métodos de expresión desarrollados durante siglos. Los gestos, el desarrollo oral y escrito del lenguaje, la necesidad de realizar acciones conjuntas tienen y juegan roles muy importantes. Para López (1993) el lenguaje es el medio a través del cual se comunican y se expresan pensamientos con significados propios. Por consiguiente, todo ser humano tiene la capacidad de

comunicarse con sus semejantes para lo cual se utilizan símbolos y signos culturales donde algunos signos pueden ser universales. Así, los integrantes de una sociedad forman una cultura y llegan a sistematizar una lengua. En tal sentido, la lengua es un producto social, constituyéndose en un conjunto de convenciones y normas socialmente aceptadas para la realización comunicativa.

La lengua, además de tener diversos estilos, tiene su propio sistema gramatical compuesto por los sonidos,

manera a algunos aprender aymara como una segunda lengua y obviamente también se presenta la complejidad en la escritura. Por esta razón, tratamos de introducirnos en el uso de los verbos ser y estar en lenguas en contacto para de alguna manera coadyuvar en la comprensión y uso de los verbos mencionados.

Palabras claves: Verbo ser, estar, fonemas y sufijos oracionales.

Juk'acha

Yatiqañ pankanakanx walja qillqirinakaw uñachacht'ayapxi, aymara arux 30 arsunwa, 26 khakhta 3 salla mä sallajiyt'aniwa sasa.

Sitix sallajiyt'ax mä arsjam uñjatachi, aka laxranxa ¿Ukjamax salla jiyt'ax mä tunu t'aqaspay jaqi aruchirinx, janicha? Sitix sallajiyt'ax niyakikipärün mayjt'aychixa mä arsut yäqatawa. Ukjamipanx mä arsux aruchirin tunupaña atispawa, akax mä jan khuskha aruchirina. Kastilla arunx akjamanakax utjapuniwa, kipkikirak aymar aruts saraksna. Inansa satachi aka pä laxrax mayj mayjawa, aka laxranakan mayj mayjatapax yaqhip payiri aru yatiqirinakarux ch'am tukuyi. k'ulthirakiw qillqañans uñjasi.

Ukatpi, mä nayrt'ajam parlawisan aka aruchirinakat uñakipañar uchastanxa. Inacha aka jaqi aruchirinakat sum amuyt'añ, apnaqañ yanapt'taspa, uka amtampiw qillqt'ata.

Wakir arunaka: Jaqi aruchiri, arsu, amuyt' k'ılanakampi.

1. Introducción

La comunicación entre dos o más personas es resultado de múltiples métodos de expresión desarrollados durante siglos. Los gestos, el desarrollo oral y escrito del lenguaje, la necesidad de realizar acciones conjuntas tienen y juegan roles muy importantes. Para López (1993) el lenguaje es el medio a través del cual se comunican y se expresan pensamientos con significados propios. Por consiguiente, todo ser humano tiene la capacidad de

comunicarse con sus semejantes para lo cual se utilizan símbolos y signos culturales donde algunos signos pueden ser universales. Así, los integrantes de una sociedad forman una cultura y llegan a sistematizar una lengua. En tal sentido, la lengua es un producto social, constituyéndose en un conjunto de convenciones y normas socialmente aceptadas para la realización comunicativa.

La lengua, además de tener diversos estilos, tiene su propio sistema gramatical compuesto por los sonidos,

palabras, estructura gramatical y los significados que llegan a constituir los diferentes niveles lingüísticos.

Con respecto a las lenguas, las últimas investigaciones han demostrado que una determinada lengua presenta rasgos de variación tipológica. Así pues, la asignación de una lengua a un grupo o a otro se hace en función del mayor número de características propias de un grupo que presenta esa tipología. Es decir, los rasgos lingüísticos de una determinada lengua son comunes a otro grupo de idiomas tipológicamente igual o similar entre todas las lenguas existentes en el mundo. Estos pueden ser: aislantes, aglutinantes o flexivas.

En nuestro contexto, en el contacto de lenguas entre el aymara y la lengua castellana se ha percibido la diferencia tipológica entre estas lenguas tomando en cuenta la estructura sintáctica. La lengua castellana es una lengua flexiva y la lengua aymara es una lengua sufijante que pertenece a la tipología de aglutinantes.

Esta diferencia tipológica de alguna manera afecta a los aprendientes de la lengua aymara que tienen como primera lengua al castellano y se preguntan ¿serán las categorías gramaticales iguales en el idioma aymara como en el castellano? ¿Tendrán equivalencia los verbos ser y estar en el castellano y aymara?

Entonces, se plantea el problema con la siguiente interrogante:

¿Cuáles son las características y las funciones de los verbos ser y estar del castellano con relación a la lengua aymara, vistos como una necesidad en los aprendientes de este idioma como segunda lengua?

Por el problema planteado, emerge la necesidad de realizar una investigación y para concretizarla nos apoyamos en la lingüística contrastiva que considera las características conflictivas de las lenguas en contacto, ya que su objeto de estudio se centra en describir las diferencias y similitudes de las lenguas en contacto.

El análisis morfosintáctico de los verbos copulativos ser y estar que se consideran elementos lingüísticos de las lenguas en contacto, tiene como finalidad contribuir al uso y enriquecimiento de las lenguas, particularmente a la lengua aymara que hace poco tiempo atrás se consideraba como una lengua ágrafa.

Asimismo, se espera que los resultados contribuyan a comprender las similitudes y las diferencias entre los elementos lingüísticos en cuanto a la parte de la oración copulativa. Debido que, sobre el tema no existen suficientes estudios realizados en la ciencia lingüística y se percibe la carencia de los materiales de aprendizaje de este tipo en la enseñanza del idioma aymara como segunda lengua.

El objetivo que nos proponemos es: describir las características y las funciones de los verbos ser y

estar del castellano con relación al idioma aymara en el aprendizaje como segunda lengua en el contexto comunicativo.

Para la aplicación metodológica del presente trabajo de investigación se ha recurrido Hernández Sampieri y otros (2011), donde señalan, que el enfoque cualitativo describe la realidad y se fundamenta más en un proceso inductivo para explorar y describir y luego generar perspectivas teóricas. Por otra parte, se ha tomado en cuenta a Quiroz Calle Marcelo (2013), para quien los procesos hermenéuticos pretenden interpretar significados, símbolos y otras manifestaciones que son producto de interrelaciones o expresiones textuales a nivel literario o lingüístico pero todo como obra humana. La teoría hermenéutica es una metodología del enfoque cualitativo que desarrolla una teoría que está fundamentada en una recogida y análisis sistemático de datos. Y esto se realiza a través de una continua interpelación entre análisis y recogida de datos.

Su aplicación supone una contrastación de las categorías y propiedades. En nuestro caso hemos hecho la recolección de los elementos lingüísticos al contrastar las lenguas en contacto. Puesto que, el investigador cualitativo que hace uso de la teoría hermenéutica asume la responsabilidad de interpretar lo que observa, escucha y lee. Como datos de categorización en el análisis textual tendremos los textos

utilizados en la enseñanza de idiomas de conocimiento a nivel básico de las lenguas aymara y castellano.

Al igual que los otros métodos cualitativos, en la teoría hermenéutica las fuentes de datos son: las entrevistas y las observaciones, así como los documentos de todo tipo (diarios, cartas, periódicos y otros materiales audiovisuales). Donde a través del método de la comparación constante el investigador codifica y analiza los datos de forma simultánea para desarrollar conceptos. En consecuencia, realizamos las técnicas de observación y comparación de la morfosintaxis de las lenguas en contacto entre aymara y castellano.

"En los estudios cualitativos el tamaño de la muestra no es importante. Lo que se busca en la indagación cualitativa es profundidad. Las muestras varían de uno a cincuenta casos" Hernández Sampieri (2011:562).

Según Tintaya (2008), en la investigación cualitativa no se busca que la muestra posibilite opciones para generalizar los resultados a toda población, sino que sea comprehensiva, que permita entender las propiedades, las relaciones y los sentidos propios de la investigación.

2. Desarrollo

Para la descripción de las características y uso de los verbos ser y estar tanto del castellano y aymara,

conviene revisar algunos conceptos teóricos fundamentales acerca de este tema.

Oración

Según Alonso (2008), el término oración designa una unidad formal dotada de fuerza comunicativa, como afirmar algo, preguntar algo, expresar un estado mental, que está constituida por un predicado con sus argumentos. El estudio de la oración tiene tres objetivos fundamentales: estudiar las categorías o clases de palabras, estudiar las funciones que desempeña las frases y estudiar las estructuras que forman las palabras. Siendo la oración la unidad mínima, dotada de significación, que no pertenece a otra unidad lingüística superior, con sentido completo, autonomía sintáctica y figura tonal propia.

El verbo

Uno de los componentes de la oración gramatical es el verbo, el cual, tradicionalmente, se conoce como una palabra que expresa la acción que realiza o padece el sujeto en una oración. Según Alarcos (1995), se denomina verbo a una clase de palabras que funciona como núcleo de la oración. Asimismo, señala que el signo del verbo no posee ningún rasgo exclusivamente verbal, sino son los morfemas que al combinarse con esta unidad se origina esta categoría. Este caso también se da en la lengua aymara como por ejemplo: la palabra manq'aña: i) nayax

manq'ta. ii) nayax manq'ä. iii) nayax manq'atäta, son palabras verbales. Pero combinados o yuxtapuestos con otro tipo de morfemas o cuando no se añade morfema alguno origina otra categoría, en este caso un sustantivo como: i) nayax manq'aljta. ii) manq'añat pist'ta.

La categoría verbal varía sus desinencias en cuanto a persona, tiempo, número, voz, modo y aspecto. Es decir, las desinencias verbales están definidas por los morfemas verbales. Se denomina tiempos verbales a los cambios que sufre el verbo para expresar el tiempo que indica el momento en que se realiza la acción pasado, presente y futuro; el número indica si la acción la realiza una persona o más de una persona singular y plural; el modo indica el punto de vista del hablante con relación a la acción indicativo, subjuntivo y potencial en la lengua castellana; la voz puede ser activa y pasiva y el aspecto puede ser concluido o no.

Los verbos ser y estar

Según Bertagnoli, los verbos ser y estar son, desde el punto de vista semántico, vacíos, es decir, la carga semántica recae en la estructura que lo acompaña. Algunos autores los llaman copulativos porque consideran que su misión en las oraciones se reduce a servir de nexo entre sujeto y predicado sin que añadan nada al significado de la oración. De este modo, los verbos ser y estar constituyen el

núcleo gramatical del predicado mientras que la estructura que los acompaña representa el núcleo de su significación. En otras palabras, los verbos copulativos tienen como función servir de nexo o unión entre el sujeto y un elemento nominal o adjetivo, que le es atribuido, aunque esta función también cumplen otros verbos. Según Escarpanter (1999), son copulativos cuando identifican al sujeto con su atributo, sirviendo de unión entre ellos y son predicativos cuando no cumplen una función de unión, sino que indican una circunstancia del sujeto, es decir, son predicativos porque predicán o dicen algo del sujeto.

El verbo ser de la lengua castellana es un verbo irregular, en la estructura oracional puede estar acompañado de un sustantivo, un adjetivo o una construcción como núcleo de significación. La mayoría de los autores consultados sostienen que el verbo ser se utiliza para indicar cualidades.

Según Gaya (1985), "el verbo estar mantiene a menudo su significación originaria, no copulativa, de presencia o permanencia como por ejemplo: No está en casa; Estuve ayer en el teatro: La sierra de Guadarrama está al norte de Madrid". El verbo estar puede ser acompañado de un adjetivo, un adverbio o una construcción pero nunca va acompañado de un sustantivo. Sin embargo, los verbos ser y estar también poseen en ciertos casos significación propia, lo que

algunos autores los llaman verbos no copulativos. Es decir, el verbo estar se utiliza para expresar algo de carácter transitorio o accidental. De otro modo, el verbo estar es un verbo de situación, de estado, de temporalidad que expresa el lugar, las características de una persona o cosa en un momento determinado.

Lengua aymara

El idioma aymara en este momento es la segunda lengua más hablada del mundo andino y numéricamente es la lengua más importante en el continente Sudamericano. Hasta la llegada de los españoles no tenía escritura o no utilizaba los signos del alfabeto.

Para Bertonio, en aquella época fue tan necesario escribir y traducir para poder evangelizar a los habitantes de la región andina, para lograrlo seguramente afrontó las dificultades gramaticales y percibió las características más importantes de la gramática aymara.

Al hacer comparaciones entre el castellano y latín pareciera que la gramática del idioma aymara era compleja. Y es así, para quien no conoce la estructura morfológica y sintáctica de la lengua aymara. Por tanto, las obras de Bertonio seguirán siendo un valioso aporte en la teoría lingüística del aymara, mucho más en relación a estudios diacrónicos. La lengua aymara ha sido estudiado en diferentes épocas y los que estudiaron han sido más los extranjeros. Así citamos a Hardman (1988), quien

señala que "El aymara es un idioma sufijante del tipo que a menudo se llama sintético o polisintético. Los recursos gramaticales que están a disposición de los hablantes del idioma por medio de la sufijación son amplios y extensivamente utilizados. Lo apropiado en diferentes circunstancias está cuidadosamente definidos". Y va agregando, *"el aymara define la mayoría de las relaciones gramaticales mediante la morfología más que la sintaxis"*. Además señala que "el aymara no tiene verbo cópula como el verbo ser en castellano". Este último caso, del verbo ser y estar aun está en debate, en medios textuales y en redes sociales.

Precisamente nos proponemos a tratar el caso, las características y las funciones de los verbos ser y estar del castellano con relación a la lengua aymara. Y empezamos con este debate que se muestra en las redes sociales:

"Si el aymara no tiene el verbo ser, entonces ¿Qué es esto?"

- | | |
|----------------|--|
| 1. nayätwa | Yo soy |
| 2. jumätawa | Tú eres |
| 3. jupawa | Él/Ella es |
| 4. jiwäsätanwa | Nosotros somos (tú también) ¹ |

Otras oraciones encontradas en los diferentes textos de enseñanza del aymara:

jumax kuna lurirïtasa	jumax waka
	alakipätawa
nänakax phisqir pusitunkäpxtwa	jumanakastï
Jisa, machaqanakawa, jumanstï	awatiskatätaxä

Para determinar la existencia o no del verbo ser, veamos las conjugaciones verbales, realizando las contrastaciones entre castellano y aymara.

Verbo	ser castellano	aruchiri -ø aymara
Infinitivo	s-er	..
Gerundio	s-iendo	..-ska-
Participio	s-ido	ø

Modo indicativo

<i>Presente</i>		<i>Presente pasado</i>	
yo	soy	naya	ˈtwa
tú	eres	juma	ˈtawa
él/ella	es	jupa	owa
--	--	jiwasa	ˈtanwa
nosotros/as	s-omos	nanaka	ˈ-px-twa
ustedes	s-ois	jumanaka	ˈ-px-
tawa			
ellos/as	s-on	jupanaka	ˈ-px-iwa
		jiwasanaka	ˈ-px-tanwa
<i>Tiempo futuro</i>			
yo	s-eré	naya	ˈya
tú	s-erás	juma	yäta
él/ella	s-erá	jupa	ˈni
--	--	jiwasa	ˈñäni
nosotros/as	s-eremos	nänaka	ˈ-px-ä
ustedes	s-eréis	jumanaka	ˈ-px-äta
ellos/ellas	s-erán	jupanaka	ˈ-pxa-ni
--	--	jiwasanaka	ˈ-pxa-ñäni
<i>Tiempo pasado (pretérito imperfecto)</i>		<i>Pasado testimonial</i>	
yo	era	nayax	ˈ-yä-ta
tú	eras	jumax	ˈ-yä-ta
él/ella	era	jupax	ˈ-na
--	--	jiwasax	ˈ-yä-tan
nosotros/as	éramos	nänakax	ˈ-pxa-yä-ta
ustedes	erais	jumanakax	ˈ-pxa.yä.ta
ellos/as	eran	jupanakax	ˈ-pxa.na
--	--	jiwasanakax	ˈ-pxa-yä-tan
<i>comer</i>		<i>manq'aña</i>	
Infinitivo	com-er	manq'-aña	
Gerundio	com-iendo	manq'a-ska-ta	
Participio	com-ido	manq'a-ta	

Modo indicativo

Presente		Presente pasado	
yo	como	nayax	manq'-ta
tú	comes	jumax	manq'-ta
él/ella	come	jupax	manq'-i
--	--	jiwasax	manq'-tan
nosotros/as	com-emos	nānakax	manq'a-px-ta
ustedes	com-en	jumanakax	manq'a-px-ta
ellos/as	com-en	jupanakax	manq'a-px-i
		jiwasanakax	manq'a-px-tan
Tiempo futuro			
yo	com-eré	nayax	manq'-ä
tú	com-erás	jumax	manq'-äta
él/ella	com-erá	jupax	manq'-ani
--	--	jiwasax	manq'a-ñäni
nosotros/as	com-eremos	nānakax	manq'a-px-ä
ustedes	com-eréis	jumanakax	manq'a-px-äta
ellos/ellas	com-erán	jupanakax	manq'a-pxa-ni
--	--	jiwasanakax	manq'a-pxa-ñäni
Tiempo pasado (pretérito imperfecto)		Pasado testimonial	
yo	com-ía	nayax	manq'a-yä-ta
tú	com-ías	jumax	manq'a-yä-ta
él/ella	com-ía	jupax	manq'ä-na
--	--	jiwasax	manq'a-yä-tan
nosotros/as	com-íamos	nānakax	manq'a-pxa-yä-ta
ustedes	com-íais	jumanakax	manq'a-pxa.yä.ta
ellos/as	com-ían	jupanakax	manq'a.pxä.na
--	--	jiwasanakax	manq'a-pxa-yä-tan
jumax manq'tati?		jisa, nayax manq'twa.	
jumax manq'ätati?		Jisa, nayax manq'äwa.	
jumax manq'ayätati?		Jisa, nayax manq'ayätwa.	

En las conjugaciones verbales y las oraciones presentadas nos hacen reflexionar sobre el uso del verbo comer. De acuerdo a las reglas gramaticales del castellano un verbo tiene los morfemas -ar, -er, y -ir como morfemas marcadores del infinitivo. En la lengua aymara estos morfemas están marcados por morfemas -aña, -iña y -uña.

El verbo ser en la lengua castellana tiene su morfema base o lexema y de manera irregular se puede conjugar, quedando como raíz verbal "s" como en los siguientes ejemplos: yo soy, tú eres, él es, nosotros somos, ustedes son ellos son.

Es decir, en la conjugación existe un paradigma de morfemas verbales

del verbo **ser** irregularmente, no permanece la s- como morfema base en todas las personas gramaticales.

En cambio en la lengua aymara, no encontramos una raíz verbal equivalente al verbo ser del castellano. Yapita, Juan de Dios (20/08/2012 Red Social), señala que 'hay que verbalizar a los pronombres utilizando los diéresis como verbo ser: nayaña, ser yo: jumaña, ser usted, vos, tú; jupaña, ser él, ser ella; jiwasaña, ser nosotros, ser nosotras. Y luego se conjuga: yo soy, tú eres, él es, ella es; nosotros somos, nosotras somos.

Verbo	estar	aruchiri -ø
Infinitivo	est-ar	-ka-
Gerundio	est-ando	-k-kasa-
Participio	estado	ø

Modo indicativo

Presente		Presente pasado	
yo	est-oy	naya	akankta
tú	est-ás	juma	akankta
él/ella	est-á	jupa	akanki
--	--	jiwasa	akanktan
nosotros/as	est-amos	nānaka	akankapxta
ustedes	est-áis	jumanaka	akankapxta
ellos/as	est-án	jupanaka	akankapxi
		jiwasanaka	akankapxtan
Tiempo futuro			
yo	est-aré	naya	akankä
tú	est-arás	juma	akankäta
él/ella	est-ará	jupa	akankani
--	--	jiwasa	akankañäni
nosotros/as	est-aremos	nānaka	akankapxä
ustedes	est-aréis	jumanaka	akankapxäta
ellos/ellas	est-arán	jupanaka	akankapxani
--	--	jiwasanaka	akankapxañäni

Tiempo pasado (pretérito imperfecto)		Pasado testimonial	
yo	est-aba	nayax	aka-nka-yä-ta
tú	est-abas	jumax	aka-nka-yä-ta
él/ella	est-aba	jupax	aka-nka-na
--	--	jiwasax	aka-nka-yä-tan
nosotros/as	est-abamos	nānakax	aka-nka-pxa-yä-ta
ustedes	est-abais	jumanakax	aka-nka-pxa.yä.ta
ellos/as	est-aban	jupanakax	aka-nka-pxa.na
--	--	jiwasanakax	aka-nka-pxa-yä-tan

Según Yapita, también existe otro sufijo verbalizador que es el sufijo -ka-. En la formación de la palabra combinan de la siguiente manera: los demostrativo aka, uka, khaya, seguido del sufijo locativo -na, luego, se yuxtapone el sufijo verbalizador -ka- y finalmente las desinencias verbales de persona = aka-n-k-t-wa (estoy aquí) ukankaña = estar en ahí, khayankaña = estar en allá, funcionan correctamente.

Sobre el uso de los diéresis también vemos ciertas discrepancias, Cerrón Palomino (2009) señala que

"El diacrítico no vale, en fin, ya se consagró y, una vez que se consagró, hay que respetar, porque es un acuerdo general... dejémosla ahí pero sean conscientes de que fue un error. El problema está en el sistema verbal, ahí hay que escribir tal como se pronuncia, ya no hay regla, y mientras no haya regla, se suprime la vocal".

Aquí vemos necesario un análisis exhaustivo. Sin embargo, los casos presentados seguirá siendo un espinoso más en la estandarización de la lengua aymara.

Usos del verbo ser

Presentaciones	Ella es Ana Chura. Es una amiga mía.	Jupax Ana Churawa. Nayan masixawa.
Origen	Soy de Tarija.	Tarijatätwa.
Profesión	Es cantor .	Jaylliriwa.
Descripción	Es moreno, es fuerte, es corpulento.	Llankuwa, ch'amaniwa, lunqhuwa.
Materia	Su cama es de algodón.	Ikiñax qhiyatawa.
Temporalidad	Es por la tarde.	Jayp'xaruwa.
Lugar	El acto será en la plaza.	Wakichawix marka muyunkaniwa.
Con pronombres	ésto es, yo soy, quién es? cuánto es? Dónde es?	Akawa, nayätwa, khitisa, qawqhasa, kawkhasa.

Usos del verbo estar

Localización	El bar está cerca del estadio.	Manq'añ utax cancha jak'ankiwa.
Situación personal	Mi hermana está enferma. Estoy por viajar.	Kullakajax usutawa. Sarirpachatwa.
Sabores	El t'imphu está salado.	T'imphux k'arawa.
Temperatura	La noche es fría.	Arumax thayawa.
Presencia	Él está presente.	Jupax akankiwa.

En cada Estado o país existen normas y políticas educativas que muchas veces no se cumple al pie de la letra. Tal vez esa sea la razón por la cual Cerrón palomino (2009) indica, "Ya dijimos que la escritura no es para el hispano hablante, la escritura es para el aimara hablante". En nuestro contexto algo contrario está ocurriendo. La ley general de derechos y políticas lingüísticas en su capítulo cuarto, artículo 12 y párrafos I, y II señala, "los estudiantes de todos los subsistemas y niveles educativos tienen derecho a recibir una educación intracultural, intercultural y plurilingüe". "El estudiante monolingüe castellano hablante, tiene derecho y el deber de aprender otro idioma oficial del Estado, predominante en la región, como segunda lengua".

Ahora bien, el estudiante que quiere aprender el idioma aimara se pregunta ¿cómo funcionan los verbos ser y estar en la lengua aimara? lo cierto es que en los contenidos temáticos de la lingüística aplicada o en la adquisición de una segunda lengua están primeramente las presentaciones donde se da el uso de los verbos ser y estar en la lengua

castellana y como aprendientes necesitan tener concepto y normas para dar el uso a la lengua aprendida.

Ahí es donde el docente debe dar respuestas concretas. Es verdad que hay discrepancias en los ejemplos ya vistos donde el estudiante queda con dudas y mucho más cuando recurre a las redes sociales. No olvidemos que los estudiantes quieren ir a la par con la ciencia y tecnología en cuanto al aprendizaje, cualquiera sea la ciencia.

En nuestro análisis se ha visto la contrastación, no completo por cierto, de los verbos ser y estar de las lenguas en contacto entre aimara y castellano. En la lengua aimara hay una complementación entre la morfología, la fonémica y la sintaxis. Lo que señala Yapita (2012), los pronombres hay que convertirlos en verbo ser adicionando la diéresis. Este caso de la verbalización ya ha sido abortado de algún modo por Apaza (2009), donde indica, "entendemos por verbalización al proceso morfosintáctico, mediante el cual, se construyen verbos a partir de sustantivos. Los verbalizadores en aimara pueden crear un verbo

completo... por la función del alargamiento vocálico". Muy de acuerdo, pero la pregunta es ¿existe el verbo ser y estar como en castellano? Diría que no existe un lexema equivalente al ser y estar. Pero como cualquier otra lengua el aymara tiene sus propios recursos lingüísticos como por ejemplo q'ipi (bulto) es un sustantivo, si verbalizamos será q'ipiña y se podrá conjugar con diferentes personas, tiempo, etc. aquí el ejemplo es muy claro. Pero alguien dirá no es lo mismo con los verbos ser y estar, es cierto. Y la pregunta es, ¿la diéresis es un fonema en la lengua aymara? todos dirán que sí. "El aimara está compuesto por 30 fonemas segmentales que están distribuidos en 26 consonantes y 3 vocales y 1 alargamiento vocálico" Chaves Eulogio (2011) (Gutiérrez, Pascual 2010). ¿Entonces qué es un fonema?

En el diccionario lingüístico, Dubois (1998) señala que "a menudo se define el fonema como la unidad distintiva mínima". Para E. Sapir es la "unidad funcionalmente significativa en el patrón o configuración rígidamente definido de sonidos propios de una lengua" (Cit. en Alonso, 2009). Entonces se puede decir que un par de palabras que se diferencian por un solo rasgo distintivo se llama "par mínimo". Este par mínimo muestra que una palabra puede distinguir una palabra de otra y que el par de sonidos, por ejemplo, [m] y [b] pueden distinguir palabras. Así en aymara chaka y chäka, yapa, y yäpa manq'a y manq'ä, iki y ikĩ tienen

significados diferentes e incluso como palabra cambian de categoría gramatical. Para otros autores, "el alargamiento vocálico cumple la función de fonema, morfema, sustituto y otros" (Jalire, 2007).

3. Conclusión

Los verbos ser y estar tienen como función servir de nexo o unión entre el sujeto y un elemento nominal o adjetival, esta forma de oración, tradicionalmente, se la conoce como oración copulativa, aunque pueden funcionar como copulativos otros verbos. En los textos escritos para la enseñanza de la lengua aymara se ha observado que no están escritos con diéresis los pronombres verbalizados en la conjugación verbal, en este caso el equivalente del verbo ser. Particularmente, consideramos que es necesario tomar muy en cuenta el uso de las diéresis en la comunicación escrita por ser un fonema diferenciador y significativo.

El verbo *ser* tendría como raíz verbal a las diéresis en el idioma aymara como morfema o lexema (s-) irregular del verbo ser de la lengua castellana. Además indicar que los paradigmas verbales del verbo ser del idioma castellano pierde su raíz verbal en la mayoría del paradigma de la conjugación de este verbo, caso similar ocurre en el idioma aymara.

Históricamente para el verbo ser en aymara equivalentemente se ha utilizado la palabra 'kankaña' y este término rara vez se escucha

en algunos hablantes como "nayax warmikankañapi siristwa" (Yo siendo mujer puedo decir). Asimismo, se puede señalar que en las traducciones no siempre puede existir una equivalencia exacta razón por lo cual existe la traducción oblicua.

También consideramos que en la conjugación verbal la tercera persona no lleva las diéresis, en este caso sólo está presente el sufijo oracional -wa. En consecuencia, en la comunicación escrita no se encuentra el uso de las diéresis como tercera persona. El verbo ser en aymara funciona juntamente con los sufijos oracionales -wa, -sa y -ti, como auxiliares, no es totalmente remplazado o sustituido como en los ejemplos siguientes: naya-"t-wa (yo soy), juma-"ta-wa (tú eres) jupa-wa (él es) puesto que el sufijo -wa es un sufijo afirmativo. Pero donde está ausente las diéresis siempre están los sufijos oracionales como en las oraciones siguientes: Utamati? jisa, utayawa, khitisa? Jupawa.

Por otra parte, el verbo estar tomando como base a los demostrativos y sufijándose el sufijo verbalizador -ka- puede funcionar, distinguiéndose de los demás paradigmas verbales. En la tercera persona desaparece el verbalizador -ka- y solo está presente el sufijo oracional -wa. En los ejemplos tomados de los textos de enseñanza en el segundo cuadro como situación personal, sabores, temperatura y presencia no se presenta el verbalizador -ka- solo está el sufijo oracional -wa. Por

tanto, consideramos que es un verbo irregular que tampoco tiene una raíz verbal como del castellano y no lleva las diéresis.

Los ejemplos analizados son variados y en cierta forma hay coincidencias y divergencias que tan solo pueden ser superadas con más estudios lingüísticos y de ninguna manera afectan en la comunicación escrita si se utilizan adecuadamente.

4. Referencias bibliográficas

- Alarcos Llorach, Emilio** (1995). *Gramática de la lengua española*. Madrid - España: Espasa Calpe S.A.
- Alonso Cortez, Ángel** (2008). *La Lingüística General*. Madrid - España: Cátedra (grupo Anaya, S.A.)
- Apaza Apaza, Ignacio** (1999). *Los Procesos de Creación Léxica en la lengua aymará*. La Paz - Bolivia: Magenta.
- Barragán, Rossana y otros** (2003). *Guía para la formulación y ejecución de proyectos de investigación*. La Paz - Bolivia: Offset boliviana.
- Bertonio, Ludovico** (1612). *Transcripción del Vocabulario de la lengua aymará*. La Paz - Bolivia: IRPA. Radio San Gabriel.
- Bertagnoli, Pablo** (2012). *El verbo ser y estar en la enseñanza de español para extranjeros* Instituto Superior Dante Alighieri. pbertagn@gmail.com
- Cerrón Palomino, Rodolfo** (1994). *Quechumara; estructuras paralelas de las lenguas aymara y quechua*. La Paz - Bolivia: CIPCA.

- Dubois, Jean; Giacomo, Mathée y otros (1998). *Diccionario de Lingüística*. Madrid – España: Alianza.
- Escarpanter, José (1999). *Introducción a la moderna gramática española*. Bogotá– Colombia: NORMA.
- “Gramática y Verbo”. Extraída el 10/09/2012 desde <http://www.lengua-aymara.com/no-hay-verbo-ser-en-aymara/02/03/2010>
- Gutiérrez Morales, Pascual (2010). *Aymar at parlasipxañäni*. La Paz - Bolivia: Lavadenz.
- Hardman, Yapita y Vasquez (1988). *Compendio de estructura Fonológica y Gramatical de lengua aymara*. La Paz Bolivia: ILCA.
- Hernández Sampiere, Roberto y otros (2011). *Metodología de la investigación*, México: Ed. MCGRAW-HILL INTERAMERICANA. Companies, Inc.
- Jaliri, Julio (2007). *Aymar aru thakhi*. La Paz – Bolivia: Centro Boliviano Americano.
- Laime Ajacopa, Teófilo (2011). *Kunjams aymar at qillqañäni. Cómo escribir en aymara*. El Alto – Bolivia: Offset Visión.
- Matthews, P.H. (1980). *Morfología. Introducción a la teoría de la estructura de la palabra*. Madrid – España: Paraninfo S.A.
- Quiroz, Marcelo (2013). *La investigación cualitativa*. CEPIES. La Paz – Bolivia: Artes Gráficas Flores.
- Roth, Wolfgang (1995). “Léxico genética de las lenguas nativas”. En Revista N° 5, *Lengua*. La Paz - Bolivia: Carrera Lingüística e Idiomas, UMSA.
- Santos Gargallo, Isabel (1993). *Análisis contrastivo, análisis de errores e interlengua en el marco de la lingüística contrastiva*. Madrid – España: Síntesis.
- Siñani, José (2012). *Aruskipawi, aprendizaje del idioma aymara como segunda lengua*. La Paz – Bolivia: CIMA.
- Tintaya, Porfidio (2008). *Proyecto de investigación*. La Paz – Bolivia: I.E.B. - UMSA.
- Yapita, Juan de Dios (2012). “Cómo funcionan en aymara los verbos ser y estar”. Red Social.

JAN WALT'AÑANKIR JISK'ACHAT ARUNAKA

Critical Situation of Minorized Languages

Marcapaillo Achu, Claudio *

*Instituto de Investigaciones Lingüísticas y Postgrado (ILyP), Universidad Pública de El Alto,
ciudad de El Alto, Bolivia*

* Jilatax "Universidad Pública de El Alto" uksanw arunakan thakhipat yatichi. Juparux clamarkaa@hotmail.com ukaruw qillqapxasma.

Abstract

This is about the minority languages and the critical situation they are involved in. By the way in Aymara we will examine that critical situation in which ours and all world languages are. Imperialist languages often assimilate minority ones. Such assimilation is also a threat to the loss of the culture itself as the number of speakers guarantees its existence. Speakers make possible a language stay alive through the centuries. If a language would get one speaker only or the last one, it means the beginning of the end. However the plurilinguistic situation of many societies seems to lead to linguistic revitalization strategies.

Keywords: Linguistic imperialism, Minority languages, Death of languages, Language revitalization.

Resumen "qhanañcht'a"

Este trabajo trata sobre la situación crítica en las que se encuentran las lenguas minorizadas. En ese afán, se examina en lengua aymara, cómo las lenguas sortean un proceso bastante crítico, no solamente en nuestro medio, sino en todas las latitudes del mundo. A la existencia de las lenguas imperialistas, las lenguas minorizadas se asimilan. Dicha asimilación también constituye una amenaza a la pérdida de la cultura misma. La existencia de una lengua se garantiza con el número de hablantes. Los hablantes son importantes para que una lengua aún exista durante muchos siglos. La reducción a un solo hablante o el último, definitivamente constituye el anuncio de la muerte de una lengua. No obstante, dada la situación plurilingüística de muchas sociedades, también se vislumbra la posibilidad de plantear estrategias de revitalización lingüística.

Palabras clave: "Yatxatarunaka": imperialismo lingüístico, lenguas minorizadas, muerte de las lenguas, revitalización lingüística.

1. Qallta "Introducción"

Amuyatax Pagel (1995) aruparjamax nayrax uraqpachanx 31.000 waranqat 600.000 waranqkamaw arunakax utjän siwa. Ukatxa, niya chikatapaya, 140.000 waranq arunakay qhiphjakam arsutächispäna. Qhanpachanxa, aka uraqpachanx niya 134.000 waranq arunakaw chhaqhawayxatapa. Uka amuyunakarjamaxa, Krauss (1992) yatxatataparjamaxa, aka waranq maranx sapa patakatx niya 90% ukja arunakaw chhaqhawayxaspäna. Ukjamïpanxa, mä 600 arunakakiy qhipharxchispa. Aka qhipha urunakanxa, uraqpachanx .

6.000 arunakakiw utjxi (Cristal, 2001), uka arunakatxa, sapa pä simananx mä aruw jiwaskaraki.

Uka 6.000 arutxa, niya 8 aruw sapa maynix niya 100 waranq waranq arsurini. Uka arunakaxa, "español, inglés, hindi, portugués, ruso, japonés, mandarin y bengalí" (Walsh, 2003) ukjam sutin arunakawa. Uka 8 arur mä 12 arump phuqhachataxa, aka uraqpachanx jaqinakax niya chikatpachaw ukja aruk arsuñ yatipxi. Ukjam walja jaqinak juk'a aruk arsupxatapaxa, mayni arunakatakix wali llakkañarakiwa. Mä 3.340 arunakax niya 10.000 jaqinakan arsutakiwa. 1.500 arunakaxa, 1.000 jaqinakan arsutakiwa. Qhipharux niya 500 arunakaxa, mä 100 arsurinikiwa (Walsh, 2003). Crystal (2001) yatxatataparjamaxa, 51 arunakax 1 arsurinikiwa, ukanakatxa, 18 "Australia" uka markankiwa; 8

arunakax "EEUU" markankiwa; 3 arux "América del Sur" uksankiwa; 3 arux "África" uksankiwa; 6 arux "Asia" uksankiwa; 3 arux "islas pacíficas" uksankarakiwa.

UNESCO (2003) taman yatxataparjamax khaysa "México" markanx Aka qhipha patak maranx janiw mä arus chhaqhawaykiti. Ukampirusa, 144 arutxa, 21 mayanix jiwañampiwa; 33 arux jan walt'äwinkiwa; 38 arux wali jan walt'añankiwa; 52 arux aynacht'askarakiwa. Uka amuyurjamaxa, arunakax janiw mä khushkakis chhaqharapkarakiti, jan ukax mayninakax ch'amanïskiwa, mayninakax ch'ama jiwata, mayninakax jiwañampiwa (Pastrana, 2012).

Aka Qullasuy markasanxa, uka kipkarakiwa. 39 arunakatxa, mä qawqhakiw qillqata. Ukanakatxa, qhichwa, aymara, warani uka arunakakiw sumpach uñt'ata. Chikatanakax mä qawqha jaqinakan arsutakixiwa. Jilpachax janiw qillqanikapxarakisa. Uka kimsa qillqan arunakasa, uka kipkakiw jisk'achata. Ukjamïpanxa, janiw jakäwipax chiqanchatakiti. Taqpach arunakasax sumat sumat chhaqhawayxapxakispawa.

Jisk'achat arunakaxa, qhiph qhipha arsuripampchikaw jiwawayxi (Crystal, 2001). Uka qhiph qhipha arsurix janiw mayni jutir wila masinakaparux arupx yatichawayxiti. Ukjamïpanxa, uka arux wiñayans wiñayapatakiw aka uraqitx chhaqtawayxaraki.

Ukjam jan walt'äwinakax wali munañan arunakan utjatapatw uñstawayaraki.

Yaqhip arux janiw kunarus
axsarkiti, arsurinakax waranqans
waranwanakapawa, mayninakax
juk'at juk'atw juk'awrawixapxaraki.
Ukatxwalja arunakapuniwakaqhipha
urunakanx jiwañampiraki. Yamakis
waranq waranq arunakapuniw
arsurinakap jiwawayxipanx chha-
qhawayxaraki. Jichhaxa, ukax janiw
ukjamakikaspiti. Uka jiwirjamarunak
taypinx aymar arux ukankarakiwa.
Inaw aymar arux qillqatäxiw
saksna. Ukatx inarakiw aymar arux
walja markanakan arsutaw saksna.
Aka qhipha maranakanxa, juk'a
wawanakakiw aymar arut arsusiñ
yatiqxapxi. Ukaw taqinitakis wali
llakiñpa. Jan wawanakax aymar arut
arsusiñ yatiqxiw aymar arux sumat
sumat juk'awraskakiniwa. Ukatwa,
taqi wila masi taypinakansa, yatichañ
utanakansa, marka irpañ utanakansa,
yatiyañ utanakansa, aymar arux
arsutäxanapa, ukjamatakwa, aymar
arux jakatataspa.

2. Amuyt'a "Análisis"

Mä arun jiwäwipax kunasa

Mä arunx jan khithi arsuripas
utjxasp ukax jiwaxakispawa.
Arux masinakasamp amuyunak
aruskipsiñatakiw aski, Ukatxa,
mä arux jan waraqatani, ukatx jan
qillqatan jiw ukaxa, uka arux janis
utjkaspän ukjam amuyatakirakiwa.
Uraqpachanx yatxatatanakarjamax
waljaman arunakaw utji. Yaqhi-
panakax yanqhachir wali ch'aman
arunakawa, mayninakax jisk'achat
arunakarakiwa, waljanix jiwäñchjata,
jan ukax jiwat arunakarakiwa.

Kraus (1992) yatxatatarjamax jan
llakin arunaka "seguras", llakinkiri
"peligro", jiwirjama "moribundas"
ukatx jiwat "extinguidas" arunakaw
utji.

Maysatxa, Kincade (1991)
yatxatatarjamax jan llakini "viables",
jan llakin jisk'a arunaka "viables
pero pequeñas", llakinkirinaka
"en peligro", "casi extinguidas"
niya jiwirjama, ukatx jiwatanakaw
"extinguidas" utji.

Uka kipkarakiwa, Wurm (1998)
uka tatan yatxatatarjamax juk'a
llakisiñankirinaka "potencialmente
en peligro", llakinkirinaka "en
peligro", sinti llakinkirinaka "en
grave peligro", jiwäñchjatanaka
"moribundas", ukatx jiwatanakaw
"extintas" utji.

Taqpach yatxatatanakarjamaxa,
arsurinakax taqiwjans arupat
arst'asisk ukax uka arux wali
jakäwiniskiwa. Ukatx sumat sumat
yaqha aru yatintañlayk arup sumat
sumat armasisk ukax uka arux
jiwäñchjäsxarakiwa (Crystal, 2001).
Yamakis arsurinakapax arupx
sumat sumat aparpayxi, jan uka
arunx qillqatanakas utjixiti, janirak
wawanakas uka arun aruxi ukax uka
arux wali llakinkxiwa. Ukatx qhip
qhipha arsurix jiwawayx ukax uka
arux jiwatäxiwa.

Aymar markasanx aruxax walja
arsurinakapanx arumäk arsutakiwa.
Janiw qillqatanakax utjkiti. Ukatx
jilir awkinaka, taykanakakiw arsusi,
waynanakax janiwa, aymar aru jan

kuna irnaqäwinakans munasitapatx janiw arskarakiti. Qhipharux juk'a wawanakakiw aymar aru utanakapan yatiqasipkaraki. Uka jan walt'äw ina ukjamak uñch'ukiñän ukax aymar arux sumat sumatw jiwañar puriwayxaspa.

Yamakisa, 2012 maranx mä jakhthapiwiw "Censo 2012" utjawayi. Uka jakhthapiwirjamaxa, aymaranakax 1.525.321, 2001 maratxa, 2012 mararux 1.191.352 jaqirukiw tukuwayxi (Pukara, 2013). 333.969 aymar arsur jaqinakax niya tunka maranakw chhaqtawayxapxatapa. Ukax jiwasanakatakix wali llakka-yapuniwa. Ukjam sapa tunka maran niya pusi patak waranq arsurinak chhaqhawayxan ukax aymar arux mä pusitunk maranx chhaqhawayxakispawa.

Kunats arunakan jiwäwipat llakisiñasa

Taqinipuniw arunakan jiwäwipatx llakisiñasa. Arunakax saräwinakas waqaychiriwa. Jan aru utjkasp ukax janiw akat qhipha jakäwinx kunanakas jichha jakäwinx lurasaway ukanakax yatitäxaspati. Nayra saräwinakasax ina armata-kiw arsurinakapamp chikt'at chhaqhawayxaspa. Markasanx "qhip nayr uñtasaw sarnaqaña" sat arsüwiw utji. Uka arsüwix jan arus utjxasp ukax janiw phuqhasxaspati. Jasakw yaqha arunaks yatintawayxsna, ukatx jan yänikirakiw luräwinakass armasawayxsna.

Arus chhaqhawayxasna ukax janiw jiwass kikipäxsnati, jan ukax yaqha markanakan amuyunakapamp

machantatax ina ukjamarukiw tukusiwayxsna. Ukampchikax uraq-pachanw jakäwix sumat chhaqhawayxarakispa. Mä qawqhakiw aka uraqx apnaqxaspa, ukat uka mä qawqhaxa, aka uraqin utjir yänakx sumat sumatw tukjawayxarakispa.

Mä arux saräwinaka, lup'inaka, yatinaka, yatxatäwinak pirwachiriwa. Uka pirwatw jutir jaqinakax aski amuyunak juk'amp sum jakasiñatak chhijllt'asipxani (Pastrana, 2012). Ukatx wali kuisitakiw jakasisipkani. Uka amuyunakax "filosofía" sas uñt'atarakiwa, jiwassatakix chapar amuyunaka sas chiqanchatarakispawa.

Kunats arunakax jiwi

Mä arux jaqinakapan jiwaratapatw chhaqhawayxaspa. Ukaxa, ch'axwäwinakana, umamp apayasitata, uraqin t'imphusitapata, jan manq'añ utjxatapatw chhaqhawayxaspa.

Manq'añ jan utjxiwanx arsurinakax yaqhatuqinakaruw sarawayxapxaspa. Uka yaqha markanx munas jan munasaw yaqha aru yantintxapxaspa.

Maysatxa, mä markan kuna jan wali usunakas utjxaspa, ukatx jan qullayasxapxaspat ukax arunakax chhaqhawayxarakispawa.

Yaqhipanx jan wali jaqinakaw mä markan uraqinakap katuntasiñ yatiraki. Ukjam uraqinak katuntasisax uka uraqin arsurinakaruw alispa-yxapxiwa, jan ukax punkutakiw

katusxapxaraki, ukjamïpanxa, wila masinakax payar t'aqjata, jan ukax wawanakas awkinakas taykanakas jiwarayata, ukjamaw uñjasiraki. Ukjamïpanxa. Arux amtamayaw sumat sumat jiwawayxarakispa.

Jilpach markanakanwa, yaqha ch'aman arunakan saräwinakapax jisk'achat arunakan saräwinakapx tukjxaraki. Ukjam tamanchäw taypinakanxa, nayra arup arsusirinakax phinq'asiñatx yanghachir arukraw sumat sumat yatintawayxapxi (Walsh, 2003). Ukjamatwa, arut qalltasax saräwinakasa, yatinakasa, yatichäwinakas sumat sumat chhaqhawayxaraki. Arusa, saräwinakasa, yaqha arumpi, yaqha saräwinakampirakiw lantintasiwayxaspa.

Walja jaqinakarakiw arupat phinq'asisax jan wawankaparus arupx yatichxapxarakiti. Ukjam wila masi taypinakanx arux sumat sumatw mirq'iptawayxi, ukatx yuqanakas phuchhanakas allchhinakas janiw awkinakapan arupx yatiqxapxarakiti, ukjamatw achachilanakapan arupax chhaqhawayxarakispa.

Yaqhip jach'a markanakax arupampchikaw jisk'a markanakarux jach'a markar tukuyxaraki. Jisk'a markan qamasirinakax sumat sumatw arup armasawayxapxi. Ukarux jach'a markan saräwinakapa, yatiykipasiwinakapa, uñch'ukiñanakapaw jach'a markan arupx ch'iqintayxaraki, ukjamïpanx pachpa arupx jisk'a markankirinakax armasawayxapxarakiwa.

Maysatxa, alakip irnaqañanakas uka kipkarakiw pachpa arunakx sumat sumat taqituqir ch'iqiyaraki. Uka jach'a alakipanakax alxañ yänakaparux jisk'a chimpunakampiw lip'ikipayapxi. Uka chimpunakax munañan arunakamp qillqatawa.

Jisk'achat arunakax janjamakiw kunatakis askikiti, ukatx jan yäqatakiw qhiphararaki. Janikiw kuna qillqatanakas utjkarakiti, ni khithis arsuñ munkarakiti. Kunayman tantachäwinakas munañan arutakraw phuqhasi. Yaqhip arsurinak jisk'achat arut arsutapax jan yäqatakiw aynacht'ayatäxi.

Yäqätäñar puriñatakix jisk'achat arun arsurinakapax janiw uka arutx arsuñ munxapxiti. Jupanakax uka arup arsupxasp ukax janiw tamanchäwinakap taypinx yäqatäkaspati, ukatw ukjam arupat armasinañ puripxi. Ukjamïpanxa, jan sumpach arsusasa, munañan arukraw yatintawayaxas arsusxapxi. Ukjamïpanwa, Walsh (2003) ukanx akjam qillqt'ata:

"Como la gente comienza a percibir su lengua de esta manera, ellos mismos deciden adquirir aptitudes en la lengua dominante. En vez de querer cambiar de una lengua a otra, la gente llega a la conclusión que para mejorar su situación, es decir su clase social, es preciso aprender a hablar la lengua dominante"

Kunas kamachañäspa

Nayraqatax taqiwanakan arsusiñaw wakiskiriäspa. Taqiwanakan arsusinän ukax jan arsurinakas

yatiqañ munapxarakiniwa. Ukax uxurinakana, uñch'ukiñanakana, marka irpañana, palla pall utanakana, yatichañ utanakana, yatxatañ utanakana, ukat juk'ampinakanw aymar at arsusiñaspa.

Ukxarux aymar arsurinakax qullqituqits jach'anchasiñarakispawa. Walja qamir aymar jaqinakax aymar at arsusinix pisinkirinakax jupanakar uñjasax arsusxapxarakiniwa. Kuna jach'a yānak lurañ utanakas aymar arumpiw sutichxañaspa. Ukjam aymar arump sutichañan ukax waljaninakaw irnaqañ utanakapx aymar arump uskusxapxarakini.

Uka kipkarakiw arsurinakax markas irpañar puripxañasa. Markasan jach'a irpañ utanak p'iqinchayañan ukax ukawjatpachaw aymar arut arsusiñani, ukatx qillqatanaks wayt'apxarakiniñani. Kamachinaks phuqhayapxarakiniñaniwa. Ukjamān ukax taqinirakiw aymar arut munas jan munas yatiqapxani.

Aymar arux yatichāwinx taqiwjanakan ch'iqintayatāñapawa. Ukjam ch'iqintayañan ukax qillqañs taqinipuniw wawatpach yatxapxarakini. Ukjam yatipxan ukax kunayman yatxatāwinakas aymar arutw qillqatāxarakini. Kunayman sarāwinakasa, amuyunakasa, lup'iwinakas aymar arut laqanchayatāxaniwa. Yatxatatanakax aymar atw amuyunakap qillqaxarakini.

Yamakís aka qhipha urunakanxa, llikatuq "internet" yatiykipasiñax taqituqir ch'iqintatawa. Ukatxa, aymaranakax uka yatiyasiñtuqix aruskipapxañasa, qillqapxañasarakiwa. Ukampix

aka uraqpacharuw aymar arx ch'iqintayarakiñani.

Aru chhaqhāwin jan walt'āwi-nakapa

Chhaqhir arux yaqha arurux lantikipatāspawa. Ukampirusa, uka lantikipāwinx walja amuyunakaw mayjt'awayxaspa. Qhanpachanxa, uka markan sarāwipaxa "identidad" uka maynirpach uñt'ayasiñax mayjt'awayxaspawa. Mā markax janiw mayni markanakjamākiti, uka markax ukakipuniwa. Ukjam maynipachar uñt'ayasiñax mā aru chhaqhawayxasp ukax chhaqhawayxarakispawa. Jennings-Wright (2008) ukanx akjam qillqatawa:

"La lengua depende de la gente que la habla. Si nadie la habla, entonces no hay una lengua. Pero también la cultura de la gente depende de la lengua. La lengua de una cultura es el método en que la gente expresa sus ideas, su vida y en muchas culturas, su religión".

Aymar markanx siw sāwinakaw utji, ukatxa, jayllinakasa, iwxanakasa, chapar arunakas utjarakiwa. Aru thakhix janiw kastill arjamākiti. Walja arunakaw walja amuyuniraki. Aymar amuyunak yaqha arur lantintatāxasp ukax uka aymar amuyunakax mayja amuyunakaruw tukuwayxaspa. Ukjamatxa, inakiw aymarātwsas khithi aymar munir jaqinakas yaqha arunx arusiskapxaspa. Pashpa arusampipuniw aymar atx uñt'ayasiraksna.

Mä arun utjäwipa

Arux maynit maynikam
y a t i y k i p a s i ñ a t a - k i x
c h h a q h a w a y x a s p a w a .
Ukampirusa, uka arux saräwjamax
utjaskarakispawa. Jan arsurinak
utjxipanx janiw arsutäx-aspati,
ukjamïpanxa, uka arux jiwatä-
xaspawa. Maysatxa, uka arun
qillqat utjatapatsa, uraq sutinak
qhipharatapatsa, saräwinakan
mä qawqha arunak arsutats
utjaskarakispawa. Solís (2009)
yatxatirirjamaxa, waljamanatw mä
arux utjaskaspa, ukampirusa, janiw
jakxaspati. Arun utjäwipax akjamatw
qhanañcht'atäspa:

1. Arux maynit maynikam
y a t i y k i p a s i ñ a t a k i w a .
Ukjamïpanxa, mä arun
jakaskañapatakix pä arsurit
jilaw utjañapa. Jupanakakiw
mä arx jakayapxaspa. Ukatxa,
miratatayapxarakispa.
2. Arux yatinak waqaychiriwa.
Päarsuritxa, maynixachachila,
maynix allchhi utjasp
ukax yatinakax allchhiruw
qhipharaspa. Ukatxa,
Uka allchhix jiwxaspaxa,
uka arux jiwxarakispawa.
Uka markan yatinakapax
j u p a m p c h i k a r a k i w
chhaqhawayxaspa.
3. Aru utjatapatx yatitäskaspawa.
Yaqhip arunakax janiw
arsutakikiti, jan ukax qillqa-
tarakiwa. Qillqatäsax aru
thakhipas utjarakiwa. Uka
aru thakhit qillqatampix
yamakis yatichatäskaspawa.
Ukjamatwa, uka qillqanak
uñaririnakax uka arx mä juk'a

pachamp jakayaskapxaspa.
Jutir jaqinakax uka arun
utjatapatx yatipxarakispa.

4. Aruxa, walja qillqatanak
utjatapatxuñakipatäskaspawa.
Ukjam arunakax walja-
puniw uraqpachanx utjas-
karaki. Jayllinakapas
ullart'atäskaspawa. Uka
kipkarakiwa, saräwinakats
amuykipatäskaspa.
5. Arux uraq sutinak utjipans
uñt'atarakiskaspawa. Uka
kipkarakiwa, aru pirwanak
utjipans uñt'atäskaspa.
Uraq sutinakax kawkikamas
mä arun arsurinakapax
s a r n a q a p x i r i t a y n a ,
ukatw uñt'ayarakistaspa.
Ukjamïpanxa, uraqipas
uñt'atäskarakispawa.
6. Arux yaqha arur tukusas
utjaskarakispawa. Yaqhip aru-
nakax mayni arsut arunakaruw
qhiphararakispa. Uka arunak
ist'asax uka arux khä arut
jutiriwa, aka arut jutiriwa,
sasaw yaqha aru arsurinakax
amuyasipkarakispa.
7. Aru utjatatx kunayman yatxa-
tatanakaw utjarakispa. Uka
yatxatanakanw aru utjatapatx
yatxatatarakispa.

3. Tukuya "Conclusión"

Amtanakas phuqhayañatakix ma-
yacht'asipxañasawa. Aymar arus
qhisphiyañatak tantacht'asipxañan
ukax jiwasar phinq'achirinakas jan
kamsasaw amukt'asiwayxapxarakini.
Jisk'achat aruxx taqiniruw muna-
yapxañasa. Yamakis marka

irpañ taypinakatx aymar arx
jach'añchapxañasawa. Uka kiphara-
kiwa, yatxatāñ utanakansa, yatiquañ
utanakansaymar arx ch'iqiyapxañasasa.
Aymar atx wali aski yatxatāwinakaw
kunkanchayatāñapa. Ukjam yatxatā-
winak markar uñacht'ayañän
ukax sullka jilanas kullakanakas
jan axsarayasisaw aymar arutx
arsuxapxarakin qillqasxapxarakini.

Inasay walja jilat kullakanakax
uka "Censo 2012" jakhthapiwinx
pantjasiwayapxchi. Jutir jakh-
thapiwinxa, aymaranakax waljani-
xapxañasawa. Jan ukjamäkas ukax
qhanay kunas kunächini. Janikiy
chuym jiw'tayasipxañäni.

4. Pankanaka "Referencias bibliográficas"

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

Jennings-Wright, Jewel (2008). *Aki Yerushalayim*. *Revista Kulturala Djudeo-Espanyola*. En <http://www.cmu.edu/dietrich/modlang/docs/polyglot/F2008/Jewel.pdf>. Consultado el 2 de junio de 2013

Krauss, Michael (1992). *The world's languages in crisis*. Matsumura.

Kinkade, Dale (1991). *The decline of native languages in Canada*. Robins y Uhenbeck.

Pagel, Mark (1995). *Contribution to the Conservation of Endangered Languages seminar*. Universidad de

Bristol. 21 de abril de de 1995, latiku 1, pág 6.

Pastrana, Sergio (2012). "Desaparición de las lenguas indígenas". En: *De la oralidad a la palabra escrita. Estudios sobre el rescate de las voces originarias en el Sur de México*. México: El Colegio de Guerrero.

Pukara (2013). "Periódico mensual sobre: cultura, sociedad y política de los pueblos originarios". Número 84. Edición electrónica. Qullasuyo, Bolivia.

Solís, Gustavo (2009). "No todo desaparece cuando una lengua muere". *Revista cultural electrónica*. Año 5, N° 5. Lima Perú. En: <http://interculturalidad.org/numero05/docs/0208>. Consultado el 25 de julio de 2013.

UNESCO (2003). "Vitalidad y peligro de desaparición de las lenguas". *Reunión internacional de Expertos sobre el programa de la UNESCO "Salvaguardia de las Lenguas en Peligro"*. Paris, Francia.

Walsh, Colleen (2003). "La muerte de las lenguas indígenas: la pérdida de la diversidad". En *Gaceta Hispánica de Madrid*. En: <http://www.gacetahispanica.com>. Consultado el 4 de agosto de 2013.

Wurm, Stephen (1991). *Language death and disappearance: causes and circumstances*. Robins y Uhenbeck (eds).

DESCOLONIZACIÓN LINGÜÍSTICA EN LA REGIÓN ANDINA DE QULLASUYU ¹

Linguistic Decolonization in the Andean Region of Qullasuyu

Kana Kuno, Victor Hugo *

*Instituto de Investigaciones Lingüísticas y Postgrado (ILyP), Universidad Pública de El Alto,
ciudad de El Alto, Bolivia*

* Docente de la Carrera de Lingüística e Idiomas-UPEA.

Abstract

Research on our native languages is important. Therefore, this research wants readers to preserve our way of life. On this basis, the discussion is raised with, both spoken and written. We live in a country where most of people are speakers of native languages but we still keep on speaking a foreign language. How long we will do it? By using a foreign language the local and native custom and wisdom are unavoidably distorted. It's time to think about our first. Let us write, love and reflect on by using our languages. Lets us write, love and reflect on by using our languages. In fact, the context is this we are Aymaras, Quechuas, Chipayas , etc. As we get native roots we must these native languages to comunicate each other at any situation. Let us also write. If it would be done so, our peoples would reach the next level. Which is a meaningful fact. It is needed our wisdom, lifestyle, thinking, etc. should be written in our languages to make our ancient people stronger.

Keywords: Colonization, Decolonization, Linguistic decolonization, Indigenous languages and Identity.

Resumen

La investigación sobre nuestras lenguas originarias es muy importante. Por tanto, esta investigación está dirigida a los lectores para preservar nuestra forma de vida, sobre esta base, se pretende crear un debate, ya sea de manera escrita

¹ Es un trabajo para la concientización de la descolonización lingüística, que está escrito por esta ocasión en castellano.

u oral. En nuestro Estado como hablantes de las lenguas originarias seguimos usando una lengua extranjera, hasta cuándo utilizaremos esa lengua. Al usar ésta lengua distorsionamos nuestras sabidurías y costumbres. Ya es hora de usar nuestras lenguas, pensemos en nuestras lenguas, escribamos en nuestras lenguas, amémonos en nuestras lenguas, reflexionemos en nuestras lenguas, así actuemos usando nuestras lenguas. Es verdad, en este contexto andino somos aymaras, quechuas, chipayas, etc. En ese sentido, como pueblos originarios debemos comunicarnos en nuestras lenguas en distintos contextos sociales, también escribamos; si fuera así para los pueblos andinos sería un gran avance. Es más, nuestras sabidurías, formas de vida, filosofía, etc. deben estar escritas en nuestras lenguas. De esa manera construiremos nuestro pueblo milenario.

Palabras clave: Colonización, descolonización, descolonización lingüística, lenguas originarias e identidad.

Khushhacht'a

Walikiw jila kullakanaka, jiwasan arusat yatxatañax wakisikipuniwa. Ukatwa, aka mä qillqäw jumanakatak wakicht'ataski, ukjarux jumanakarakiy kuns qillqt'anipxam, jan ukjax arst'anipxam. Aka markanx taqinis yaqha jaqin arupatakraks arsusisktanxa, kunapachkamarakist uka ar arsuskañänisti. Uka ar arsusax jiwasan saräwisanks yatinakass mayjt'aytanwa, jan waliruw tukuytana. Mäpitay jiwasan arusat arsusxañäni, lup'isxañäni, qillqasxañäni, munasxañäni, amuyt'asxañäni, ukat juk'amp luräwinakans arusatay arsusxañäni. Niyas aka uraqinx taqinis aymarätanwa, yaqhipax qhichwapxanwa, mayninakax chipayapxanwa, ukjamäkasax arunakasatw kawkjans arsusxañasa, ukjamarak qillqasiñasa; ukjax aka khunu qullunkir markanakatakix wali askipunispapí. Yamakis jiwasan yatinakasas saräwinakasas lup'iwinakasas arunakasat qillqatañäpaxiwa. Ukjakiw jiwasan markanakas jach'ar tukuysna.

Wakisir arunaka: Colonización, descolonización, descolonización lingüística, lenguas originarias e identidad.

1. Introducción

La necesidad de comprender la situación sociolingüística en nuestro contexto, motiva a realizar el estudio de la descolonización lingüística en las regiones andinas del Estado Plurinacional de Bolivia. Esto conlleva considerar distintos aspectos sociolingüísticos de los

idiomas originarios, como aymara, quechua, chipaya, urus, etc., puesto que las lenguas constituyen el eje central de la identidad sociocultural.

Mediante la investigación de la descolonización lingüística en las regiones andinas del Estado Plurinacional de Bolivia, se pretende describir las características de las

lenguas originarias y genuinas de esta Madre Tierra, que sufrieron avasallamiento y glotocidio. Desde la época, mal denominada conquista y hasta el presente los idiomas originarios y oficiales del Estado Plurinacional siguen invadidos y sus hablantes siguen sufriendo la xenofobia, la humillación y la discriminación.

En la región andina, la sociedad junto a su lengua, principalmente junto a su pacha (Espacio y tiempo), no conviven separados de sus maneras de pensar, sentir, hacer, etc. En la situación sociolingüística andina, cuando la sociedad se interacciona con sus semejantes y con sus otras deidades, teje una serie de saberes y conocimientos, utilizando las lenguas originarias de este espacio geográfico.

En la actualidad, las naciones y las nacionalidades utilizan la lengua castellana en las diferentes actividades, como economía, político, cultural, social, entre otros. Esta lengua coloniza y deforma las lenguas originarias, sobre todo influye en su forma de pensar, sentir y actuar.

La inexistencia de estudios en relación con la descolonización lingüística, motiva a realizar una investigación de esta naturaleza. Con la cual, de alguna manera iniciamos la descolonización lingüística en nuestra Madre Tierra, donde convivimos con la gente, con la naturaleza, con las deidades, con *yapu-uywa*, entre otras.

En el uso de las lenguas nativas se observa una infinidad de los conocimientos y saberes, sobre todo los valores culturales, puesto que vivimos un proceso de desvalorización en nuestros usos y costumbres, hasta la *pacha* cambió. Al no hablar en nuestros idiomas originarios estamos implícitamente negando nuestra lengua.

Esto nos pone a cuestionarnos sobre la problemática en describir las particularidades sociolingüísticas que existen en nuestras comunidades lingüísticas. Con ese propósito, el trabajo se analiza de manera preliminar, los rasgos de descolonización lingüística que se presentan en nuestro contexto sociocultural, tomando en cuenta las lenguas nativas, como aymara, quechua, chipaya, urus, etc., del espacio geográfico andino.

Para ello, se opta por el enfoque etnográfico en su perspectiva metodológica descriptiva, que consisten en interpretar las distintas particularidades de la descolonización lingüística en nuestro contexto geográfico, donde surgen o se presentan los hechos entorno a las actitudes lingüísticas. Esto conlleva el uso de la técnica de observación y bibliográfica a través de la guía de observación de datos en la región andina de nuestra Marka.

2. Desarrollo

Hasta el momento nadie habla de la descolonización lingüística en la región andina, ni los lingüistas,

tampoco los historiadores, peor aún los sociólogos, pero a través de este artículo se quiere crear la discusión, puesto es menester en esta coyuntura.

En la discusión teórica se registra las categorías como descolonización lingüística, colonización lingüística, glotofagia, colonización, orientaciones teóricas sobre cómo descolonizarnos lingüísticamente en nuestras naciones originarias, y otros aspectos que conlleva la investigación.

Colonización

Según el DRAE, la colonización es la acción y efecto de colonizar o formar o establecer colonia en un país. Por tanto, la colonización se refiere dominar a una nación originaria. Por consiguiente, la lengua castellana es colonizadora junto a su pensamiento neoliberal. Esta lengua colonizante exterminó muchas lenguas originarias, que también sepultó los saberes y conocimientos propios de las naciones y nacionalidades. Aún, sigue sepultando muchas sabidurías genuinas.

Ahora bien, hablemos sobre el dominio y dominación en la colonización lingüística. Sánchez diferencia por fases, es decir, fase de dominio y fase de la dominación. "En la fase de dominio el mundo simbólico de una de las dos comunidades—la de los gobernantes—se convierte en universo único e implícito de referencia. La otra de las comunidades pierde su base

cultural específica y su lengua es adaptada como instrumento auxiliar de paráfrasis de la cultura de lengua dominante" (1984:340).

Como se percibe, es lo que ocurre en las lenguas originarias y auténticas de la región andina. Los gobernantes utilizan la lengua dominante y colonizadora, por otro lado las comunidades lingüísticas de las diferentes nacionalidades pierden sus usos y costumbres, que se denomina sabidurías y conocimientos genuinos de este espacio geológico.

La colonización lingüística está vigente en las instituciones más importantes de nuestro Estado Plurinacional de Qullasuyu. En las unidades educativas tanto privadas como públicas; las universidades, los institutos, en los cuarteles, en los colegios militares, en la formación policial, en las escuelas superiores de formación de maestros. Todo ello engloba la educación colonizadora y colonizante. Por otro lado, la lengua está en los medios de comunicación, tanto privadas y públicas. Asimismo, la lengua colonizante está en los discursos políticos como de las autoridades nacionales como de las autoridades locales.

¿Dónde se percibe la colonización lingüística hacia las lenguas originarias?

En la actualidad, se percibe una discriminación y colonización hacia las naciones originarias. Principalmente, existen actitudes

lingüísticas negativas de la lengua dominante hacia las lenguas andinas. Es decir, hay evaluación negativa hacia las lenguas nativas aymara, quechua, etc, enunciando que dichas lenguas no sirven para la tecnología, la ciencia, etc. Asimismo los hablantes de las lenguas nativas siguen sufriendo la humillación, la imposición, la colonización, entre otros. También se observa que en nuestras actividades cotidianas no se quiere reconocer como la lengua originaria de las naciones y nacionalidades. Además, en nuestro Estado Plurinacional de Bolivia, aunque mal o bien solamente se practica la lengua dominante y colonizante.

En primer lugar, en el proceso de enseñanza – aprendizaje¹ de nuestra educación boliviana se educa a los estudiantes, usando la lengua castellana. Además, en el área rural se educa a los hablantes de las lenguas originarias en la lengua castellana de manera impositiva, como siempre la letra entra con sangre. ¿Por qué? Porque la mayoría de los profesores de las unidades educativas no quieren reconocer ni saber las lenguas originarias. Ya que los profesores poseen el pensamiento colonial y hablan mal o bien la lengua castellana. Por esa razón, nuestro filósofo indica que “en un mundo de niños indios (aymaras, quechuas, tupi guaraníes) se alza el castellano” (Reynaga, 35:2006).

Por tanto, en la educación boliviana se educa a los educandos en la lengua colonizante. Entonces es un problema para las naciones y nacionalidades. En ese tenor, afirma Elkarte que “estos son los principales causantes: No emplear la lengua materna en la educación formal de los menores (la escuela). Los menos tienen dificultades para empezar a profundizar en su lengua (leer, escribir, etc.) y, en lugar de su lengua materna, aprenden la lengua dominante, con lo que última ocupa el lugar de la primera” (Elkarte, 26:2006).

La mayoría de la sociedad boliviana no piensa sobre la descolonización lingüística. Cuando hablamos en las conferencias, seminarios y en otros eventos académicos de descolonizarse lingüísticamente, la población del Estado Plurinacional de Bolivia tiende a ser oídos sordos. Tienen razón, porque la letra de la lengua dominante entró con sangre a nuestros abuelos y a nuestras abuelas.

Descolonización

Alavi (2011:57) sostiene que la “descolonización es una forma de separarse de la dominación y de la explotación. Es una forma de anular la dominación cuyo objetivo es un separarse de un sistema colonial vigente en nuestro medio desde el siglo XVI”. En la misma dirección, según Choque (2011:39), citado en Carrillo (2011:10), la descolonización “es un proceso político, ideológico y sociológico cuyos propósitos es dar

fin a una situación colonial de un territorio habitado por los pueblos y naciones sometidas a una serie de sumisiones y explotaciones". Pero también es lingüístico.

Descolonización lingüística

La descolonización lingüística implica dejar de comunicarnos en la lengua colonizante que es castellano. Luego, comunicarnos en todas las actividades sociales y culturales, sea en una institución privada como pública en las lenguas originarias, tanto de manera escrita como oral. Por tanto, la descolonización lingüística es un proceso lingüístico consistente en dejar de utilizar la lengua dominante en nuestra manera de pensar, actuar, sentir, etc. Cuando esa lengua llegó con la invasión. Además los idiomas originarios sufrieron el glotocido.

¿Cómo descolonizarse lingüísticamente?

Desde el punto de vista filosófico, nuestra realidad sociocultural lingüística es muy distinta a la occidental. Como indica Bautista:

"Ahora de lo que se trata es de ir más allá de ese fetichismo encubridor de la nacionalidad moderna, para descubrir lo encubierto y negado por ese tipo de conocimiento y racionalidad. Por ello, esta intencionalidad crítica empieza siendo epistemológica, es decir, empieza no sólo a dudar del contenido de las categorías fundamentales de la concepción del conocimiento moderno, sino que también empieza a resemantizarlas o

darles otro tipo de sentido o contenido, pero no desde la concepción de conocimiento o epistemología que ha producido la modernidad, sino desde la concepción de realidad y conocimiento presupuesto en la cosmovisión de nuestros pueblos negados sistemáticamente por la modernidad" (2012:145-146).

Siguiendo a esta concepción, nosotros pensemos en nuestras lenguas, escribamos en nuestras lenguas originarias. Es cierto que nosotros como pueblos originarios siempre hemos dudado de las categorías de los occidentales y de sus lenguas como castellano, inglés, portugués, etc. Estas lenguas siempre han poseído y poseen el pensamiento occidental y colonial que no están acordes a nuestras realidades sociales, culturales y lingüísticas. Si escribiéramos y filosofáramos en nuestras lenguas nativas la realidad sería otra, otra manera de pensar, sentir y actuar. Por tanto, empecemos a usar nuestras lenguas originarias, dando sentido a nuestra realidad sociolingüística.

Primeramente, tener una alta identidad sociocultural de nosotros mismos y poseer una conciencia de las lenguas originarias, de que sí son esenciales y tienen sentidos en nuestro contexto sociocultural y lingüístico.

"Se hace preciso y necesario buscar nuestra identidad, reconstruirla, indagando infatigablemente en la memoria colectiva de nuestros antecesores, primero en la familia y comunidad para luego ampliar el horizonte y reconocernos como pueblos: aymara, quechua, guaraní. El conocer y valorar las prácticas culturales y vivencias

de los/as abuelos/as, nos permite conocernos mejor y valorarnos más, y al mismo tiempo levantar nuestra autoestima, forjando y afirmando nuestra identidad, que nos permitiría estabilidad, seguridad y hasta satisfacción en nuestra existencia individual y colectiva” (Nina, 2012:61).

El proceso educativo debe efectuarse, usando lenguas originarias, como en las unidades educativas tanto privadas como públicas, en las universidades privadas y públicas, en los cuarteles, en los colegios militares, en la formación policial, en los institutos privados y públicos, en las escuelas superiores de formación de maestros. O sea tiene que tomar su terreno. Es decir, los maestros y las maestras, los facilitadores y las facilitadoras, los instructores y las instructoras deben de guiar los estudiantes en las lenguas originarias, dependiendo del contexto sociolingüístico.

Por otro lado, Marcapaillo enfatiza:

“Mä markatakixa, arux mä chuymjamawa, jan ukaxa, mä wila sirkjamawa. Arutuqiw saräwisanakax waqaychasi, ch’amanchataraki. Mä aruxa, waranq waranq maranakanw aski saräwinak mä sawurjam sawthapi. Ukatwa, yatiñatsa, iyawsäwitsa, saräwinakatsa, thakhi-nakamp juchachanakampitsa, uñanchanakatsa, kusist’äwinakatsa, pachats lup’iyarak yatiyaraki” (Marcapaillo, 485:2011).

En ese sentido, nosotros como naciones y nacionalidades milenarias de este contexto sociocultural actuaremos, usando nuestras

lenguas nativas, ya que nuestra lengua es el corazón de nuestra nacionalidad. Asimismo, tomemos la conciencia de socializar nuestros idiomas milenarios a las futuras generaciones. Como Elkarte indica que “los hablantes de origen deben decidir conscientemente cuál es la lengua que quieren transmitir a sus descendientes” (26:2006). Por tanto, como hablantes aymaras, quechuas, chiparas, urus decidamos conscientemente en transmitir nuestros idiomas con nuestro pensar, sentir, actuar, etc. a nuestras generaciones venideras.

Así los hablantes de las lenguas originarias tenemos que usar nuestras lenguas en todos los contextos sociales. Sea en la educación, comunicación, instituciones públicas y privadas, empresas públicas y privadas, etc.

3. Conclusiones

- La descolonización lingüística en la región andina tiene que empezar con la identidad sociocultural propia y con alta concientización, de que las lenguas originarias son importantes y tienen sentido en nuestra vivencia. Además, la descolonización lingüística significa valorizar nuestros saberes y conocimientos.
- Primeramente, la descolonización empieza en el hogar, con la conciencia de nuestros padres y madres, porque las

lenguas originarias contienen la sabiduría de nuestros abuelos. Estos conocimientos tienen sentido en la lengua original.

- Posteriormente, el proceso educativo debe efectuarse, usando lenguas originarias, como en las unidades educativas tanto privadas como públicas, en las universidades privadas y públicas, en los cuarteles, en los colegios militares, en la formación policial, en los institutos privados y públicos, en las escuelas superiores de formación de maestros. O sea tiene que tomar su terreno. Es decir, los maestros y las maestras, los facilitadores y las facilitadoras, los instructores y las instructoras deben de guiar los estudiantes en las lenguas originarias, dependiendo del contexto sociolingüístico. Basta de la colonización lingüística.
- Jallállakipanay Tawantinsuyun arunakapa. Mäpit jiwasan arusat arsusxañäni, kunapach-kamarakis yaqha jan wali ar arsuskañanisti. Jiwasan arusakiw wali suma yatiñäni, jiwasan arusjamax janiw kawkins utjkiti. Ukjamax qhichwanakax qhichwat arsusxañäni, aymaranakax ay-mata, chipayanakax chipata, warayunkax warayuka, ukjam taqinis arsusxapxañäni.

4. Referencias bibliográficas

- Alavi, Zacarías** (2011). "La lengua aymara en el siglo XXI. Presente, pasado y futuro de la lengua aymara". En Miriam Cayetano, *Memorias de 1er Congreso de lingüística e idiomas en el marco de la intra e interculturalidad del Estado Plurinacional de Bolivia*. El Alto: Instituto de Investigaciones Lingüísticas y Postgrado, UPEA.
- Bautista, Juan José** (2012). *Hacia la descolonización de la ciencia social latinoamericana*. La Paz - Bolivia: Rincón Ediciones.
- Carrillo, Javier** (2012). "Conceptos para entender el proceso de descolonización". En Yati Amaw'a "Conocimientos y saber de los sabios" Revista Ciencia y Tecnología N° 1/2012. Instituto de Investigaciones Sociales "Pablo Zárate Willka" (IIS "PZW"). Carrera Sociología-UPEA.
- Elkartea, Garabide** (2006). *La experiencia vasca. Claves para recuperación lingüística e identitaria*. Garabide. Gipuzkoa.
- Marcapaillo, Claudio** (2011). "Arsusi-ñasapuniwa (Siempre debemos hablar)". En *Reunión Anual de Etnología, aportes a las ciencias sociales* (2011), Tomo I. La Paz: MUSEF, 2011.
- Nina, Filomena** (2012). "Historia oral (Forjando y definiendo identidades)". En *Historia oral* (2012). Boletín del taller de historia oral andina N° 2. Editorial Aruwiwiri. Chuqi Yapu - Qulla Suyu (La Paz - Bolivia).
- Reynaga, Fausto** (2010). *Revolución india*. La Paz-Bolivia.
- Reynaga, Fausto** (2006). *Tesis india*. La Paz-Bolivia.
- Sánchez, José María** (1984). *La nueva sociolingüística y la ecología de las lenguas*. Londres.

EL LÉXICO AYMARA EN EL TEJIDO DEL AGUAYO EN IQUILLUYO PROVINCIA LOAYZA DEL DEPARTAMENTO DE LA PAZ

The Aymara Lexico on Aguayo Fabric in Iquilluyo, Loayza Province of La Paz

Lima Mamani, Jose Luis*

Lima Mamani, María Lola*

*Instituto de Investigaciones Lingüísticas y Postgrado (ILyP), Universidad Pública de El Alto,
ciudad de El Alto, Bolivia*

* Estudiante de la Carrera de lingüística e Idiomas de la Universidad Pública de El Alto, Investigador en el área de lingüística andina. jolu.18-c@hotmail.com
<http://joseluislamaaymarthakhi.blogspot.com>

* Estudiante de la Carrera de lingüística e Idiomas de la Universidad Pública de El Alto.

Abstract

The Aguayo fabric was carried out in different places and many researchers focused their attention on this activity; but the linguistic aspect was put aside. The Aguayo of Iquilluyo has many functions and acquires a symbolic value in particular activities. The preparation of wool, the arming of the warp, the procedure, the nomination of tools, the sticks, the balls of wool, the iconographies, the finish of the fabric, the colors are related to aspects of Aymara lexical usage. Those weavers speak at working on a new Aguayo at the rudimentary loom. Making fabrics is considered art because it shows up culture and thoughts of people through colors and iconography. However, a real problem is rising; modernity and technology are taking the place of local knowledge and obviously the lexicon. In order to identify and describe fabrics lexicon from Iquilluyo, Loayza province the linguistic aspect of it will be reserved. Then, this work assists the recovery, awareness and fabric lexicon called Aguayo.

Keywords : Aymara lexical, Loom, Aguayo, Iconography.

Resumen

El tejido del aguayo se desarrolló en diferentes lugares y muchos investigadores centraron su atención en esta actividad; pero abarcaron muy poco el aspecto lingüístico. El aguayo de Iquilluyo como en otras regiones cumple muchas funciones y adquiere un valor simbólico en actividades particulares. La preparación de la lana, el armado de la urdimbre, el procedimiento,

la nominación de herramientas, palos, ovillos de lana, iconografías, la conclusión del tejido, colores y otros aspectos involucran el uso de léxico aymara, el cual usan las tejedoras, cuando estas tejen el aguayo en el telar rudimentario. La actividad del tejido se considera un arte porque refleja la cultura y el pensamiento de la persona especialmente en el color y la iconografía del aguayo. Sin embargo, uno de los problemas actuales es que la modernidad con la tecnología está sustituyendo los saberes locales y por ende el uso del léxico. Con el propósito de identificar y describir el léxico en el tejido del aguayo se rescatará el aspecto lingüístico de esta actividad, desde la comunidad de Iquilluyo provincia Loayza. Este trabajo coadyuva en la valorización, concientización y el rescate del léxico del tejido del aguayo.

Juk'acha

Awayux kunayman chaqanakanw sawutätana, ukatw walja yatxatirinakax uka luräwirux yatiñatak p'iqxatapxatäna. Ukampirus, jupanakax janiw arutuqitx yatxatawaykapxatänati. *Iquilluyo* markanxa, awayux yaqha markanakanjamarakiw walja lurañanak phuqhi; ukhamarak mä chimpjamaw luräwinakanx uñsti. Ch'ankhanak wakichäwins, sawu tilatans, sawuñ qalltans, sawuñ tukuyans, sawuñ yänak sutichans, lawanak sutichans, muruq' ch'ankhanakans, saltanakans, saminakns ukat yaqhanakampinakans kunayman aymar arunakaw apnaqata. Uka arunakx sawurinakaw away sawuñtuqin arsupxi. Away sawüwix mä "arte" luräwjamaw uñjata; kunatix mä markan saräwip ukhamarak jaqinakan lup'iwipw uñachayi. Ukanakax away saltanakan ukhamark saminakanw jamuqata. Maysatuqitxa, *Iquilluyo* markan jan walt'awipax "Modernidad" sartawa. Ukax "tecnología" tuqiw sawuñ yatinak ukhmarak aymar arunak t'unjaski. Away sawüwin aymar arunak qhanañchañkunkimp qhanstayañkunkimp sarantkasax arutuqw kunkanchayañäni. Aka yatxatawix khaysa *Provincia Loayza Iquilluyo* markatw yatintañäni. Aka yatxatäwix away sawuñtuqit yatxatañataki, p'arxtañataki ukhamarak aymar arunak uñachayañatakiw yanapt'i.

Wakisir arunaka: Léxico aymara, sawu, awayu, salta.

1. Introducción

La actividad del tejido de aguayo ha sido desarrollada por investigadores desde muchos puntos de vista y en distintas regiones. El ámbito lingüístico como el uso del léxico en esta actividad no ha sido contemplado en su totalidad. Incluso,

en los diccionarios publicados contemplan en menor cantidad léxico de este ámbito. Por esa razón desarrollaremos este trabajo desde el punto de vista lingüístico.

El aguayo de Iquilluyo realizado en el telar rudimentario, horizontal y oblicuo, son el medio para desarrollar

esta actividad. Sin embargo, se observa que el léxico aymara usado en el proceso del tejido del aguayo entra en menor frecuencia de uso porque la modernidad en muchos casos sustituye el léxico de los saberes locales en cuanto a esta actividad se refiere, también. Con la implementación de máquinas sofisticadas se olvida el proceso manual y por ende el léxico.

La facilidad de adquisición y el precio económico que éste presenta ha hecho que muchas mujeres jóvenes prefieran comprar aguayos ya tejidos y no así tejerlos. Por este hecho, mucho léxico aymara ya no es usado por la población joven. En la mayoría de los casos solamente las mujeres adultas aún poseen esa capacidad de tejer aguayos y usan el léxico aymara para nombrar acciones, materiales y herramientas en las diferentes etapas que comprende esta actividad.

Ahora bien, para establecer el léxico usado en la región mencionada nos formulamos la siguiente pregunta: ¿Cuáles será el léxico aymara usado en el tejido del aguayo en Iquilluyo provincia Loayza del departamento de La Paz? Para lograr la temática planteada determinamos los siguientes objetivos.

- Identificar el léxico aymara usado en el tejido del aguayo en Iquilluyo provincia Loayza del departamento de La Paz.
- Clasificar el léxico aymara usado en el tejido del aguayo en diferentes campos semánticos.

- Describir el léxico aymara usado en el proceso del tejido del aguayo en Iquilluyo provincia Loayza.

Ahora bien, con los objetivos planteados abordamos este estudio desde el enfoque lingüístico.

2. Desarrollo

Situación sociocultural de Iquilluyo

La comunidad de Iquilluyo está situada en la tercera sección Yaco¹, provincia Loayza a 2760 m.s.n.m. Como todo pueblo aymara tiene tradiciones, costumbres, ritos y otros aspectos culturales. Deriva del nombre toponímico de "Ikiñ uyu"² 'canchón de dormir', establecida desde la época patronal. Esa región era considerada para los canchones o corrales donde dormían las ovejas y llamas de los patrones. Por lo cual una de las características de esa región es la producción de tejidos, puesto que la crianza de ganado ovino y de llamas proporciona la materia prima. Las actividades como: bailar la "Moseñada"³, transportar productos, llevar a sus hijos en la espalda y otros aspectos establecen la producción del tejido

del aguayo y definen los diferentes usos de este textil. Esta actividad es realizada exclusivamente por las mujeres, los hombres no participan, excepto por algunos que tejen bayetas en el telar vertical. Hablan el Aymara y castellano de los cuales la lengua castellana se usa solamente en las aulas y actos conmemorativos, en cambio el aymara se usa en la mayoría de las actividades.

Antecedentes

La actividad textil como parte de toda cultura ha sido desarrollada casi en todos los lugares de la región andina. Pero, el tiempo específico de cuándo se empezó a utilizar el telar para procesar tejidos no está claro. Cronistas y antropólogos reconocidos han aportado con sus investigaciones acerca de esta actividad y sus implicaciones en el tiempo. La principal fuente sobre los tejidos en la zona andina de América latina es el manuscrito de Guaman Poma de Ayala (1615) recopilado por Posnasky (1987) remontándose a la era incaica donde explica la conquista de los pueblos y la función de las mujeres en el telar, a su vez, clasifica en diferentes oficios por edades. Bertonio (1612) aportó en mucho a la lengua aymara en su diccionario porque menciona términos de la actividad textil que luego fue recopilado por Gisbert (2006). Otra de las fuentes consultadas más recientes es Genoveva Loza en Fortun (1961: 83), quien aborda temas específicos hacia los tejidos andinos y hace

postulados del léxico aymara del aguayo y otros textiles enfocándose más a los aspectos procedimentales y la elaboración de materiales.

En los últimos años el arte textil también ha sido interés de otros autores como por ejemplo: Arnold, D. y Yapita J. (1991:377-397) enfatizan en la región de *Qaqachaka*, en el departamento de Oruro, aspectos biológicos sobre la reencarnación del ser en los tejidos especialmente en el aguayo donde el tejido cobra vida en su manera de elaboración. Asimismo, en (2007:49-77), los autores establecen una comparación de la chacra textil con la agricultura en la región de Chuquiñapi provincia Omasuyos del departamento de La Paz. Es decir, un equivalente de sentido entre el hombre con la agricultura y la mujer con el tejido. Sin embargo, también involucran léxico aymara en el procedimiento en ambas actividades.

Por otro lado, MUSEF (1993) y Gisbert y otros (2006:48-49) plantean la clasificación tipológica de telares para la elaboración de tejidos. También Solanilla (2009:84-91) aborda sobre las tejedoras precolombinas y su procesos de elaboración, subrayando la función y la tipología de telares. Gisbert T. y otros (2009:5) establecen una clasificación de tejidos por su forma y estilo en ocho grupos también la clasificación de las iconografías textiles en su evolución diacrónica. Del mismo modo, Ajacopa (2008: 555-560)⁴ postula

léxico textil lingüístico en contraste con el quechua en el proceso textil. Asimismo, Careceda (2010:180-196) presenta un estudio específico en la región aymara de Chile (Isluga) presentando una nominación de léxicos textiles desde una visión semiótica sobre los talegos y sus características. Además, Villaroel (2010: 181-189) presenta una descripción de los tejidos a partir de las iconografías como un indicador para el proceso de conocimiento climatológico reflejado en la región de Omasuyos. Finalmente, Castillo (2009) presenta una descripción del aguayo paceño sobre sus diferentes funciones así como su representación simbólica. Estos y muchos otros autores han direccionado su interés de investigación sobre la actividad textil desde diferentes enfoques. Lo más rescatable de estos trabajos es que han establecido algo del léxico aymara en el proceso de sus investigaciones.

3. Consideraciones teóricas

Para incursionar en la recopilación del léxico aymara se considerará algunos conceptos referentes a la elaboración del aguayo. En este aspecto estableceremos criterios teóricos sobre el telar y sus implicaciones. Por otro lado, también conceptualizaremos el aguayo que es nuestro objeto de estudio.

El telar

Es el instrumento textil con el que trabajan las tejedoras que

generalmente consta de dos barras superior e inferior que sujetan la urdimbre (Solanilla, V. 2009: 84-91). Y actualmente, podemos ver muchas variedades de telares como: verticales, de cintura, oblicuas, horizontales y de pie. Estos tres últimos usados para la elaboración del aguayo. No vamos a referirnos a su historia de cada tipología encontrada, sino a la descripción de alguna de sus características que guiará el trabajo. A continuación, citaremos algunos conceptos sobre la clasificación tipológica del telar. (BCB-MUSEF 1993, Solanilla 2009:88 y Gisbert y otros 2006: 49)

Telar vertical; tiene las barras fijada a dos palos plantados verticalmente en el suelo y sus hilos que se mantienen estirados por el peso de una piedra que cuelga en el extremo del telar. Estos telares están destinados a tejer tapices, alfombras, telas grandes y otros.

Telar horizontal, telar rudimentario particular de los Andes en la realización de tejidos. Está formado por dos listones paralelos uno superior y otro inferior que son sujetados con cuatro estacas casi al nivel del suelo.

Telar oblicuo, una modificación de la horizontal que está apoyado a la pared por dos palos perpendiculares llamadas "aykata"⁵ que facilita la comodidad de la tejedora.

Telar de cintura, una modificación del oblicuo cuya parte superior es apoyado en algún árbol o similares a ella y la parte inferior ajustado a la cintura de la tejedora, quien controla la urdimbre con el movimiento del torso.

Telar de pie, destinado a la realización de pequeños y delgados telares como en el bordeado de tejidos y "T'isnu"⁶ para sujetar las polleras.

En estos tipos de telares, los tejidos se han desarrollado como una actividad humana que refleja muchas características del hombre en la zona andina. La capacidad artística del tejido, más que todo de las mujeres, ha marcado la identidad cultural de un pueblo realizado generalmente en el telar horizontal.

El aguayo

Enfatizando nuestro objeto de estudio es preciso establecer criterios conceptuales sobre el aguayo y sus funciones. El aguayo es "...un tejido rectangular multicolor que hoy en día es realizado, por lo general, de lana de oveja. Sirve para cargar los niños u objetos a la espalda..." (Sagárnaga, 2003:71)⁷

También es definido como:

"...la manta que sirve para cargar

al niño en las espaldas, tiene dimensiones algo mayores a la lliclla y también está formada por dos piezas. El típico aguayo aymara, sobre todo en la zona de La Paz, es listado con varios grupos de listas de colores alternando con estrechos sectores de pampa. Tienen decoración restringida y es usual en ellos la decoración de letras. Muchas veces son prendas tejidas por la mujer para el matrimonio y llevan los nombres de los contrayentes. (Gisbert, T. 2006: 68 en Castillo Luz, 2009)

El aguayo, como parte de la vida social de las mujeres de pollera, en Iquilluyo, involucra muchos contextos de uso, como la actividad comercial, transporte de alimentos, transporte de primogénitos, estética artesanal, uso ceremonial (religioso y autoridad principal), celebraciones de fiestas socioculturales y otros. Todos estos usos consolidan el uso e importancia del aguayo.

Ahora bien, retomando la actividad textil se hace referencia a la clasificación de Gisbert (2006:5-6) que los tejidos se clasifican en ocho grupos por su estilo: Charazani, Aymara, Oruro, Charcas, Zona Central, Influencia Inca, Tarabuco, Potosí. Como el segundo grupo el tejido aymara comprende la parte de Perú y Bolivia. Pero, habrá que identificar su repercusión y su influencia hacia su entorno y las características que se atribuye a otras regiones. Sin embargo, lo que se considerará en este caso es el grupo textil Aymara y Orureño

(Gisbert, 2007:5) para determinar los léxicos de los tejidos, enfocando más desde el aspecto lingüístico y no tanto desde lo cultural o artístico. Se considera este grupo textil aymara porque el lugar de estudio se ubica en la región del segundo grupo y, asimismo, tiene una gran influencia de la región de Oruro por sus características limítrofes.

Iconografía textil

Otro de los aspectos que merece ser contemplado es la iconografía textil. Pero, para eso es necesario definir su concepto. La iconografía es la representación de imágenes y figuras especialmente el sentir y el pensar de cada pueblo o cultura. Este muestra diferentes diseños de acuerdo a la particularidad de la región. Por esa variedad se han identificado varios elementos en el tiempo como elementos: Preincaicas, incaicas, virreinales, republicanos o neoclásicos, contemporáneos y letras (Gisbert Teresa.2007:10)⁸. Esta clasificación de la iconografía involucra léxicos aymaras en su nominación enfatizado desde el ámbito lingüístico que aparecen en Iquilluyo.

Léxico

Considerando la definición de léxico como el conjunto de palabras de una lengua. (Martínez, 1995:224) o un conjunto de significantes verbales y

de signo. (Haensch y otros, 1982: 91). También definida como el conjunto de unidades que conforman la lengua de una comunidad, de una actividad, de un hablante, etc. (Dubois y otros, 1998:389). Para considerar estas definiciones en el léxico aymara tomaremos en cuenta los trabajos de Bertonio, en Gisbert (2006), Ajacopa (2006:81-90), Bertonio (1612), De Lucca (1992) y Layme (2004). Estos últimos nos ayudarán a corroborar la situación de los léxicos textiles la región de Iquilluyo provincia Loayza por lo que la marca diatópica se considera exclusiva de esa región. Sin embargo, los aspectos de la macro y micro estructura se considera para determinar las entradas léxicas que citaremos más adelante. Asimismo, vamos a considerar las unidades fraseológicas que tienen dos componentes de palabras formando locuciones y frases (Callisaya, 2008:386). Por otro lado, para las marcas gramaticales que indican la categoría gramatical (Porto, 2002: 252) haremos referencia al estudio realizado en el idioma aymara por Marcapaillo (2008:53-74).

Sin embargo, el léxico definido como una lista o conjunto de palabras de un idioma o una región específica. Estableceremos su clasificación en diferentes campos de uso y acción. Porque el campo "*...son las realidades lingüísticas vivas, situadas entre las palabras individuales y el conjunto del vocabulario, que, en cuanto totalidades parciales, tienen como característica común con la palabra el articularse y, con el*

vocabulario, el organizarse. El grado jerárquico es indiferente" (Geckeler, 1976: 123 en Martínez, 2003:105). Área de significación recubierta por una palabra o un grupo de palabras constituida en campo de léxicos de una palabra o léxico de un grupo de términos (Dubois y otros, 1998:391). A partir de esta idea vamos a establecer los léxicos en diferentes campos.

4. Metodología

La metodología planteada para esta investigación se enmarca en la investigación cualitativa. Esta metodología es la vía para proceder ordenadamente la práctica cognoscitiva desde su contexto natural y real para interpretar sus significados, como plantea Rodríguez et. al (1996), en Marcapaillo (2008: 30) *"Los investigadores cualitativos estudian la realidad en su contexto natural, tal como sucede, intentando sacar sentido de, o interpretar, los fenómenos de acuerdo con los significados que tienen las personas implicadas"*

Por otro lado, utilizamos el método descriptivo que *"tiene como objetivos describir y analizar sistemáticamente "lo que existe" con respecto a las variaciones o a las condiciones de una situación"* (Ávila 1997:43). Con el uso de este método se obtiene información acerca de las características y comportamiento actual de fenómenos hechos o sujetos. Los estudios descriptivos buscan especificar las propiedades,

las características y los perfiles de personas, grupos, comunidades, procesos, objetos o cualquier otro fenómeno..." (Hernández, 2010: 80). En un estudio descriptivo se enmarca por las realidades de los hechos y carácter documental de la información que puede obtenerse del objeto de estudio.

Los estudios descriptivos se centran en recolectar datos que muestren un evento, una comunidad, un fenómeno, un hecho, contexto o situación que ocurre[...] describir es recolectar datos, es describir lo que se investiga. (Koria, 2007: 85-86).

Por otro lado, las técnicas utilizadas para la recolección de datos de esta investigación es la entrevista de tipo no estructurada en el cual la persona que entrevista solicita información a otra persona de manera libre y espontánea (Münch, 2007: 62) para inferir la realidad de manera espontánea y entender los propósitos planteados como señala (Koria, 2007:109)

5. Análisis e interpretación

En este apartado presentamos el análisis e inventariado de léxicos aymaras en la región de Iquilluyo provincia Loayza del departamento de La Paz. Considerando que la nominación en otras regiones puede ser distinta, los postulados que se presentan enfocan a la región de Provincia Loayza tercera sección Yaco. Para eso, presentamos el léxico aymara en diferentes campos.

Y se hace énfasis solamente a la tipología horizontal, oblicua y de pie que generalmente es usada para la producción del aguayo. Por tanto, lo que se presenta a continuación es una elaboración a partir de un previo análisis y estudio realizado de los postulados léxicos en las investigaciones.

Léxico en la nominación de herramientas adicionales

En este aspecto consideramos la nominación de herramientas adicionales y generalmente primordiales con los que la tejedora puede hacer posible la realización del aguayo. Estas herramientas son usadas en todo el proceso de elaboración. Es decir, en las actividades de inicio, procedimiento y conclusión en los momentos necesarios requeridos por la tejedora.

Ch'akura s. Herramienta de madera o metal puntiaguda en forma de estaca. Sirve para sujetar la urdimbre, dos estacas para telares oblicuos y cuatro estacas para telares horizontales asegurando con la sogá la urdimbre.

Qapu s. Herramienta de hilado de lanas de oveja, llama y otros para diferentes fines, en la preparación de hilos de diferente grosor y consistencia para la elaboración del aguayo.

Wich'uña s. Herramienta textil de hueso fabricada de la canilla de llama, tipo cortapapel que

sirve para ajustar la trama de la urdimbre.

Wiskha s. Cuerda de tres, cuatro o seis hebras gruesas trenzadas de la lana de llama, generalmente de dos colores.

Yawri s. Herramienta pequeña puntiaguda metálica con un ojo en el otro extremo por donde se inserta la hebra de lana, sirve para el acabado final del aguayo u otros tejidos. Generalmente usado en la parte final de la unión de las dos partes del aguayo.

Léxico en la nominación de los palos del telar

El telar ordinario de las tejedoras ya sea en forma diagonal u horizontal involucra gran cantidad de palos de diferente medida y tamaño, cada uno de ellas con una función específica.

Alay apjas lawa loc. nom. Palo superior donde está sujeta la urdimbre.

Aykat lawa loc. nom. Palo grande y calado en forma de peldaños que sirve para sujetar y medir la urdimbre. También como apoyo perpendicular para la comodidad de la tejedora.

Chillpa lawa loc. nom. Palo grueso que sirve para enrollar la urdimbre tejida o para enrollar el telar recién urdido.

Illaw lawa loc. nom. Madera delgada

y liviana donde irá ensortijado la *illaw ch'ankha*.

Manqha apjas lawa *loc. nom.* Palo inferior donde está sujeta la urdimbre por donde se inicia el proceso de tejido del aguayo.

Purur lawa *loc. nom.* Palo grueso en forma tubular que sirve para crear y separar la calada de la urdimbre.

Qipa lawa *loc. nom.* Palo delgado redondo o plano que sirve de lanzadera de la *qipa*.

Wich'uñ lawa *loc. nom.* Palo mediano y puntiagudo, sirve para abrir la calada de la urdimbre por donde se saca el hilo de la trama. También usada como soporte para ajustar la trama con la *wich'uña*.

Léxico en la nominación de ovillos de lana

Una variedad de ovillos de lana son usados para el tejido del aguayo. Estos son de diferentes formas, consistencia, material y color para un uso específico. Esta cualidad del uso de hilos hace que el telar sea todo un arte. Para determinar lo mencionado estableceremos los tipos de hilos usados para el tejido del aguayo en Iquilluyo Provincia Loayza.

Ch'ukurkat ch'ankha *loc. nom.* Hebra gruesa de dos colores que se coloca al inicio y final de la urdimbre ensortijada en la *ch'ukurkat lawa*.

Illaw ch'ankha *loc. nom.* Hilo fuerte y delgado que va ensortijada en la *illaw lawa*. Usada para conservar y separar la calada de la urdimbre por donde se acomoda la *qipa ch'ankha* formando una trama.

Muruq' ch'ankha *loc. nom.* Ovillo de lana preparado para la urdimbre del aguayo y otros tejidos generalmente para la preparación del telar después de torcerlo en la rueca.

Pulu ch'ankha *loc. nom.* Hilo grueso de dos colores preparado del vellón de llama y oveja usada en el principio u orilla del tejido que se sujeta con la *ch'ukurkat ch'ankha*.

Qipa ch'ankha *loc. nom.* Hebra delgada de dos colores que pasa por medio de la calada de la urdimbre que forma una trama. Generalmente preparada de dos colores del vellón de la llama y oveja para que sea fuerte y consistente.

Q'uyu ch'ankha *loc. nom.* Conjunto de ovillos de lana que forman un matiz de color degradante destinado para el aguayo.

Léxico en la preparación de la lana

Como todo proceso de arte la preparación de materiales para el aguayo consiste en varios procedimientos. Éstos hechos coadyuvan a agilizar la conclusión del tejido, porque del tipo de preparación

depende el resultado del aguayo. Las tejedoras realizan varias actividades y por ende cada acción tiene una nominación de léxico aymara que citaremos a continuación.

Ch'uqirata *adj.* De color bajo poco teñida y poco uniforme.

Kichu *s.* Especie de madeja de lana en menor proporción que se realiza en los cuatro dedos de la mano, generalmente para guardar la lana hilada o para medir el avance de hilado en personas que recién aprenden a hilar.

Khiwsuña *v. tr.* Enrollar la lana hilada en ovillos después de hilar o torcer.

K'anthiña *v. tr.* Torcer dos hebras teñidas en la rueca para que la lana sea fuerte.

Juñi *s.* Madeja de lana hilada de dos hebras para su respectivo lavado o teñido.

Juñiraña *v. tr.* Formar las madejas a partir de los ovillos de lana hilada.

Partaña *v. tr.* Unir hilos de dos hebras para preparar ovillos para luego torcer en la rueca.

Phicchhuraña *v. tr.* Quitar el vellón enredado de color opaco que generalmente aparece en las puntas de la lana por las inclemencias del tiempo.

Qapuña *v. tr.* Hilar la lana de llama, oveja y otros en la rueca.

Qapu jaya *loc. nom.* Lana hilada y enrollada en forma de cono que se saca de la rueca.

T'amachaña *v. tr.* Fermentar o guardar la lana teñida en el envase del tinte con un tiempo determinado para que la lana tenga consistencia en el color.

T'axsuña *v. tr.* Limpiar la lana hilada en el agua después de preparar en madejas para su respectivo teñido.

T'isaña *v. tr.* 1. Escarmenar la lana trasquilada para dar uniformidad separándolo de la lana enredada. 2. Separar la lana de la suciedad generalmente guano o tierra en el momento de dar uniformidad al vellón.

T'awra phicchu *loc. nom.* La punta de la lana de cuero enredada por la suciedad, la lluvia y otros elementos que hacen que se formen como bolas de lana difícil de carmenar.

Tiñiña *v. tr. (del teñido)* Colorear la lana hilada después de lavarla.

Thijrakipaña *v. tr.* Voltear la madeja de lana en el momento del teñido con la ayuda de un palo para que sea teñido con uniformidad.

Yawiña *v. tr.* Trasquilar la lana de la oveja, camélidos y otros para el hilado de hebras de la urdimbre.

Léxico en la preparación de la urdimbre

El proceso del tejido del aguayo contiene varias etapas de procedimiento de los cuales la preparación de la urdimbre del telar merece mayor atención porque en esta etapa se condiciona la calidad espiritual de la tejedora. Por otro lado, el inicio del tejido es la etapa principal para saber cómo acabará el tejido.

Chillptaña v. tr. Sujetar la hebra en el palo inferior de la urdimbre acomodando por debajo de una de las hebras de la urdimbre.

Ch'ankha jaquña loc. verbal. Lanzar los ovillos de lana en forma de ocho para formar la calada de la urdimbre y armar la urdimbre.

Ch'ukurkataña v. tr. Ensartar la hebra gruesa al palo de inicio y a la hembra de la primera trama los cuales sirven para iniciar el tejido.

Irsuña v. tr. Sacar los ovillos de lana para su respectiva sujeción en el momento de realizar el urdido.

Illawaña v. tr. Formar la lana delgada en la urdimbre que se pasa de hebra en hebra ensartando a la illaw lawa.

Pulu thunkata loc. nom. Hebra gruesa del inicio golpeada y ajustada por las primeras tramas del tejido.

Qalanchaña v. tr. Golpear con piedra macho sobre los ovillos de lana para que los hilos alcancen y sobren de la urdimbre. Ej.: *Ch'ankha mama, janiw tukusitatati. Aka qaljamaw wiñayatakis jan tukuskir jilt'itāta.*

Qipsuña v. tr. Sacar la hebra por medio de la calada de la urdimbre para formar una trama.

Q'uyt'aña v. tr. Matizar técnicamente los colores en franjas pequeñas que se anteponen y posponen a la iconografía o pampa del aguayo.

Tilantaña v. tr. Introducir hebras en el telar para aumentar la cantidad de hebras.

Léxico en el procedimiento del tejido en el telar

Esta etapa del tejido involucra gran cantidad de acciones y procedimientos según la técnica y los conocimientos de la tejedora. Asimismo Esta etapa muestra la calidad de arte textil. Además refleja el pensamiento y conocimiento de las mujeres que elaboran el aguayo porque en ella plasman sus inquietudes expresándolos en las iconografías y los colores usados en el aguayo.

Ayarata s. Hebra suelta de la urdimbre que por error sobresalen en la trama.

Léxico en la preparación de la urdimbre

El proceso del tejido del aguayo contiene varias etapas de procedimiento de los cuales la preparación de la urdimbre del telar merece mayor atención porque en esta etapa se condiciona la calidad espiritual de la tejedora. Por otro lado, el inicio del tejido es la etapa principal para saber cómo acabará el tejido.

Chillptaña v. tr. Sujetar la hebra en el palo inferior de la urdimbre acomodando por debajo de una de las hebras de la urdimbre.

Ch'ankha jaquña loc. verbal. Lanzar los ovillos de lana en forma de ocho para formar la calada de la urdimbre y armar la urdimbre.

Ch'ukurkataña v. tr. Ensartar la hebra gruesa al palo de inicio y a la hembra de la primera trama los cuales sirven para iniciar el tejido.

Irsuña v. tr. Sacar los ovillos de lana para su respectiva sujeción en el momento de realizar el urdido.

Illawaña v. tr. Formar la lana delgada en la urdimbre que se pasa de hebra en hebra ensartando a la illaw lawa.

Pulu thawkata loc. nom. Hebra gruesa del inicio golpeada y ajustada por las primeras tramas del tejido.

Qalanchaña v. tr. Golpear con piedra macho sobre los ovillos de lana para que los hilos alcancen y sobren de la urdimbre. Ej.: Ch'ankha mama, janiw tukusitatati. Aka qaljamaw wiñayatakis jan tukuskir jilt'itāta.

Qipsuña v. tr. Sacar la hebra por medio de la calada de la urdimbre para formar una trama.

Q'uyt'aña v. tr. Matizar técnicamente los colores en franjas pequeñas que se anteponen y posponen a la iconografía o pampa del aguayo.

Tilantaña v. tr. Introducir hebras en el telar para aumentar la cantidad de hebras.

Léxico en el procedimiento del tejido en el telar

Esta etapa del tejido involucra gran cantidad de acciones y procedimientos según la técnica y los conocimientos de la tejedora. Asimismo Esta etapa muestra la calidad de arte textil. Además refleja el pensamiento y conocimiento de las mujeres que elaboran el aguayo porque en ella plasman sus inquietudes expresándolos en las iconografías y los colores usados en el aguayo.

Ayarata s. Hebra suelta de la urdimbre que por error sobresalen en la trama.

Chhaxchha s. Hebra colgante que aparece al iniciar el tejido, después de haber sujetado en la preparación de la urdimbre.

Illawa s. Conjunto de hilos envueltos en el palo de la *Illawa* que separa en calada las hebras de la urdimbre.

Listaq s. Franjas pequeñas generalmente de colores matizados que se ubican antes y después de las iconografías o de las pampas.

Pallsuña v. tr. Escoger las hebras para formar la iconografía.

Tharsuña v. tr. Rasgar con la punta de la *wich'uña* a la urdimbre antes y después de ajustar la trama para que tenga uniformidad el tejido.

T'aja s. Cruce de los hilos que forman la calada de la urdimbre en la cual se pone el hilo de la trama. Generalmente ocasionado por el mal torcido de la lana.

Waych'kataña v. tr. Ajustar la trama con la *wich'uña*.

Léxico en la conclusión del tejido

Esta etapa del tejido condiciona la calidad del aguayo acabado porque en este proceso se ajusta la presentación final del textil.

Awayu s. Tejido cuadrangular y multicolor de dos partes que sirve diferentes actividades con mayor énfasis para las mujeres.

Ch'ankha awayu loc. nom. Aguayo de lana de oveja que es hilada en la rueca, es propio de la actividad textil que realizan las mujeres en el telar.

Lana awayu loc. nom. Aguayo de lana tejida en base a lana comprada en madejas.

Ilu awayu loc. nom. (de hilo) Aguayo tejido en las máquinas industriales. Este tipo de aguayo es usado actualmente por la mayoría de las personas.

Chichilla s. Especie de telar de pie que sirve para bordear el aguayo después de su acabado para que tenga forma.

Ck'uku s. Costura del medio del tejido que sirve para unir las dos partes tejidas.

Ch'ulla ch'ull sawuta loc. adj. Tejida de manera desigual con una parte tupida y otra gruesa. Generalmente ocasionado por el mal uso de la *wich'uña*.

Llamqha sawuta loc. adj. Suelto sin ajuste en forma vertical, las tramas poco apretadas por falta de uso de la *wich'uña*.

k'ara sawuta loc. adj. Ajustado y tejido demasiado ceñido como papel por donde no puede traspasar fácilmente ni una aguja.

Mankhalli s. La mitad del tejido que ambas partes unidas forma el aguayo.

Ñut'u sawuta loc. adj. Gastado y tejido como la harina por exceso de ajuste con la wich'uña. Parecido como lana molida o por la calidad de lana.

Pampa s. Superficie del tejido sin figura relativamente resaltante y vistoso que va acompañado por una franja de figuras iconográficas en menor proporción.

Qiri sawuta s. Aguayo tejido relativamente ralo en forma horizontal que a la vista aparece la "qipa" de las tramas.

Sawukipaña v. tr. Bordear al aguayo con el telar de pie.

Léxico de los colores en ovillos de lana

Los colores son otro campo del léxico que existe en el tejido del aguayo. Actualmente el color se tiñe con añelina, limón, sal y "millu". El tinte degradante se obtiene de acuerdo al tiempo en que se colocó las madejas de lana hilada.

Ch'iyara adj. Color negro natural obtenido de la lana de oveja o llama.

Ch'umphu adj. Color café natural propia de las llamas que sirve para realizar las hebras y las sogas.

Ch'uxña adj. Color verde.

Janq'u adj. Color blanco natural obtenido de la lana de oveja o llama.

Larama loc. adj. Color azul.

Millu adj. Color café amarillento del color de la fruta tumbo. Propio de las lana de llama que sirve para elaborar sogas.

Misik'u adj. (de la flor *misik'u*) Color naranja amarillento.

Mururiya Adj. Color morado.

Qhilla adj. Color plomo claro. Propio de la lana de llama que sirve para preparar el hilo para la hebra y la sogá.

Q'illu adj. Color amarillo.

Q'uyu adj. Matiz de un solo color en sus diferentes tonalidades desde lo más oscuro al más claro.

Rusara adj. (del castellano) Color rosado.

Suk'u adj. Matiz de muchos colores; combinación de distintos colores matizados o interlineados que generalmente aparece en colores granulados 'ch'añu'.

Uqi adj. Color plomo oscuro. Es un color natural que se saca de la lana de llama destinada a la elaboración de hebras que sirve para sujetar la urdimbre o para realizar la sogá.

Wila adj. Color rojo.

Léxico de las iconografías del tejido

Las iconografías textiles del aguayo contienen características simbólicas y representaciones específicas por lo que su nominación en aymara se atribuye generalmente a la forma que poseen. Sin embargo, contrastar su sentido merece otro estudio más minucioso y en otra rama de la ciencia lingüística. Pero en este apartado vamos a mencionar los nombres que tienen las iconografías más relevantes en la región. Pero, las iconografías modernas y contemporáneas en figuras de autos, helicópteros, flores, animales, letras y otros objetos tecnológicos plasmados en las iconografías de la región no contemplamos en los léxicos pues los nombres de dichas iconografías entran con préstamo del castellano. Por tanto, a continuación citaremos los léxicos de iconografías más usuales con léxicos aymaras y de carácter de originalidad desde los saberes locales de las mujeres aymaras de Iquilluyo.

Chinu s. Par de hebras de la urdimbre que cuentan como un nudo 'chinu' en la elaboración de las iconografías o para contar la igualdad de las mitades de la urdimbre del aguayo.

Ch'ixi s. Figura en forma de cuadros.

Ch'uru s. Iconografía de forma espiral parecida al caracol.

K'achi s. Iconografía textil de la salta en forma de H.

K'ili s. Iconografía en forma de la columna de los huesos de pez.

K'utu s. Iconografía en forma de surcos que generalmente se realizan en la conclusión del tejido de las saltas y en el *t'aqsu* que acompaña a las pampas del aguayo.

Link'u link'u loc. nom. Figura de forma zigzag que representaría al trueno.

Purap ch'uru loc. nom. Diseño parecidos a dos espirales unidos que representan a dos caracoles.

P'uuyu s. Iconografía de forma romboidal que se realiza en el borde de los tejidos.

Q'iji q'iji loc. nom. Figura en forma de camino ondulado que representa el camino de viaje hacia otros ayllus o regiones. Asimismo, se atribuye la representación a ríos y canaletas de agua usados en la agricultura.

Salta s. Iconografía de las figuras textiles para adornar el tejido que reflejan representaciones culturales.

T'aqsu s. Hilera de iconografía en menor proporción de amplitud que acompaña a ambos lados de la pampa del aguayo.

Wara wara loc. nom. Estrella de seis puntas que representaría

la estrella del amanecer o la noche.

Illaw patita loc. nom. Iconografía que consta de seis líneas horizontales entrecruzado por una línea oblicua.

Laq'u s. Iconografía en forma de 'S' horizontal que representa a los gusanos de la chacra.

Paris chuyma loc. nom. Iconografía textil en forma de dos corazones unidos en forma horizontal que representa el corazón de dos enamorados. También se atribuye a la representación de las alas de la mariposa.

Como hemos observado el léxico usado en la elaboración del aguayo es variado de acuerdo a las etapas del procedimiento y el uso de herramientas. El mismo no pretende ser completo, pues si incursionamos a detalle en otras regiones productoras de tejidos encontraremos más entradas terminológicas y variaciones que fortalezcan el léxico aymara. A partir de esta propuesta se pretende incentivar la investigación en este ámbito la misma puede ser mejorada y modificada a medida que se añadan más datos recopilados.

6. Conclusión

El tejido del aguayo en Iquilluyo refleja la realidad de la manera de pensar y sentir de una persona y además la expresión cultural y lingüística de la región. La trayectoria

histórica y clasificación tipológica ayudó mucho en la interpretación de los significados del léxico usado en la producción de tejidos. A partir de ello se pudo y se puede generar más léxico aymara el cual hace falta en distintos ámbitos.

Así como el tejido del aguayo es una fuente lingüística, existen otros ámbitos de la actividad humana. El conocimiento de la actividad textil genera muchas curiosidades, en gran cantidad en el léxico lo cual fue postulado por algunos autores. Pero, en la región de Iquilluyo de la provincia Loayza aun existe léxico aymara en el tejido del aguayo desconocido como hemos observado anteriormente. A partir del tejido del aguayo se rescató mucho léxico que esta en la oralidad en la preparación de materiales, nominación de palos e hilos para el telar, las iconografías, el procedimiento y acabado del tejido. Hemos establecido estos campos para dar sentido el procedimiento del tejido. Entonces, si buscamos enriquecer el léxico del idioma aymara es menester realizar todo tipo de investigaciones desde distintos ámbitos tanto lingüísticamente como culturalmente.

7. Referencias bibliográficas

Ajacopa, Sotero. (2008). "Léxico Textil Aymara y Quechua". Desde los saberes locales. 552-562. En Museo Nacional de Etnografía y Folklore (RAE 2018). La Paz- Bolivia.

Arnold, Denisse, Yapita, Juan y Otros. (1996). *Madre Melliza y Sus Crías, Ismall mama wawampi. Antología de la papa.* La Paz-Bolivia: ILCA.

Arnold, Denisse, Yapita, Juan y otros. (2007). *Hilos Suelos: Los andes desde el textil.* La Paz-Bolivia: Plural, ILCA.

Ávila, Roberto. (1997). *Introducción a la metodología de la investigación.* Perú.

Bertonio, Ludovico. (1612). *Vocabulario de la Lengua Aymara.* Juli-Perú: El Lector.

De Lucca, Manuel. (1983). *Diccionario Aymara - Castellano, Castellano Aymara.* 1ra. Edición. La Paz-Bolivia: CALA.

Fortun, Elena Julia. (1961). *Artesanía Popular.* Oficialía Mayor de culturas Departamento de Folklore y Cultura. La Paz - Bolivia: Ministerio de Educación y Bellas Artes.

Gisbert, Teresa, Arze, Silvia y Cajías, Martha. (2006). *Arte Textil Y Mundo Andino.* Museo Nacional de Etnografía y Folklore. 2da. Edición. La Paz-Bolivia: Plural Editores.

Hernández, Roberto y otros. (2010) *Metodología de la investigación.* 5ta. edición. México.

Koria, Richard A. (2007). *La metodología de la investigación desde la práctica Didáctica.* 1ra. edición. La Paz-Bolivia: La Razón.

Layme, Félix. (2004). *Diccionario Bilingüe Aymara-Castellano.* 3ra. edición. La Paz Bolivia: CEA.

Marcapaillo, Claudio. (2009). *Gramática Aymara con referencia al aymara del Sur.* La Paz-Bolivia: IEB.

Münch, Lourdes y Ángeles, Ernesto. (2007). *Métodos y técnicas de investigación.* 2da. edición. México D. F.: Trillas.

Museo Nacional de Etnografía y Folklore (1993). *Textiles de las Naciones y Pueblos Originarios.* La Paz-Bolivia: BCB-MUSEF.

Poma de ayala, Guaman (1614). *La Nueva Crónica y Buen Gobierno.* Recopilado por Posnasky, Arthur (1944).

Porto, Jose-Alvaro. (2002). *Manual de técnica lexicográfica.* Madrid - España: Arco Libros, S.L.

Villarroel, Gloria (S/F) *Expresiones textiles de los saberes climatológicos y rituales de productividad.* La Paz - Bolivia: MUSEF.

Bibliografía digital

Callisaya, Gregorio (2008). "Fraseología aymara. Situación actual. Lingüística oralidad y Educación Intercultural Bilingüe". RAE-MUSEF. La Paz - Bolivia en 200.87.119.77:8180/musef/bitstream/123456789/250/1/393-399.pdf. consultado el 15/05/13.

Castillo, Luz. (2009) *El aguayo paceño.* En www.musef.org.bo/uploaded-files/musef-investigacion/Aguayo.pdf. consultado el 25/02/13

Martínez, Marcos. (2003) *Definiciones del concepto campo en semántica: antes y después de la lexemática de E. Coseriu*. Universidad Complutense de Madrid. En www.ual.es/odisea/Odisea03_MarcosMartinez Consultado el 29/05/13.

Solanilla, Victoria. (2009). "El rol de las tejedoras precolombinas a través de las fuentes e imágenes". *El mundo indígena desde la perspectiva actual*. Enero-Febrero. Año 3 Número 18. México, Distrito Federal. En www.destiempos.com/n18/solanilla.pdi consultado el 23-05-12

EL "JIWASA" CATEGORÍA DE PENSAMIENTO COMUNITARIO

(Un análisis de la lingüística a la política)

"Jiwasa" Community Thinking Level

(Analyzing Politics from Linguistics)

Palabra Uscamayta, Mario *

Instituto de Investigaciones Lingüísticas y Postgrado (ILyP), Universidad Pública de El Alto, ciudad de El Alto, Bolivia

* Titulado en Lingüística e Idiomas, UMSA. Estudiante de tercer año de Comunicación Social UMSA. Docente de la UPEA, UMSA y UNIBOL. E-mail: chiquaru@hotmail.com

Abstract

Paying attention to the intention of building up the Plurinational State Community, this essay is the product of a deep reflection on how we as linguists should be involved in the national affairs. As researchers in language sciences it is possible to set out renewed thoughts and ways to build up a historical reality. In other words, by Andean Linguistics it is a fact we must be able to propose life alternatives thinking about the historical horizon to deeply getting to know the new Plurinational State Community. It means that any language keeps alive not by grammar only or researches are not only about creating personal views on local knowledge.

Taking a look from Aymara language many guidelines are given to understand speakers behavior in a social and political sphere. In fact, language is a key tool for understanding an individual behavior. So that bellow you will find an analysis on the word level of "jiwasa" digging from its grammatical conception going to shape an inclusive and communal subjectivity.

Keywords: Jiwasa, Community thought, Aymara.

Resumen

Poniendo atención en el intento de construir el Estado Plurinacional Comunitario, el presente trabajo nace de una reflexión crítica de cómo deberíamos insertarnos como lingüistas en el quehacer nacional. Como investigadores en ciencias del lenguaje es posible plantear formas de pensamiento y de hecho mecanismos para la construcción de una realidad histórica. Es decir, desde la perspectiva de la lingüística andina, debemos ser capaces de proponer alternativas de vida pensando en un horizonte histórico

para redescubrir y entender el nuevo Estado Plurinacional Comunitario. En otras palabras, la lengua no solo vive de gramática o las investigaciones no se justifican si no son capaces de crear subjetividades que estén expresadas desde el saber local.

Enfocándonos en la lengua aymara, existen muchas pautas para entender el comportamiento de sus hablantes en el ámbito social y político. De hecho la lengua es un mecanismo muy importante para entender el comportamiento de un individuo. En ese sentido, en las siguientes líneas se hace un análisis de la categoría jiwasa, partiendo desde su concepción gramatical hasta la configuración de una subjetividad inclusiva y comunitaria.

Palabras claves: Jiwasa, pensamiento comunitario, aymara.

Ch'uwsta

Machaqmarka "Estado Plurinacional Comunitario" ukhamp'amp'acht'añatakix aka qillqatanx kunjamsa arunak yatxatirjamax ch'amt'aysna uka tuqit amuyt'atawa. Arunak yatxatirjamax kunayman thakhinak jiwasa irpxarusiñ tuqir uñichxataysna. Lup'iwinakats jiwasa sarawis amptjapiñ tuqits markasar yäpa thakhir chiqt'ayaraksnawa. Aru yatxatañ tuqitx kunayman thakhinak uñchixatayañasaw wakisi, uka thakhinakax kunjamas jakawisaxa, kunjamas sarawisaxa, ukanakaw qhanstayatañapa. Chippach arunxa mä arux janiw aru thakhip sumpach yatxatasakix yäp sartkaspati jan ukax uka yatxatawinakax kunjams jiwasa pachp irpxarusna ukanakaruw ch'amanchañapa.

Aymar arunxa kunayman thakhi chiqañchanakaw utji, ukax sara thakhi satawa. Ukhamarus ukanakax kunjams arst'itinakax lup'ipxi, kunjams marka taypinx irpxarusipxi uka thakhinakaw chiqañchata. Ukhamat mä arux kunjams mä jaqix amuyi, lup'i ukanakwa qhanstayaspa. Ukhamaw aka qillqatanxa JIWASA uka aru uñakipt'asax aymar markan mä sara thakhip amuyt'añatakiwa. Ukatx aru thakhi tuqits lup'iw tuqits uñakipt'atarakiwa.

Katja Arunaka: Jiwasa, mä wawak sartaña, aymara.

1. Introducción

Para la construcción de un ESTADO COMUNITARIO, como siempre hemos soñado desde el horizonte y la filosofía indígena, implica apostar por las otras posibilidades

de coexistencia social. Quizá más racional. Entender que hay otras opciones de saber y aprender a vivir en comunidad, no simplemente estar con el otro, así como dice Fanon, sino vivir con la naturaleza y en armonía con ésta. En otras palabras,

la herencia y el pensamiento colonial nos han enseñado a proyectar nuestra vida en torno a una sola cultura y en base a una economía neoliberal salvaje.

Sin embargo, ahora, no coyuntural, sino en este proceso revolucionario del Pachakuti gestado por distintos fenómenos sociales es cuando debemos profundizar y encaminarnos en lo que hemos decidido en el año 2009. Dejar en el pasado el Estado colonial, republicano y neoliberal (Preámbulo CPE).

En el afán de construir esta clase de Estado que queremos quizá no haya una receta o un modelo. Por su puesto, no los dirán los conservadores y quienes viven del conservadurismo. Sin embargo, si miramos con los ojos de Tupak Katari, Bartolina Sisa, Gregoria Apaza, Pablo Zárate Willka, Ernesto Che Guevara, Domitila Chungara y todos los próceres podremos entender que existe y siempre existió ese modelo en nuestras tierras.

Entonces, una opción para proyectar el estilo de vida que queremos y, sobre todo, encaminarnos hacia la cultura de la comunitariedad, debemos pensar históricamente nuestra realidad. Pensar en aquello que nuestros ancestros nos han dejado. La comida, las formas de producción de bienes y su distribución, la forma en que convivían con la naturaleza, la lengua y todo ese pensamiento que de seguro guarda saberes inimaginables e intraducibles a otras realidades.

Pensar en ese horizonte histórico que pueda conducirnos a concretizar la convivencia comunitaria implica el redescubrimiento y observación de la lengua como mecanismo de viabilización para entender nuestra realidad y nuestras necesidades. Puesto que, en lengua se piensa, se hace filosofía, se entiende el cosmos y se genera conocimientos.

2. Desarrollo

Situación problemática

Desde la perspectiva de la lingüística, es posible contribuir en la construcción de un nuevo estilo de vida. Que responda a necesidades actuales. Que sea capaz de enmarcarse en ese horizonte planteado por la Nueva Constitución Política del Estado y las leyes específicas que hacen referencia a la educación Boliviana.

En ese sentido, la razón fundamental del presente análisis, no responde necesariamente a una exploración de carácter estricto en el marco de la lingüística pura sino hace referencia a una situación reflexiva para que desde la lingüística aymara se pueda plantear opciones y ciertos mecanismos en la aplicación y en la generación de un pensamiento COMUNITARIO.

Porque decir que Bolivia se funda en la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico (CPE, Art. 1) pues no se trata de mencionarlos simplemente,

la herencia y el pensamiento colonial nos han enseñado a proyectar nuestra vida en torno a una sola cultura y en base a una economía neoliberal salvaje.

Sin embargo, ahora, no coyuntural, sino en este proceso revolucionario del Pachakuti gestado por distintos fenómenos sociales es cuando debemos profundizar y encaminarnos en lo que hemos decidido en el año 2009. Dejar en el pasado el Estado colonial, republicano y neoliberal (Preámbulo CPE).

En el afán de construir esta clase de Estado que queremos quizá no haya una receta o un modelo. Por su puesto, no los dirán los conservadores y quienes viven del conservadurismo. Sin embargo, si miramos con los ojos de Tupak Katari, Bartolina Sisa, Gregoria Apaza, Pablo Zárate Willka, Ernesto Che Guevara, Domitila Chungara y todos los próceres podremos entender que existe y siempre existió ese modelo en nuestras tierras.

Entonces, una opción para proyectar el estilo de vida que queremos y, sobre todo, encaminarnos hacia la cultura de la comunitariedad, debemos pensar históricamente nuestra realidad. Pensar en aquello que nuestros ancestros nos han dejado. La comida, las formas de producción de bienes y su distribución, la forma en que convivían con la naturaleza, la lengua y todo ese pensamiento que de seguro guarda saberes inimaginables e intraducibles a otras realidades.

Pensar en ese horizonte histórico que pueda conducirnos a concretizar la convivencia comunitaria implica el redescubrimiento y observación de la lengua como mecanismo de viabilización para entender nuestra realidad y nuestras necesidades. Puesto que, en lengua se piensa, se hace filosofía, se entiende el cosmos y se genera conocimientos.

2. Desarrollo

Situación problemática

Desde la perspectiva de la lingüística, es posible contribuir en la construcción de un nuevo estilo de vida. Que responda a necesidades actuales. Que sea capaz de enmarcarse en ese horizonte planteado por la Nueva Constitución Política del Estado y las leyes específicas que hacen referencia a la educación Boliviana.

En ese sentido, la razón fundamental del presente análisis, no responde necesariamente a una exploración de carácter estricto en el marco de la lingüística pura sino hace referencia a una situación reflexiva para que desde la lingüística aymara se pueda plantear opciones y ciertos mecanismos en la aplicación y en la generación de un pensamiento COMUNITARIO.

Porque decir que Bolivia se funda en la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico (CPE, Art. 1) pues no se trata de mencionarlos simplemente,

sino desde la perspectiva local y en la medida en que nos acerquemos a cada una de las culturas, observaremos que en sí cada una de éstas posee mecanismos integradores para construir un solo Estado. Cada cultura siempre ha de expresar un sentimiento comunitario de donde podemos rescatar lineamientos generales para entender lo comunitario.

Es el caso específico de la cultura aymara. De ésta, así como de otras, es posible aprender la práctica comunitaria en el decir y en el hacer. Es decir, lo que la lengua expresa es sencillamente los saberes de una cultura.

Enfocándonos en la lengua aymara, existen muchas pautas para entender el comportamiento de sus hablantes en el ámbito social y político. Por ejemplo, la perspectiva temporal del hombre aymara es que el futuro viene de atrás y, ésta, en la medida en que va pasando hacia el presente tiende a volver en forma circular. Entonces en la cultura aymara la dirección del tiempo se concibe a la inversa a diferencia de la visión occidental u otras culturas (Apaza, 2003: 89). De hecho la lengua es un mecanismo muy importante para entender el comportamiento de un individuo. En ese sentido, el JIWASA como categoría de pensamiento comunitario y su análisis desde la perspectiva lingüística aymara propone alternativas para entender el contexto COMUNITARIO, poniendo atención en algo sencillo

el - JIWASA¹- pero que contiene un saber muy valioso.

El JIWASA es una categoría sintáctica que pertenece a la clase de pronombres personales en la lengua aymara. Ahora, por qué es importante observar esta categoría y recuperarlo, porque existe una confusión en el uso y en la descripción en las gramáticas recientes, en tanto y cuanto, el uso inadecuado hace que desaparezca una subjetividad muy importante que en la actualidad las generaciones nuevas desconocen.

En otras palabras, el valor y el uso de esta categoría contiene un saber expreso del comportamiento aymara como un hombre que si sabe vivir en comunidad. En todo caso, la expresión JIWASA es una categoría que hace del hombre aymara parte inherente de otro hombre aymara.

En efecto, el desuso de esta categoría que conlleva el sentido comunitario, complementario, recíproco e igualitario es una amenaza de ruptura cognoscitiva que restringe otras alternativas de pensamiento. Por lo tanto, en estas líneas se hace referencia al estudio de una exploración semántica en el uso de esta categoría.

¿Por qué es necesario reentender el JIWASA?

Los estudios lingüísticos no se justifican, al menos de las lenguas

nativas, si no son capaces de proponer opciones para la generación de nuevos conocimientos, sobre todo, un pensamiento desde el saber local. Es decir, los estudios que se refieren a las lenguas nativas, en especial del aymara, han enfatizado su estudio en la gramática, aspectos dialectales y esporádicamente en temas relacionados con la sociolingüística. La tendencia investigativa siempre se ha orientado a realizar estudios de tipo lingüístico en un sentido estricto.

Entonces, la proyección de las investigaciones lingüísticas también deben considerar en cómo desde las lenguas se puede proponer un pensamiento de acuerdo a las necesidades urgentes del momento histórico que va transitando nuestro Estado. Además, la lengua no simplemente vive de la gramática, no se desarrolla porque hay buenas políticas lingüísticas, sino su desarrollo va estrechamente relacionado con su valor utilitario, su cultivo y una lealtad positiva hacia nuestras lenguas.

Por lo tanto, el propósito aquí, se centra en la exploración del uso de la lengua como un mecanismo de viabilización para contribuir en la búsqueda del pensar COMUNITARIO. Es decir, desde la perspectiva lingüística es posible plantear ciertos mecanismos para entender en qué consiste lo COMUNITARIO. De hecho, el planteamiento que nos hacemos acá es justamente el redescubrimiento de una opción de pensamiento que

hasta ahora las nuevas generaciones aymaras están olvidando.

Entonces, la aspiración de la presente reflexión nace porque existe la urgente necesidad de proponer alternativas de pensamiento en concordancia con el nuevo Estado que queremos construir. Y, desde el enfoque de la lingüística aymara así como de otras lenguas nativas, es posible plantear ese pensamiento histórico de nuestra realidad. Puesto que, no existe una receta o un modelo de Estado para entender o asimilar nuestra realidad y el tipo de Estado que queremos. Mas bien redescubriendo nuestra lengua quizá encontremos ciertos paradigmas que nos conduzcan a entender en que consiste la comunitariedad.

3. Análisis e interpretación

El presente trabajo se constituye en un punto de partida, a manera de insinuación, para proyectar una revisión histórica de diferentes actos de habla que hacen referencia al uso exclusivo de la categoría JIWASA. Es decir, el procedimiento metodológico busca la posibilidad de transitar desde el momento histórico actual hasta la exploración y explicación del componente COMUNITARIO expresado en la categoría *jivasa*. No se pretende recuperar el uso, simplemente, sino a partir de esta categoría establecer propuestas de pensamiento comunitario. Sin duda, es posible rememorar actos de habla, reconstruyendo momentos históricos sociales, políticos y culturales. Sin

embargo, de momento, nos hemos limitado a la revisión de las gramáticas básicas de la lengua aymara. En todo caso, la intención del trabajo es traer e insertar esta categoría en las expresiones actuales que sea capaz de contribuir en la configuración de un pensamiento comunitario.

Normalmente en los trabajos de gramática aymara, por ejemplo, en Briggs (1993:314) se hace referencia a la categoría JIWASA como componente de la clase de pronombres personales que corresponde a una cuarta persona. Asimismo, en Hardman, Vásquez y Yapita (1988:182), se señala que existen cuatro pronombres personales y que desde un punto de vista indoeuropeo la categoría JIWASA se refiere sin duda a más de una persona, a pesar de que ésta es singular. En fin, los estudios posteriores toman esta lectura sin poner mucha atención en que si existe cuatro personas o simplemente tres personas. El conflicto no está en el contenido léxico de la categoría, sino ésta hace referencia a todo un pensamiento que sin duda es diferente a la visión occidental.

Lo que sucede es que en la lengua aymara existen cuatro pronombres singulares y a partir de éstos se desprenden los plurales. En todo caso existen ocho pronombres personales entre singulares y plurales. Sin embargo, en todo proceso comunicativo solo se conoce de tres personas gramaticales Gómez (1998). El locutor, el interlocutor y

todo aquello que no sea el locutor ni el interlocutor. Entonces, ¿Donde ésta la cuarta persona? ¿Porque los estudios de gramática aymara lo categorizan como cuarta persona gramatical?

Ejemplo:

	Castellano	Aymara
1ra. p.	yo	N a y a
2da. p.	tú	Juma
3ra. p.	el / ella	Jupa
4ta. p.	-----	Jiwasa

Es la clasificación tradicional de los estudios gramaticales. Este hecho deslumbra el carácter intrínseco en el manejo de los pronombres personales en la lengua aymara propiamente. Se ha hecho una simple comparación de los pronombres personales aymara y castellanos, sin duda no son semejantes. Entonces, para entender esta situación no hay que pensar como españoles o como-castellano parlantes² sino pensar como aymaras.

Si nos detenemos un poco, preguntando y escuchando la visión aymara el cual expresa la existencia y la actuación del hombre aymara en el quehacer histórico, descubriremos que las expresiones lingüísticas con la categoría JIWASA reflejan dos hechos muy importantes.

Primero, el número singular en la lengua aymara no necesariamente tiene que ser uno, es decir, lo singular no se reduce a términos cuantitativos. Veamos:

JIWASA en términos cuantitativos es plural

JIWASA en el contexto aymara significa nosotros (tú y yo)

Ahora, **tú + yo** prácticamente es plural **nosotros**. A pesar de ello los estudios gramaticales la consideran singular. Asimismo, la forma verbal para este pronombre está claramente expresado en las desinencias.

Ejemplo:

JIWASAX SARTASTANWA
Nosotros (tú y yo) nos levantamos³.

(JIWASAX) MANQ'ASIÑANI
Nosotros (tú y yo) comamos

(JIWASAX) SARXAÑANI
Nosotros (tú y yo) nos vamos

Al parecer en estas expresiones y en muchas otras no interesa la diferencia entre **tú** (segunda persona gramatical) y **yo** (primera persona gramatical). Sin embargo, la actividad del verbo no siempre es realizada por ambos, en este caso **tú y yo**. El hablante al incluir a la segunda persona como sujeto de las actividades verbales no quiere decir que ambos ejecutarán la acción, sino simplemente es un decir.

Por ejemplo:

Si alguien dice SARXAÑANI (nos vamos) no necesariamente se tienen que ir **yo** (primera persona) y **tú** (segunda persona) juntas. Lo que sucede es que no se hace diferencia entre **tú** (individual) y **yo** (individual). En otras palabras **tú y yo** somos uno solo. Acá se tiene que poner mucha atención en el sentido de la categoría JIWASA.

No es simplemente un pronombre personal más. O la suma de **tú** más **yo**. En el acto comunicativo el uso de la categoría JIWASA reafirma el sentido de comunidad. Entonces, en la concepción aymara la sujeción es comunitaria, es decir, el sujeto es sujeto porque está sujeto al nosotros; un nosotros expansivo, incluso, siempre en apertura a la expansión de nuevos parientes. El contenido de esta expansión es la potenciación comunitaria de procesos de acumulación de reciprocidades fraternales en continua apertura (Bautista, 2010)

De acuerdo con lo anterior, no por nada el hombre aymara habla incluyendo al otro. Sino, toma al otro como un nosotros trascendental. Esto es lo que genera un pensamiento recíproco y comunitario. Entonces, el pensamiento aymara es comunitario aunque existan individualizaciones, puesto que,..."*el yo no queda encerrado en su significación puramente individualista ni el nosotros en un universalismo abstracto, sino en la complementariedad recíproca*"...(Rafael Bautista 2010:

27). Desde siempre en la cultura aymara se piensa así. Es decir, el singular no es cuestión de uno solo sino está reflejado en los pronombres personales de la lengua aymara. Sin embargo, una simple traducción o adaptación a otras lenguas, en especial a la lengua castellana y si está pensada desde la concepción occidental del singular trae consigo el encasillamiento al individualismo. En efecto, desde la simple descripción de estas categorías debe modificarse para pensar como aymaras. Es decir, NAYA, JUMA, JUPA, JIWASA ese orden deslumbra la esencia del pensamiento comunitario.

NAYA (INDIVIDUAL)
JUMA (INDIVIDUAL)

Marca una distancia entre **tú** y **yo**. De esto se desprende el pensamiento individualista, que responde a situaciones como **usted** y **yo**. Puesto que, usted no es igual a mí. En términos educativos el profesor no es igual que el alumno; en economía el capitalista no es igual que el obrero; en la iglesia el sacerdote no es igual que el monaguillo o en la calle el ministro no es igual que el vendedor ambulante. Esta herencia colonial y de hecho basada en el pensamiento occidental ha hecho del hombre aymara un completo individualista y quizás con un pensamiento más capitalista que el mismo capitalista.

A todo esto, si se quiere entender lo COMUNITARIO desde la lengua es aprender a asumir en todo proceso comunicativo la opresión del

oprimido, vivir-con para padecer-con. Las expresiones aymaras siempre consideran la comunicación de cara-a-cara, ésta relación irrespectiva inicial, debe ser vivida en la comunicación, en la convivencia (Enrique Dussel, 1991:98).

Entonces, la categorización de los pronombres personales aymaras y el uso del JIWASA se entendería y asimismo provocaría negación del pensamiento occidental si se presenta de esta manera:

JIWASA 1ra. Persona singular (esto incluye el tradicional *naya* y *juma*)

JUPA 2da. Persona (en tanto si *jupa* entra a *jivasa* sigue siendo *naya* o *juma*)

A partir de esta concepción nadie excluye a nadie, tampoco nadie es diferente a otro.

Segundo, las formas verbales y sus expresiones en diferentes situaciones también son muestra clara de la relevancia que tiene el uso del JIWASA como una categoría incluyente e inherente entre el locutor y el interlocutor.

Por ejemplo, revisando el corpus de datos se anotan expresiones como:

Sarañaniti ¿tú y yo iremos?)

Thuquñaniti ¿tú y yo vamos a bailar?

Llamayuñaniti ¿tú y yo escarbaremos?

Tukuytanti ¿tú y yo hemos acabado?

Llamasytanti¿tú y yo hemos terminado de escarbar?

hemos acabado tú y yo -ni siquiera hemos trabajado juntos-)

En las formas futuras es comprensible que alguien pregunte: ¿Iremos?, ¿Vamos a bailar? y ¿Escarbaremos? Asimismo, es posible que ambos ejecuten esa actividad. Sin embargo, en las formas pretéritas no parece tan usual decir ¿Hemos acabado? o ¿Hemos terminado de escarbar?, cuando **tú** (juma) y **yo** (naya) no hemos realizado la misma actividad.

En estas expresiones el uso del JIWASA, que incluye el NAYA (primera) y JUMA (segunda persona), pone de manifiesto el carácter COMUNITARIO en tanto y cuanto ambos consideran que la actividad realizada por cada uno de ellos de manera separada es conocido y sabido por ambos. Porque saber y tener conocimiento de las actividades de otras personas nos es mirar en la indiferencia sino comprometerse con eso que se sabe. De acuerdo con ello el hombre aymara siempre toma en cuenta las actividades de las otras personas, así como si fueran las suyas. En ese sentido, son expresadas las oraciones anteriores.

Porque decir:

Sarañaniti (no significa que vamos a ir ambos o juntos, aunque se diga JIWASAX SARAÑANITI)

Tukuytanti (no necesariamente significa que la actividad la

Estas expresiones traen consigo un pensamiento de involucramiento recíproco en las actividades del otro. Estar con el otro sin estar presentes. Entonces, el número plural en la cultura aymara, expresada en sus pronombres personales no indica estrictamente la suma de sujetos o cosas, en todo caso no se constituye numéricamente, sino, existe un pensamiento de unidad. Más allá de eso, el hombre aymara no vive solo, tampoco piensa solo o en sí, sino lo que define la comunidad, para él, es su carácter de apertura continua, el carácter inclusivo. Porque entiende que lo diverso tiende a lo común, no para establecer separaciones sino, a través de las contradicciones, enriquecer lo común (Bautista 2010). Por eso el hombre aymara habla y dice sus actividades, incluyendo a su interlocutor, como si fuera parte de sí. Eso se observa en la desinencia de los verbos, cuando se hace uso de la llamada cuarta persona gramatical.

4. Conclusión

¿Cómo entender la recuperación del JIWASA?

Aparentemente es una categoría insignificante desde el punto de vista de la gramática, es decir, es una palabra más en el cúmulo léxico de la lengua aymara. Sin embargo, la carga subjetiva que expresa esta categoría es una construcción

continúa de un pensamiento inclusivo. Día a día el aymara con sus expresiones nos incluye cuando nos habla. Y está reclamando un cambio de paradigma. También invita a un cambio de mirada. Nos dice cómo debemos pensar y nos señala de donde hemos venido. Asimismo, en algún momento nos hemos desviado del camino y, ahora, estas expresiones nos están mostrando el camino que debemos retomar.

Así, desde la perspectiva lingüística es posible reexplorar subjetividades que quizá posibiliten entender lo COMUNITARIO y, de hecho, encaminándonos en ese paradigma se podrá voltear la mirada para ver el futuro y construir el tipo de vida que queremos.

5. Referencias bibliográficas

Apaza Apaza, Ignacio. (2010). *Estudios de lingüística y sociolingüística andina*. La Paz - Bolivia: Catacora.

Bautista S., Rafael. (2010). *Hacia una constitución del sentido significativo del vivir bien*. Bolivia.

Bautista S., Rafael. (2010). *¿Qué significa el Estado Plurinacional?: Colección Reflexiones urgentes*. Bolivia.

Constitución Política del Estado: (2009). La Paz - Bolivia: La Razón

Dussel, Enrique. (1991). *La pedagogía latinoamericana*. Colombia: América,

Gómez, Leonardo. (1998). *Gramática didáctica del Español*. Madrid: SM.

Howard, Rosaleen. (2007). *Por los linderos de la lengua. "Ideologías lingüísticas en los Andes"*. Lima - Perú.

Hamel Enrique, Rainer. (1990). *Lengua nacional y lengua indígena en el proceso histórico de cambio*. Lima - Perú.

Juan de Dios Yapita, M. J Hardman y Juan Vásquez. (1988) *Compendio fonológica y gramatical del aymara*. La Paz - Bolivia: ILCA.

Lime Pairumani, Félix. (2008) *Gramática Aimara*. La Paz - Bolivia: CEA.

Ley N° 70, Avelino Siñani y Elizardo Pérez. Distribución, Ministerio de Educación, La Paz- Bolivia, 2010.

Marcapaillo Achu, Claudio. (2009) *Gramática con referencias del aymara del sur*. La Paz Bolivia: UMSA Asdi/ TB-BRC.

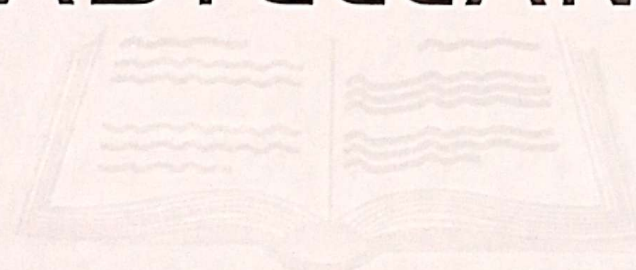
Bautista S., Juan José. (2010) *Crítica de la razón boliviana*. Bolivia: Rincón ediciones.

Dussel, Enrique. (2008) *1492 El encubrimiento del otro*. Bolivia: Biblioteca indígena.

Zemelman, Hugo. (2011) *De la historia a la Política*. La Paz: Grito del sujeto.

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES LINGÜÍSTICAS Y POSTGRADO

LINGÜÍSTICA CASTELLANA



LINGÜÍSTICA E IDIOMAS
U.P.E.A.

Ciencia y Tecnología

Diciembre 2013 No. 3

97

APUNTES SEMÁNTICOS SOBRE ALGUNAS DEFINICIONES ACADÉMICAS DE "MOVIMIENTO SOCIAL"

Semantic Notes on Academic Definitions of "Social Movements "

Columba Fernández, Juan Marcelo *

*Instituto de Investigaciones Lingüísticas y Postgrado (IILyP), Universidad Pública de El Alto, ciudad
de El Alto, Bolivia*

* Lingüista. Profesor universitario, Universidad Pública de El Alto, Universidad Mayor de San Andrés.

Abstract

This paper develops a brief revision of the academic definitions of "social movement" approached in the field of the social sciences. The study on definitions referred to in the present work, is done from a semantic perspective that intends to come closer to the specific characteristics of this type of academic conceptual analysis. To perform this task, we present some considerations on the semantic study of the words and expressions as the basis for academic addressing definitions considered. It also allows us to highlight some of the essential characteristics of the fact called "social movement" that the definitions attempt to reflect in the quest for knowledge of the social reality.

Keywords: Bolivia, Academic definition, Social movement, Semantics.

Resumen

El escrito desarrolla una breve revisión de las definiciones académicas de "movimiento social" planteadas en el ámbito de las ciencias sociales. El estudio de las definiciones consideradas en el presente trabajo, se realiza desde una perspectiva semántica que pretende aproximarse a las características específicas de este tipo de análisis conceptual académico. Para realizar este cometido, se exponen algunas consideraciones respecto al estudio semántico de las palabras y expresiones como base para el abordaje de las definiciones académicas consideradas. Asimismo, la revisión realizada permite destacar algunas de las características esenciales del hecho denominado "movimiento social" que las definiciones procuran reflejar en la búsqueda del conocimiento de la realidad social.

Palabras clave: Bolivia, definición académica, movimiento social, semántica.

Ch'uwsta

Aka qillqatanx kunjams "jaqi unxtawi" uka amuyux aksa jaqi tama yatxatawi tuqinx (ciencias sociales) uñakipataspa uka tuqinakat uñakipt'añawa. Aka amuyunak yatatawix amuy tuqit uñakipt'atawa ukhamat kunayman kasta yatiñanaka qhanstayañataki. Aka yatxataw sarantayañatakix aru amuyu tuqit nayraqatatax uñakipatäni ukat juk'at juk'at kunati uñakipt'añwakiskixa ukanakas yatxatatarakini. Ukhamat aka uñakipawix "jaqi unxtawi" ukan aski amuyunakap qhanstayañ amatatarakiwa ukax kunjamsa jakawisar kunayman amtanakamp yatiñanakamp ch'amañchaspa ukjamarjamas chiqt'ayatarakiwa.

Katja arunaka: Bolivia, yatxatat amuyu, jaqi unxta, amuyu.

1. Introducción

El rol del lenguaje en el estudio de los fenómenos sociales adquiere características singulares, más aún, cuando se considera que su papel tradicional como intermediario entre la realidad y conocimiento humano puede ser objeto de reflexión, habida cuenta de que es posible postular una función constitutiva de los hechos y sujetos analizables mediante el propio lenguaje; el lenguaje nos permitiría conocer el mundo a partir de la construcción de representaciones discursivas de la realidad. La problemática de la opacidad del lenguaje como intermediario en el proceso de conocimiento del mundo objetivo confronta, en este punto, su propia capacidad de constitución de realidades sociales en el estudio de la realidad.

Este hecho, el de la construcción de representaciones discursivas de la realidad social en el proceso de su conocimiento, remite al imperativo de elaboración de definiciones sobre

diferentes objetos de estudio. La elaboración de dichas definiciones, concebidas como productos del lenguaje, evidencia el hecho de que no solamente es posible reflejar la naturaleza de los fenómenos mediante un sistema sígnico, sino también entablar un proceso de constitución del objeto social estudiado, desde una determinada perspectiva analítica, mediante el propio acto de definir.

El presente ensayo tiene por objeto realizar un examen preliminar de algunas definiciones construidas en el ámbito académico de estudio de los fenómenos sociales, en particular, aquella correspondiente a la expresión "movimiento social". Para efectuar este sucinto recorrido en torno a las definiciones de este hecho social, se ha procedido a realizar una exploración documental de textos que abordan la temática. Esta breve indagación permite diferenciar el acento puesto por las definiciones de "movimiento social" en aspectos como su mediación o

institucionalización, entre otros, con el objeto de conocer la naturaleza de este objeto de estudio.

2. Desarrollo

En torno a las definiciones

La definición, en el ámbito de las ciencias del lenguaje, puede entenderse como un análisis semántico de la palabra. Dicho análisis está compuesto por una o distintas paráfrasis equivalentes a la palabra definida, es decir, secuencias que constituyen su sentido. Esta definición de tipo analítico, tal como se expresa en los diccionarios, recurre a términos genéricos o hiponímicos, seguidos de términos relativos a la especificidad de la palabra o expresión definida¹.

El proceso de definición de las expresiones lingüísticas está inmerso en un recorrido semasiológico, vale decir, en un estudio que, partiendo de un signo o expresión, se orienta hacia la búsqueda de su concepto². El concepto, entendido como una representación sígnica, presenta un sentido general que se ajusta a una serie de objetos concretos que poseen propiedades comunes³; un significado conceptual que está compuesto por rasgos esenciales y diferenciadores de la palabra que corresponden a propiedades del referente en el mundo real⁴.

En el ámbito académico, el conocimiento de la realidad social precisa, indefectiblemente, de la elaboración de definiciones en un nivel sígnico donde los términos y sus conceptos, no solamente son intermediarios entre una realidad muda y los sujetos, sino también permiten construir el hecho social a través de la búsqueda de sus rasgos esenciales de sentido en un "acto definitorio"⁵. Es así que, en campos especializados del estudio de la realidad social como la politología léxica, las prácticas discursivas pueden considerarse como objetos que permiten profundizar el conocimiento de fenómenos políticos⁶.

En este sentido, se presentaría la particularidad de que los términos y conceptos definidos en la Academia, muchas veces, son retomados del lenguaje común emanado desde la actividad social. Estas definiciones se encuentran, así, ante dos niveles: a) la praxis del lenguaje en la sociedad que expresa términos y conceptos que b) los académicos reelaboran para comprender la praxis de la cual emanan.

El movimiento social: sujeto y acciones colectivas fuera del marco institucional

La definición que brinda Tapia⁷ sobre el "movimiento social" refiere a su caracterización como un sujeto de acción colectiva y de proceso político cuyas actividades y cuestionamientos se desarrollan en un ámbito no-institucionalizado de la sociedad. El autor plantea que los movimientos sociales, en tanto sujetos, expresan su carácter político y social, al momento de cuestionar el orden político establecido en las estructuras sociales.

Un rasgo central, que Tapia atribuye a los movimientos sociales, correspondería a la acción colectiva que realizan más allá de las instituciones del Estado y de la Sociedad Civil. Dicha acción no podría manifestarse en el orden y lugares instituidos para defender y representar intereses, pues las instituciones no podrían procesar conflictos que cuestionan su propio ordenamiento; existiría un quiebre de las mediaciones. Así, la acción política de los movimientos sociales se presentaría en condiciones conflictivas y extraordinarias que desbordan el ordenamiento sistémico.

Otro aspecto señalado por el autor, en relación a la naturaleza del

movimiento social, refiere a su propia constitución integral cuando logra instaurar su conflictualidad en la esfera pública. Así, el movimiento social asume su carácter político como sujeto colectivo, al generar discusión pública en torno a su cuestionamiento al orden social; un cuestionamiento que podría ser absorbido en la medida en que la estructura social instituida, pueda atender e integrar sus demandas.

El movimiento social: organizaciones, demandas y acciones en un marco institucional

Calderón⁸ presenta un estudio sobre el orden institucional democrático en relación a las demandas sociales de autonomía y democratización en Latinoamérica; en este texto utiliza la expresión "movimientos sociales" para referirse a organizaciones sociales más o menos institucionalizadas – sindicales, locales, espontáneas, etc. – cuyas acciones colectivas expresan demandas de descentralización estatal y participación en el sistema político.

El énfasis del autor se encuentra en el marco institucional en el cual se desenvuelven estas organizaciones. Las demandas y acciones de los movimientos sociales si bien pondrían en peligro la gobernabilidad democrática y el sistema económico, no buscarían la destrucción del sistema democrático; lo que preten-

derían son mecanismos inclusión política y de descentralización. Los conflictos originados por las demandas de los sectores sociales movilizadas se enmarcan, así, en un institucionalismo democrático, donde la atención a los reclamos de estos actores sociales, en un sistema integrador y descentralizado, tendría como consecuencia la estabilidad política y económica.

Los movimientos sociales, a decir de Calderón, en diferente medida en cada región y de manera distinta según sus características corporativas, buscarían impactos sistémicos que mejoren defiendan sus intereses sectoriales, mejoren sus condiciones de vida e, incluso, produzcan cambios en relación a aspectos simbólicos de tipo identitario, como en los movimientos feministas e indigenistas latinoamericanos.

El movimiento social: acción colectiva y transición a “movimiento político” institucionalizado

El estudio que emprenden Komadina y Geffroy⁹ sobre el Movimiento al Socialismo (MAS) en Bolivia, parte de la teoría sociológica clásica sobre los “movimientos sociales” para poder construir, a partir de ella, una definición de “movimiento político” aplicable a la caracterización de este colectivo político. El MAS sería, en este marco, un fenómeno atípico

caracterizado como un colectivo que se mueve en la frontera entre la política partidaria del Estado y la representación directa de la sociedad, todo ello en un contexto institucionalizado de democracia representativa. Este “movimiento” fluctuaría entre esos dos polos a manera de una estrategia –desenvolverse en la democracia y en la conflictualidad social– para llegar al poder; se trataría de una organización política versátil como partido y como sindicato.

La caracterización del MAS, según estos autores, no se podría interpretar desde las categorías marxistas ortodoxas, por razones de método y posición estructural del sujeto revolucionario. De igual manera, para Komadina y Geffroy, el rasgo populista atribuido al MAS, en función de prejuicios sobre pulsiones irracionales, estaría en cuestión; sin embargo, los autores abren la posibilidad de discusión sobre la caracterización de este colectivo como una variante del populismo nacionalista. Por otra parte, se presenta una definición del MAS como “movimiento social” que, citando un ensayo de García Linera, refiere más bien a su “prolongación política” a partir de la presencia de tres rasgos: una praxis política que prescinde de la delegación de poderes, la reconstrucción de una identidad indígena no-excluyente –marcado por la centralidad caudillista– y una composición ideológica mixta que incluiría elementos nacionalistas, indianistas

y marxistas; los autores señalan que esta caracterización es imprecisa pues idealiza la voluntad, programa y estrategia previa de los movimientos sociales, dejando de lado el rasgo distintivo del MAS como agente mediador entre las demandas de las organizaciones sociales, aglutinadas en este movimiento atípico, hacia el campo político.

La caracterización del MAS como un "movimiento político" al interior del sistema, a decir de los autores, obedecería a su diferencia específica en relación al "movimiento social", es decir, su capacidad de acción colectiva en la frontera entre el conflicto y el orden sistémico, un intermediario que codifica y proyecta las demandas de las organizaciones sociales hacia el campo político institucionalizado.

El movimiento social como construcción identitaria generadora de acción colectiva

Revilla emprende un proceso de definición del "movimiento social" como un "... proceso de (re)constitución de una identidad colectiva, fuera del ámbito de la política institucional, por el cual se dota de sentido a la acción individual y colectiva..."¹⁰. Como objeto de estudio en las ciencias sociales, esta expresión se diferenciaría de "comportamiento colectivo",

entendido como una noción amplia que puede comprender fenómenos disímiles, y "acción colectiva", donde la actividad social estaría orientada exclusivamente a la defensa de intereses específicos¹¹. En el intento de sistematizar una definición del fenómeno, la autora, basándose en un estudio previo de Diani, presenta los siguientes rasgos fundamentales del "movimiento social": a) se desarrolla en redes sociales informales, b) presenta creencias compartidas, c) es una acción colectiva ante el conflicto y d) se desarrolla fuera del ámbito institucional¹².

Retomando el rasgo de "acción colectiva", la autora plantea que "...la identidad colectiva constituye en sí un incentivo selectivo para la acción."¹³, es decir, una lógica de la acción colectiva motivada por la construcción identitaria. La importancia concedida al aspecto identitario radicaría en que "...que el surgimiento de un movimiento social implica una insuficiencia en las identidades colectivas que existen e interactúan en una sociedad en unas coordenadas espaciotemporales determinadas..."¹⁴. El "movimiento social", así definido, se caracterizaría como una forma de acción colectiva y no-institucional, motivada por la articulación de elementos identitarios, en un contexto de conflicto social.

El movimiento social como resultado del conflicto social

Una segunda definición de "movimiento social" es propuesta por Touraine quien, para plantearla, diferencia la "lucha social" del "conflicto social". La lucha social se definiría como un conflicto en un nivel de modificaciones decisivas de un orden social, donde el cambio ocasionaría una sustitución. Por su parte, el conflicto, en el marco de un orden social, está marcado por la defensa o preservación de derechos y la construcción de sujetos sociales, se buscarían reformas –no cambios– donde los actores se integrarían al orden, o en su defecto, originarían la lucha¹⁵.

En relación a la naturaleza del "movimiento social", el autor señala que serían el resultado de la acción social originada en el conflicto y no en una situación dada por el modo de producción:

*"Un movimiento social según esa definición, no resulta de ninguna manera una respuesta a una situación social. Al revés ésta constituye el resultado del conflicto entre movimientos sociales que luchan por el control de los modelos culturales y de la historicidad, conflicto que puede desembocar en una ruptura del sistema político o, por el contrario, en reformas institucionales..."*¹⁶

Así, la presencia del conflicto diferenciaría al "movimiento social" de la "clase social" en función a una noción de movilidad opuesta a la inmovilidad, respectivamente, pues el movimiento social "... se opone a la clase porque ésta puede definirse como una situación, mientras que el movimiento social es una acción, la del sujeto, es decir del actor que cuestiona la formalización social de la historicidad."¹⁷

El movimiento social como medio compuesto

El desarrollo teórico de Zavaleta, en el documento considerado, no presenta referencias específicas en torno a la expresión "movimiento social". Sin embargo, una noción cercana a las concepciones previamente abordadas en los planteamientos de Revilla y Touraine, es la de "medio compuesto".

Zavaleta discurre en torno a la centralidad proletaria como orientadora de la acción política en la sociedad, remitiéndose a los eventos de noviembre de 1979 en Bolivia. En el caso considerado por el autor, la acción colectiva de la sociedad no se habría articulado en un sentido estructural marxista en torno a una "clase social" (el proletariado) sino en un "medio compuesto" definido como "... el ámbito en que las clases y los estratos no clasistas ocurren..."¹⁸.

una suerte de lugar que origina un bloque conformado por estratos no necesariamente pertenecientes a una clase del modo de producción social. Este "medio compuesto" estaría liderado por la clase obrera que construye su liderazgo a través de una "interpelación" irradiada a otros sectores que se suman al bloque¹⁹. En el planteamiento del autor, se produciría una especie de agregación social en torno a la clase obrera; un bloque liderado por el proletariado pero integrado por otros sectores – sobre todo el campesinado – que actuarían colectivamente en función a una interpelación irradiada desde la clase obrera.

3. Consideraciones finales

El presente abordaje de las definiciones en ciencias sociales permite inferir, a manera de una lexicología del vocabulario académico, ciertas características del recorrido semántico presente en la búsqueda de conocimiento de la realidad social. Primero, la definición analítica en ciencias sociales establece una certeza de la existencia del objeto, cuando los rasgos definidos tienden a coincidir con sus características en el mundo real. Segundo, este tipo de definición puede acentuar determinados aspectos del fenómeno según las perspectivas teórico-metodológicas y motivaciones del investigador social, este último considerado como enunciador de un discurso

académico. Tercero, la definición analítica en ciencias sociales, podría expresar un mayor o menor consenso de la comunidad académica en torno a la naturaleza del fenómeno; sin embargo, también podría abrirse una perspectiva de discusión en torno a la posibilidad de énfasis del investigador-enunciador, en determinados aspectos esenciales al fenómeno –diferenciándolos de rasgos connotativos cuya variación sea considerable en la época y las sociedades– o bien, el interés de los académicos por variaciones que atañen a la naturaleza misma y los rasgos esenciales de los hechos sociales.

En cuanto a las definiciones de "movimiento social" referidas en el desarrollo precedente, se presentan conceptos cuyo énfasis en torno a los rasgos esenciales reflejan intereses teórico-metodológicos específicos: en Tapia, este movimiento colectivo y conflictivo tiene una naturaleza no-institucional y se consolida plenamente al introducir en la esfera pública el cuestionamiento al orden social; por su parte Calderón, si bien coincide con el rasgo de cuestionamiento al orden estructural planteado por el colectivo, subraya que su acción se enmarca en mecanismos institucionales democráticos que permiten atender sus demandas; en lo que respecta a Komadina y Geffroy, la definición de "movimiento social" por oposición a "movimiento político" presenta coincidencias en relación al cuestionamiento colectivo del

orden social y al marco institucional que encausa las demandas sociales, pero destaca una posibilidad de proyección del movimiento social a una función intermediaria entre las demandas sociales y las instituciones políticas, momento en el cual se trasformaría en movimiento político. En el caso de las definiciones de Revilla, Touraine y Zavaleta están presentes rasgos de sentido como la acción colectiva, conflictual, desinstitucionalizada, identitaria, interpeladora, sumadas a las diferenciaciones que realizan los autores consultados en torno otras locuciones cercanas en su sentido –comportamiento social, acción social, clase social. En estas conceptualizaciones se puede advertir la coincidencia en ciertos rasgos y aspectos vinculados al “movimiento social” como su característica conflictual, o bien, el aspecto dinámico de la acción colectiva. Cabe mencionar que, si bien las definiciones estudiadas presentan especial atención al ámbito simbólico del “movimiento social”, el énfasis diferenciador se presenta en relación al cuestionamiento identitario, histórico y de interpelación intersectorial que resaltan las definiciones estudiadas.

La precedente aproximación a las definiciones académicas permite la reflexión sobre las relaciones entre el estudio de los hechos sociales y las expresiones verbales que pretenden dar cuenta de su naturaleza. Una discusión donde los diferentes puntos de vista e intereses metodológicos

de los enunciadore, permiten acercarnos al conocimiento de los fenómenos sociales.

4. Referencias bibliográficas

- Bacot, Paul.** (2011). *La construction verbal dupolitique. Etudes de politologielexicale*, Paris, L'Harmattan.
- Calderon, Fernando.** (1992). “Movimientos sociales y política. La década del 80 en Latinoamérica”, copia mimeografiada. Págs. 68-86.
- Charaudeau, Patrick et Maingueneau, Dominique.** (2002). *Dictionnaire d'Analyse du Discours*. París: Seuil.
- Dubois, Jean et al.** (2007). *Grand dictionnaire de linguistique et sciences du langage*. Paris: Larousse.
- Komadina, Jorge y Geffroy, Celine** (2007). *El poder del Movimiento político: estrategia, tramas organizativas e identidad del MAS en Cochabamba (1999-2005)*. Cochabamba: CESU – UMSS.
- Leech, Geoffrey** (1985). *Semántica*. Madrid: Alianza.
- Revilla Blanco, Marisa.** “El concepto de movimiento social: Acción, identidad y sentido”, en *Ultima Década*, núm. 5, Chile, Centro de Estudios Sociales, 1996, recuperado el 15 de julio de 2013 de <http://www.redalyc.org>.

Tapia, Luis. (2009). "Lo político y lo democrático en los movimientos sociales". En *Democracia y teoría política en movimiento*, Luis Tapia (Coord.). La Paz: CIDES – UMSA. Págs. 109-122.

Touraine, Alain. (1987). "Los movimientos sociales: ¿Objeto particular o problema central del análisis

sociológico?", en *El regreso del actor*. Buenos Aires: EUDEBA-UBA.

Zavaleta Mercado, René. (1983). "Forma clase y forma multitud en el proletariado minero en Bolivia", en *Las masas en noviembre*. La Paz: Juventud.

PRESENCIA Y AUSENCIA DEL PRONOMBRE PERSONAL SUJETO EN CINCO CIUDADES DE HABLA HISPANA

Huanca Ortuño, Lillet Jovana *

Instituto de Investigaciones Lingüísticas y Postgrado (IILyP), Universidad Pública de El Alto, ciudad de El Alto, Bolivia

* Docente e Investigadora de la Carrera de Lingüística e Idiomas Universidad Pública de El Alto.

Abstract

This article is focused on describing the presence or absence of the personal subject pronoun (PPS). It also has to do with the relationship between linguistic features and other information for the existence of grammatical person which is usually already given in the verb ending particle or within the linguistic context. Most of the time, a pronoun gives not required or no longer needed information in the structure because it is already there, so the presence of the pronoun is redundant. Then its presence is no longer needed in Spanish. The analyzed corpus describes those features and linguistic factors like gender, age and the five target cities.

Keywords: Personal Subject Pronoun, Voseo and Tuteo, and Linguistic Factors.

Resumen

El presente artículo tiene como objetivo describir la presencia y ausencia del pronombre personal sujeto (PPS). También, la relación que existe entre las particularidades lingüísticas y otras para que exista la información de la persona gramatical, ya que esta viene dada en las desinencias verbales o en el contexto lingüístico. En la mayoría de los casos la presencia del pronombre resulta una redundancia respecto a la información de la persona gramatical, resultando innecesaria su presencia en la estructura. En el corpus analizado se describe cuáles son esas particularidades y los factores lingüísticos según género, edades y las cinco ciudades estudiadas.

Palabras clave: Pronombre personal sujeto, voseo y tuteo, factores lingüísticos.

Aka qillqatan amtapax kunjamti sutilantix uñstki jan ukax chhaqtki(PPS) ukatx sara thaki tuqin arunakax kunjams sapa arux sarantki taqi ukanakaw suti chimpt'ir (persona gramatical) yatiñatak amtatawa kunatix aka suti chimpt'irix lurayir arunakamp chikt'atas jan ukax arsutarjamas amuyasirakispa. Askpachax sutilantin qillqatas arsutax inamayjamakiw apnaqataxa kunatix suti chimpt'irix niyaxay uñstxchixa ukhamax uñstañapax janiw kastill arunx wakixiti. Yatxatañ arsuwinx kawknirinakas uñakipt'ataspa ukanakaw uñist'ayata ukatx aru thakhi tuqits kunjams sutilantix uñstayata ukas uñist'ayatarakiwa sañani, sutilantix kunjams chacha warmi, masipuñta tamanakana ukatx yatxatat markanakans uñsti ukaw uñakipt'atänixa.

Katxa arunaka: Sutilanti, uma sasiña, aru sara thakhi.

1. Introducción

Tradicionalmente se ha explicado la facultad que tiene el español de construir oraciones sin pronombre personal sujeto por el rico sistema de desinencias verbales que posee. Se considera que los morfemas verbales aportan información suficiente acerca de la persona sujeto y, por tanto, la expresión de un pronombre que reitera dicha persona resulta redundante. Las gramáticas señalan algunas condiciones en que la presencia pronominal podría ser necesaria.

Por ejemplo, Gili Gaya (1973: 227-229) sostiene que el uso del pronombre de primera y segunda persona del singular es enfático y significa "insistencia particular en hacer resaltar el sujeto". En el caso de la tercera persona su realización la explica porque puede haber ambigüedad, puesto que "las terceras personas posibles son

muchas". Lo mismo ocurre cuando existe identidad entre las formas de las personas primera y tercera del singular. Por último, considera posible el uso del pronombre por costumbres individuales y locales. También para la gramática de la Real Academia (1974: 421-422), las situaciones que propician el empleo pronominal son el énfasis y la ambigüedad. La expresión/ omisión de los pronombres personales sujeto ha suscitado el interés de muchos investigadores que han tratado de describir los factores que condicionan un uso u otro en distintos puntos del ámbito hispánico. Los resultados de los estudios han puesto de manifiesto algunas diferencias entre las variedades, especialmente en el caso del pronombre yo que ha sido el más examinado.

Por su parte, los estudios de carácter sociolingüístico han constatado que la variable correlaciona en algunas comunidades con factores sociales,

si bien los factores lingüísticos – pragmáticos, morfológicos y sintácticos– tienen un mayor peso en la variación.

2. Aspectos teóricos

Se tomó en cuenta estudios sobre los pronombres tanto a nivel hispanoamericano como estudios nacionales realizados por investigadores bolivianos como extranjeros, se los menciona en orden cronológico.

El fenómeno del Voseo y tuteo

“La duplicidad de sistemas para designar un solo destinatario surge tardíamente en Roma, hacia el siglo II d. De J.C. con la adopción del plural Vos, como forma especial de respeto, en contraste con el singular tú. Este vos paso a las lenguas romances con varios destinos. SE conservó hasta hoy en el francés, como forma de uso más extendido que tú, y en italiano, junto a otras formas modernas de tratamiento. Acabó desapareciendo de la lengua común en el español peninsular y de Canarias y en portugués. [...]”¹

El voseo se registra en el Esbozo pero también en el Cantar del Mio Cid, siguiendo la forma tú. Este fenómeno se debe a la condición alta de los personajes de este cantar. Luego con la expansión de vuestra merced y sus variantes a partir del siglo XVI se equiparó el uso de tú y vos como trato de confianza.

“En el trato personal, el tú es la forma en que se expresa la intimidad y la ternura. Por eso a todos los niños, y a veces a los adolescentes, los mayores los tratan de tú. Sin ir necesariamente asociado a estos sentimientos el tratamiento de tú tiene un extenso uso en español. Es el lenguaje no solamente de la amistad y de al familia, sino también de la camaradería y se extiende a muchas situaciones en que se arrastran y conllevan idénticos riesgos, trabajos y afanes (universidades, cuarteles, centros fabriles, etc)[...]. Vos fue desplazado del trato respetuoso por vuestra merced, usted compitió con el tú como tratamiento de confianza y en España fue desalojado por él. Pero en gran parte de América forma con el tú tradicional un solo paradigma para un solo destinatario, paradigma al que se agregaron las formas de tratamiento de tercera persona para varios destinatarios.”²

Para Bello el voseo pertenece a los pronombres, el afirma que es un nombre que significa tercera persona. Este pronombre es utilizado para hablar con Dios o en composiciones dramáticas, y si ocurría en estos casos entonces era puramente uso poético también se lo usaba como un tratamiento cortés o como pluralidad ficticia al decir nos en lugar de yo o nosotros, o tratamiento de cortesía.

“Hay en la segunda persona pluralidad ficticia cuando se dice vos por tú, representándose como multiplicado el individuo en señal de cortesía o respeto, [...]. En lugar de yo y de nosotros se dice nos en los despachos de personas constituidas

en alta dignidad: Nos don N., Arzobispo de; Nos el Dean y Cabildo de. En el primero la pluralidad es ficticia: multiplicase la persona en señal de autoridad y poder. Pero aun cuando nos signifique realmente a un solo individuo en su construcción es un verdadero plural: "Nos (el Arzobispo) mandamos"; "Si alguna contrariedad pareciere en las leyes (decía el rey don Alonso XI), tenemos por bien que Nos seamos requeridos por ello".³

Un estudio que realiza Pla Cárceles demuestra la desvalorización que sufrió el vos:

"Sabido es que el uso de vuestra merced vino a rebajar de tal manera el valor galante del vocablo pronominal latino vos en nuestro idioma que ya en el primer tercio del siglo XVI, vosear a una persona implicaba, cuando no un insulto una íntima familiaridad o superior categoría social por parte del que hablaba. Aquella, en consecuencia, debió de ser la época en que el compuesto vuestra merced se generalizó como tratamiento cortesano aplicable a personas principales, pero no pertenecientes a la nobleza, pues en este caso les correspondía el vuestra señoría o el vuestra excelencia".⁴

A pesar de la desvalorización vos, aún ocupa una categoría superior a tú. Una posición intermedia entre vuestra merced y tú. Esta desvalorización que se dio en el siglo XVI también lo confirma Lapesa, indicando que: existían desarrollos fonéticos entre palabras distintas como el de los tratamientos:

"La puntilliosidad de nuestros antepasados, relego tú a la intimidad familiar o al trato con inferiores y desvalorizó tanto el vos que, de no haber gran confianza, era descortés, emplearlo con quien no fuese inferior. En otro caso, había que tratar de vuestra merced o vuestra señoría; la repetición originó el paso de vuestra merced a vuesa merced, vuesarced, vuesacend, etc.[...], finalmente a usted, en el siglo XVII estas últimas formas eran propias de criados y bravucones, sólo después hubo de generalizarse usted"⁵

América, después de la conquista no coincidía en los rasgos con España pues en la mayor parte del nuevo continente dominaba vos en el trato familiar, en otras regiones se usaba indistintamente tú y vos.

Así mismo, Hernández indica que existen dos formas de tratamiento a una segunda persona, tú y usted.

"El tuteo es el tratamiento normal en familia, entre amigos iguales o compañeros. El usted es, en principio, forma reservada al tratamiento respetuoso o distante [...]. El usted deriva etimológicamente del desgaste y abuso de la fórmula vuestra merced, provocado por causas sociales. Ésta es la razón de que concuerde con el verbo en tercera persona.[...]. Y si causas sociales impulsaron el cambio de tratamiento de la oposición tú/ vos a la de tú / usted, a lo largo de los siglos XV-XVI, igualmente las relaciones sociales mediatizan el uso del tú y del usted".⁶

El uso del voseo y tuteo estaba consolidado de diferente manera en el siglo XVI según Hernández:

El tuteo es usado en las relaciones entre familiares, hermanos, padres e hijos aunque a veces el uso de *usted* también se presenta entre padres e hijos, o con una persona mayor. Aún así en casi toda Hispanoamérica se trata de *vos* en lugar de *tú*.

Sin embargo, ahora usar *tú* o *vos* es indistinto en el tratamiento de confianza y familiaridad, pero Hernández distingue dos zonas vosistas: la zona de la Plata y la zona andina norteña, porque en otras regiones este caso se presenta con menor frecuencia. En Argentina, Uruguay y parte de Colombia se usa *vos* que conlleva verbos en plural y singular, en Paraguay se usa indistintamente *tú* y *vos*; en Ecuador, Venezuela y Chile tienen una tendencia a formas verbales en -i en presente de la segunda conjugación. Pero, además, de estos países Panamá, el Sur de Perú, Chile y Bolivia alternan *tú* y *vos*.

Para Alarcos Llorach⁷ el uso del voseo se debe a que:

"La cortesía y el respeto social hacia el interlocutor han impuesto en el uso de la lengua unidades que sustituyen a los personales de segunda persona"

El indica que el hablante utiliza

formulas con sustantivos femeninos que se refieren a cualidades relevantes. Una de éstas formulas "*vuestra merced*", desgastada a dado lugar a unidades *usted* de singular y *ustedes* de plural.

Tú	Íntimos, inferiores
Vos	Cortesía
Vuestra merced	Respeto

También nos hace conocer que éste uso del voseo se da desde el castellano medieval, "persistiendo en zonas de América central y del Río de la Plata, pero la diferencia de uso de *tú/usted*, *vosotros / ustedes* se mantiene en la Península (aunque haya variado la frecuencia social de empleo). Pero en el mediodía (en Andalucía y en Canarias) los plurales *vosotros*, -as han sido sustituidos por *ustedes*. La confusión, en América, de *tú* y *vos* y la total eliminación de *vosotros*, ha originado un uso diferente, que sobre todo tiene consecuencias en las formas de la conjugación verbal."

Para Fontanella de Weinberg, indica que el voseo es: "...un complejo fenómeno característico de distintas variedades regionales o sociales del español de América, consiste en el uso de segunda persona singular de formas de segunda persona plural"⁸.

Ella verifica el voseo en el área de Montevideo, Uruguay y Buenos Aires, Argentina e indica que este fenómeno se realiza en varias

1 Fontanella de Weinberg, M^a Beatriz, La constitución del paradigma pronominal de voseo, 1977.

regiones de América. En su estudio que realiza en 1985⁹ ella nos muestra tres posibilidades de formas de voseo: voseo pronominal y verbal (V-V) *vos tenés, amás, sos*; tuteo con voseo verbal (T-V) *tú tenés, amás, sos*; voseo pronominal y tuteo verbal (V-T) *vos tienes, amas, eres*.

Kany¹⁰ realizó un estudio sobre el voseo en varias zonas de Bolivia e indica:

"La gente culta usa generalmente las formas del tu (tu hablas, tu vienes). En el habla urbana y coloquial, la regla es "vos + el verbo en singular" (vos hablas, vos vienes) excepto: 1) en el imperativo en el cual predomina el plural (hablá, vení) y 2) en el presente de indicativo de "ser" (con frecuencia vos sois al lado de vos eres)".

También hace referencia a la presencia del **voseo** en regiones departamentales de Bolivia y describe la realización de formas de voseo pronominal y verbal.

"En las regiones rurales y particularmente en Santa Cruz de la Sierra y en los departamentos de Potosí y Tarija - Limítrofes con Chile y Argentina-, se oye el "vos" con las formas verbales del plural (vos hablaís, vos venís, vos sabés, etc.)

En el estudio que realiza Montes G. J. Joaquín¹¹ sobre el castellano de Colombia, encuentra que existen dos

zonas claramente establecidas para este rasgo, donde:

"[...] el tuteo como trato de confianza e igualdad se generalizó en la costa caribe con centro claramente localizable en Cartagena, de modo que a medida que uno se aleja del centro hacia el interior de Colombia el tuteo comienza a debilitarse; así en zonas de la provincia de Menpés, San Martín de Loba, César; el tuteo y voseo pueden ser un par de rasgos contrastantes para establecer la subdivisión entre la costa caribe y la pacífica".

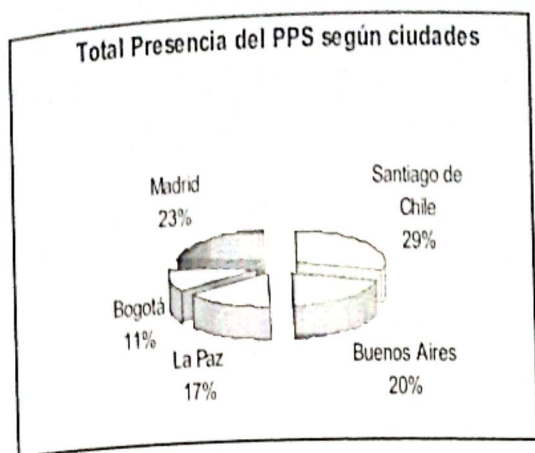
Mendoza¹² en su artículo "Aspectos del sistema pronominal del castellano boliviano" indica que existe la ausencia del pronombre de segunda persona plural *vosotros* y en su lugar se emplea *ustedes* con el paradigma verbal de tercera persona plural. Al respecto señala:

"podemos constatar que se encuentran plenamente vigentes como alternantes las formas pronominales de segunda persona singular: tú-vos".

3. Interpretación

Verificamos en nuestro corpus la presencia del pronombre personal en las cinco ciudades y en sus diferentes formas:

Inf.1.vBAG1¹³. "Claro todo eso se termino un poquito [...] yo tenía ¿no?". (BA.M1:20)



Pero, la presencia de éste elemento presenta algunas particularidades. De acuerdo a Alarcos Llorach (1994), tradicionalmente se ha explicado la presencia del pronombre personal sujeto¹⁴ por pleonismo, énfasis y ambigüedad, pero Silva – Corvalan (1982) ha examinado la presencia de adverbios pre-verbales que afectan la ocurrencia y la posición que ocupa éste si está presente, adverbios como: entonces, igualmente, en fin, en realidad, así, así que, es que, es, más, además, luego, efectivamente.

Los casos encontrados en nuestro análisis presentan algunas de las características mencionadas anteriormente.

- Presencia del PPS como enfatizador

En la mayoría de los casos encontrados, los pronombres personales enfatizan el papel del sujeto:

Inf.1vSG1. "Mira, **yo** diría que... eh... en Servicio Social [...]". (S.M1:59)

Inf.1vSG1. "Mira, o sea, **yo** creo que..." (S.M1:70)

Inf.5vLPG2. "...**yo** pensaba venirme ya porque pensé que se había acabado mi vacación [...]". (LP. M5:163)

Inf.1vSG1 "[...] **yo** estoy convencida que" (S.M1:60)

Silva–Corvalan condiciona la aparición del PPS, ella indica que éste aparece sólo cuando existe un adverbio por delante, evidentemente esto también se comprobó en nuestro análisis:

Inf.1.vBAG1. "...un panorama bastante interesante, que normalmente **yo** por mi vida no lo podría lograr.(BA.M1:32)

Inf.1.vSG1 "y después **yo** he logrado ir cambiando la.... la idea."(S. M1:55)

Silva – Corvalan, además, desecha los adverbios temporales como posible causa para la presencia del PPS; en nuestro caso, sin embargo, encontramos adverbios con matiz temporal.

Inf.1.vBAG1 "estos últimos tiempos **yo** trabajaba de..." (BA.M1:16)

Inf.1.vBAG1 "[...] que **yo** cuando empecé con este ritmo [...]". (BA.M1:16)

Es interesante notar que en la mayoría de los casos el adverbio temporal no siempre antecede al pronombre, sino le siguen:

Inf.1.vBAG1 "[...] **yo** a la mañana trabajaba, ayudante de un contador, y después a la tarde estudiaba" (BA.M1:34)

Inf.1.vBAG1. "que **yo** cuando empecé con este ritmo..." (BA.M1:16)

- Presencia del PPS como recurso de organización para el discurso

A veces el pronombre personal ayuda a organizar el discurso:

Inf.1.vSG1 "Mira, **yo** diría que eh... Servicio Social como que tiene que, que definirse mucho; depende del campo en que trabajas¿mm?" (S.M1:59)

Inf.1.vBA, "[...] **yo** un sab... un domingo..." (BA.M1:16)

Inf.1.vBAG1. "[...] para el plan en el que **yo**... en el cual estaba inscrito". (BA.M1:13)

Inf.5.vLPG2 "Entonces, inclusive, mirá [sic], **yo** ten...la tengo la máquina fotográfica en Bolivia." (LP.M5:170)

Inf.5.fBG1 "...las fotografías se usan porque siempre son aceptadas o no por el Departamento de Arte, muchas veces son aconsejadas, otras veces llegan, eh...y entonces **yo** de... en mi mesa de dibujo a mi me entregan unas cuartillas es- critas a maquina..." (B.M5:70)

Esto viene corroborado cuando la presencia del PPS de primera persona seguido de una pausa aparentemente

se usa como recurso para mantener el turno de la palabra, mientras se ordena el discurso.

- Presencia del PPS con verbos imperfectivos

En muchos casos el pronombre personal se da con verbos en su temporal imperfecta:

Inf.1.vS "...en la época en que...en que **yo** estaba, era una educación [...]". (S.M1:53)

Inf.1.vBA "[...] estos últimos tiempos **yo** trabajaba de ocho de la mañana a doce del mediodía en esta empresa donde era contador" (BA.M1:16)

Inf.5.vLPG2 "...**yo** pensaba venirme ya porque pensé que se había acabado mi vacación [...]". (LP.M5:163)

En éstos casos, los verbos necesitan la marca de precisión de la persona gramatical, porque la desinencia del imperfectivo (-aba) remite tanto a la primera como a la tercera persona, entonces el informante se ve en la necesidad de marcar el pronombre sujeto.

- La estructura: pronombre + creer + que

Algo que es importante mencionar, es la presencia del pronombre personal de primera persona, y con gran frecuencia, en la estructura sintáctica: pronombre + creer + que:

Inf.1vS "No; o sea, **yo** creo que en e...en ese momento, o sea, uno podía ya mirar cierta como tendencia ¿no cierto?..."
(S.M1:54)

Inf.3vBG1 "X.X. dice que le va. **Yo** creo que ni le va ni el viene."
(B.M3:54)

Inf.2fMG1 "... todo es bueno fuera y todo es malo dentro, o al revés, ninguna de las dos cosas; pero **yo** creo que nos ayudaría muchísimo si saliéramos cada vez más,..." (M.M2:83)

En éstos casos la presencia del pronombre no parece deberse tanta a la necesidad de enfatizar a la persona gramatical, sino más bien forma parte de toda una estructura sintáctica que aparentemente va en camino de lexicalizarse, de la cual el pronombre forma parte. Esta construcción tiene gran frecuencia de aparición en la ciudad de Santiago de Chile con 81 ocurrencias, seguido de Madrid con 68 ocurrencias, en La Paz 46 ocurrencias, Bogotá con 35 ocurrencias y la menor frecuencia de ocurrencias en Buenos Aires con 28 casos.

- La estructura que sé **yo**

Inf.8fSG1 "Y después se producen las frustraciones y los fracasos y... qué sé **yo**, p', y queda la crema no más." (S.M8:421)

Inf.1.vBAG1 "qué sé **yo**, me dolía..."
(BA.M1:16)

Inf.3.vBG1 "Especialmente en Bogotá no hemos definido si nos

interesa el transporte individual o el transporte colectivo o el transporte, qué sé **yo**, comunitario." (B.M3:46)

Inf.10.fMG2 "Pero, claro, ya algunas veces la cosa se ponía muy pesada con los seriales estos americanos de habla... de habla portorriqueña. Es...sí, qué sé **yo**, portorriqueña, o no sé; pero en fin menos castellana,..." (M.M10:204)

Éstas construcciones funcionan como una unidad total, en estos casos los elementos se desenmantizan y pierden por separado su valor funcional original, tal es el caso de la forma *que + saber + yo* donde la frase entera de la que forma parte se constituye en un instrumento conversacional.

Ausencia del pronombre personal sujeto

Debido a que en el castellano la información de la persona gramatical ya viene dada en las desinencias verbales o en el contexto lingüístico, en la mayoría de los casos la presencia del pronombre resulta una redundancia respecto a la información de la persona gramatical, por lo tanto su presencia ya no es necesaria. Esto se comprobó en nuestro corpus analizado:

Inf.1vSG1 "De izquierda. No por... y porque todo joven creo que es izquierdista ¿no?" (LP.M1:166)

Inf.1vBAG1 "Y otra carrera que podría hacer es la licenciatura".
(BA.M1:13)

Inf.5vLPG "Sí, aerolínea europea ya, creo que era la KLM".(LP. M5:165)

- La locución ponte tú

Inf.1vSG1 "Claro, totalmente. En cambio, en otros aspectos [...] que se había profundizado mucho más; sicología, sicología social, **ponte tú**, no... no se daba" (S.M1:58)

Los casos de ausencia solamente los tomamos en cuenta para motivos de cuantificación respecto a la presencia de éste elemento.

Caso particular

Encontramos un caso donde el pronombre personal de sujeto forma parte de construcciones sintácticas que, como conjunto, aparentemente funcionan como unidad sintáctica, es decir como locuciones. Esto lo viene a confirmar la frecuente aparición de la estructura. En estos casos la presencia del pronombre no parece deberse tanto a la necesidad de enfatizar a la persona gramatical, sino más bien forma parte de toda una estructura sintáctica.

Este caso no se lo tomó en cuenta en la cuantificación por ser menor la frecuencia de apariciones y no se presenta en todas las ciudades, solamente en Santiago de Chile 4 ocurrencias, en La Paz 1 ocurrencia en las demás ciudades no se presenta. En el siguiente cuadro se observa en que características se presenta la presencia del pronombre personal sujeto, de acuerdo a las regiones estudiadas:

Cuadro 1. Presencia del pronombre personal sujeto de acuerdo a los factores lingüísticos encontrados

Ciudades	Santiago de Chile	%	Buenos Aires	%	La Paz	%	Bogotá	%	Madrid	%	Total	%
Factores												
Presencia del PPS como enfatizador	300	61.98	218	67.07	176	65.18	120	68.18	276	74.19	1090	66.99
Recurso de orden para el discurso	34	7.02	24	7.38	15	5.55	8	4.54	13	3.49	94	5.77
Presencia del PPS con verbos imperfectivos	29	5.99	31	9.53	23	8.51	12	6.81	13	3.49	108	6.63
Estructura Pron. + Creer + que	81	16.73	28	8.61	46	17.03	35	19.88	68	18.27	258	15.85
Estructura "Que se yo"	40	8.26	24	7.38	10	3.70	1	0.56	2	0.53	77	4.73
Total. Presencia	484	29.74	325	19.97	270	16.59	176	10.81	372	11.72	1627	100%

Se advierte que del total de casos, el porcentaje mas elevado es cuando el Pronombre Personal Sujeto se presenta como *Enfatizador* (67%), en segundo lugar, la estructura *Pron+ creer+ que* con un (16%), los otros

factores no son relevantes puesto que la diferencia es mínima; como *Recurso de orden para el discurso* (6%), la *Presencia con verbos imperfectivos* (7%) y la estructura "*Que se yo*" con (5%).

Cuadro 2. Presencia del pronombre personal sujeto de acuerdo a los factores lingüísticos encontrados según grupo generacional

Factores	Grupo Generacional	Generación 1	Valor relativo %	Valor absoluto %	Generación 2	Valor relativo %	%	Total	%
Presencia del PPS como enfatizador		511	60.68	31.40	579	73.75	35.58	1090	66.99
Recurso de orden para El discurso		50	5.93	3.07	44	5.60	2.70	94	5.77
Presencia del PPS con verbos imperfectivos		51	6.05	3.13	57	7.26	3.50	108	6.63
Estructura Pron. + Creer + que		185	21.97	11.37	73	9.29	4.48	258	15.85
Estructura "Que se yo"		45	5.34	2.76	32	4.07	1.96	77	4.73
Total. Presencia		842	100	51.75	785	100	48.24	1627	100

Del total de casos encontrados el (52%) pertenece a la Generación 1 y con una mínima diferencia el (48%) a la Generación 2, podemos inferir que los jóvenes son los que más utilizan el PPS en los diferentes factores lingüísticos.

De las 1627 ocurrencias si se hace una comparación por factores y generación encontramos que el factor preponderante es *Presencia del PPS como enfatizador* con 1099 ocurrencias haciendo un porcentaje de (67%), le sigue pero con un porcentaje muy abajo la

estructura *Pron + creer + que* con 258 ocurrencias un porcentaje de (16%), en los demás factores el porcentaje no es relevante.

Sin embargo ambas generaciones utilizan el PPS como *Enfatizador* Generación 1 (31%) y Generación 2 (36%), en los demás factores las diferencias en cuanto a porcentaje es mínimo, aunque cabe hacer notar que hay una diferencia notable en porcentaje en el factor la estructura *Pron + creer + que* Generación 1 (11%) frente a Generación 2 (4%).

Cuadro 3: Presencia del pronombre personal sujeto de acuerdo a los factores lingüísticos encontrados según género

Factores	Género		Valor relativo %	Valor absoluto %	Masculino	Valor relativo %	Valor absoluto %	Total	%
	Femenino								
Presencia del PPS como enfatizador	694		71.62	42.65	396	60.18	24.33	1090	66.99
Recurso de orden para el discurso	46		4.74	2.82	48	7.29	2.95	52	3.19
Presencia del PPS con verbos imperfectivos	67		6.91	4.11	41	6.23	2.51	108	6.63
Estructura Pron. + Creer + que	129		13.31	7.92	129	19.60	7.92	258	15.85
Estructura "Que se yo"	33		3.40	2.02	44	6.68	2.70	77	4.73
Total. Presencia	969		100	59.55	658	100	40.44	1627	100

De un total de 1627 casos encontrados el (60 %) corresponde a las mujeres y el (40%) a los varones.

Una vez más se confirma lo que afirma Silva Corvalan¹⁵... que el habla femenina es diferente del habla masculina. En algunos casos las diferencias son sutiles, más bien cuantitativas que cualitativas...". Por lo tanto, se observa que entre los cinco factores encontrados, las mujeres tienen el mayor porcentaje en *Presencia del PPS como enfatizador*, Mujeres (72%) Varones (61%); en los demás factores los varones tienen los porcentajes más elevados *Recurso de orden para el discurso* (7%), *Presencia con verbos imperfectivos* (6%), la estructura *Pron+ creer + que* (20%), la estructura "Que se yo" (7%); compa-

rando con las mujeres, el factor que tiene el porcentaje más bajo es: la estructura "Que se yo" (3%), después se encuentran los demás factores *Recurso de orden para el discurso* (5%), *Presencia con verbos imperfectivos* (7%), la estructura *Pron+ creer + que* (12%). Una diferencia que debemos destacar es que en el factor *Presencia del PPS como Enfatizador*, las mujeres tienen el mayor número de ocurrencias respecto a los varones, mujeres 694 ocurrencias con un porcentaje de (43%) pero en los varones 396 ocurrencias con un porcentaje de (24%). De esta manera, se comprueba lo que afirma Silva Corvalan que las diferencias son más bien cuantitativas que cualitativas.

Cuadro 4. Presencia del PPS por grupo generacional, según ciudades

Grupo Generacional Ciudades	Generación 1	Valor relativo %	Valor absoluto %	Generación 2	Valor relativo %	Valor absoluto %	Total	%
Santiago de Chile	252	29.92	15.48	232	29.55	14.25	484	29.74
Buenos Aires	156	18.52	9.58	169	21.52	10.38	325	19.97
La Paz	149	17.69	9.15	121	15.41	7.43	270	16.59
Bogotá	82	9.73	5.03	94	11.97	5.77	176	10.81
Madrid	203	24.10	12.47	169	21.52	10.38	372	22.86
Total	842	100	51.75	785	100	48.24	1627	100

De un total de 1627 casos de ocurrencia encontrados, la diferencia entre ambos grupos generacionales es mínimo: generación 1(52%) y generación 2(48%). Se hace una comparación entre grupos generacionales según las ciudades, veamos las diferencias: en Santiago de Chile generación 1 (30%) y generación 2 (29 %) la diferencia es mínima; a partir de Buenos Aires

va ascendiendo la diferencia de porcentaje , generación 1 (18%) y generación 2 (21%); La Paz, generación 1(18%) y generación 2 (15%); en Bogotá, generación 1 (10%) y generación 2 (12%) y en Madrid, generación 1 (24%) y generación 2 (21%) pero se observa que la diferencia no es más que dos o tres puntos.

Cuadro 5. Presencia PPS por género, según ciudades

Género Ciudades	Femenino	Valor relativo %	Valor absoluto %	Masculino	Valor relativo %	Valor absoluto %	Total	%
Santiago de Chile	224	23.57	13.76	260	38.40	15.98	484	29.74
Buenos Aires	152	16	9.34	173	25.55	10.63	325	19.97
La Paz	178	18.73	10.94	92	13.58	5.65	270	16.59
Bogotá	112	11.78	6.88	64	9.45	3.93	176	10.81
Madrid	284	29.89	17.45	88	12.99	5.40	372	22.86
Total	950	100	58.38	677	100	41.61	1627	100

De un total de 1627 casos de ocurrencia el (58 %) corresponde a mujeres con 950 casos de ocurrencia y el (42%) corresponde a varones con 677 casos de ocurrencia. Comparando las ciudades por género se observa diferencias y similitudes muy interesantes. Se puede ver que en la ciudad de Madrid las mujeres

son las que tienen el más alto porcentaje (30%), posteriormente esta Santiago de Chile con (23%), La Paz con (19%), Buenos Aires con (16%) y Bogotá con (12%). En cambio, los porcentajes cambian cuando se observa la Presencia del PPS en los varones, puesto que Santiago de Chile es la ciudad que

tiene el porcentaje más alto (38%), seguido de Buenos Aires (25%), La Paz y Madrid con (13%) y Bogotá con (9%).

de sujeto presenta diferencias importantes de acuerdo a las ciudades estudiadas. Estas diferencias porcentuales las podemos observar mejor en el siguiente cuadro:

En términos cuantitativos, la presencia - ausencia del pronombre personal

Cuadro 6. Total presencia y ausencia del pronombre personal sujeto

Casos Ciudades	PRESENCIA	Valor relativo %	Valor absoluto %	AUSENCIA	Valor relativo %	Valor absoluto %	Total	%
Buenos Aires	484	29.74	15.25	394	25.48	12.41	878	27.67
Santiago de Chile	325	19.97	10.24	392	25.35	12.35	717	22.59
La Paz	270	16.59	8.50	269	17.39	8.47	539	16.98
Bogotá	176	10.81	5.54	125	8.08	3.93	301	9.48
Madrid	372	22.86	11.72	366	23.67	11.53	738	23.25
TOTAL	1627	100	51.27	1546	100	48.72	3173	100

Se encontró un total de 3173 casos de ocurrencia en los cuales las construcciones implican la información del pronombre personal. De éstos registramos un total de 1627 pronombres personales presentes (51 %), las ausencias se registraron en un total de 1546 ocasiones (49%). Tomando en cuenta las ciudades de estudio, se advierte que en Buenos Aires (30%) es donde la preponderancia al uso de PPS en función de sujeto es notable, con una diferencia considerable de las otras ciudades donde los porcentajes son pocos puntos de diferencia Madrid (22%), Santiago de Chile (20%), La Paz (16) y el menor sería Bogotá con (11%), lo cual quiere decir que es en Buenos Aires donde la tendencia a la divergencia en el uso de éste elemento es mayor.

Casos particulares del corpus

- Pronominales que funcionan como impersonales. Ejm:

Inf.5vLPG2 "[...] yo no sé para qué diablos me fregaban así, es decir, por brutos, es decir, por torturarte estúpidamente". (LP. M5:169)

Inf.1vSG1 "de lo que **tu** puedas..." (S.M1:62)

Inf.1vSG1 "entonces **uno** no puede estar...eh... predicando una adaptación" (S.M1:59)

Inf.1vSG1 "... **tu** entrabas a estudiar biología, patología" (S.M1:58)

Inf.1vSG1 "de menos tal vez **se** trabajaba era" (S.M1:57)

Inf.1.vBAG1 "**Se** es simplemente...es entrar [...]" (BA.M1:)

- SE de movimiento. Ejm:

Inf.1.vBAG1 "[...] otros se mudan, otrosse van afuera [...]." (BA.M1:27)

- Ausencia del Se impersonal

Inf.1.vBAG1 "tiene un albúm, así de... de esos métodos **que aprende** a tocar de oído" (BA.M1:23)

Correctamente sería: 'esos métodos que se aprende a tocar de oído'

- Pronominalización de la estructura SELO.
Ejm:

Inf.1.vBA "de la noche y no comentar nada a nadie porque no tiene hermano para contarselo". (BA.M1:27)

- Duplicación del SE impersonal, bajo la estructura Pron.SE + Pron.+Verb.Dar. Ejm:

Inf.1.vBAG1 "Se me da un poco por temporadas..." (BA.M1:20)

Esta locución equivale a 'me da', 'me llegan ganas de', el verbo Dar no está con su CD, eso hace que deje de funcionar en su forma original. Al decir 'me da un poco por temporada' ya 'se' marca la impersonalidad, pero tenemos el pronominal Se con esta función, redundando así la marca impersonal. Prueba de que funciona como unidad fraseológica lexicalizada es su 2da aparición en otras oraciones.

Ejemplo:

Inf.1.vBAG1 "[...] hacer un poco de natación...o jugar un poco al voleí [...]. A veces **se** me da por salir..." (BA.M1:21)

- La forma -selas como parte de una unidad fraseológica, con la estructura perifrástica Haber/tener + que + inf. + selas:

Inf.1.vSG1 "[...] realmente había que... que machucarselas un poco pa' poder realmente trabajar; [...]" (S, M1:52)

En este contexto la forma selas significa 'por cuenta propia', 'por si mismo', además que los dos pronominales (se y la) siempre coaperecen juntas.

- También se encontró el pronominal me como parte de un sintagma pronominal verbal en este caso, preverbal de la construcción: Pron + Ir + Inf + Inf: ir a poner + inf. Ejemplo:

Inf.1.vBAG1 "Ahora, cuando **me** voy a poner a hacerlo creo..." (BA.M1:15)

Sustituye a la forma: Lo voy a hacer

Pronominales que conforman parte de unidades fraseológicas¹⁶ (locuciones)

Estudiar o investigar sobre las Unidades Fraseológicas es recordar a Coseriu¹⁷ el cual afirma "Si dos o mas palabras aparecen repetidas veces en un mismo texto en idéntica o casi idéntica colocación o combinación, constituyéndose en una unidad léxica, compleja, usual y recurrente puede llamarse unidad fraseológica", éstas no se pueden analizar sintácticamente por separado, sino como un todo puesto que su significado se obtiene a partir de toda la frase, además que se encuentran alejadas del sentido original que tendrían por separado.

En nuestro corpus se encontró pronominales que forman parte de éstas unidades fraseológicas, tenemos los siguientes casos:

- Presencia del PPS en unidades fraseológicas

Inf.1.vBAG1 "[...] Que se yo" (BA. M1:16)

- La esta estructura Neg.+ Pronom.+ Verb. Ver. Ejm:

Inf.1.vBAG1 "No me veo" (BA. M1:19)

Esta en tiempo presente, pero en realidad denota futuro 'me vere'

3. Conclusión

Se llego a las siguientes conclusiones:

- La presencia del Pronombre Personal Sujeto se debe al uso como enfatizador , este factor tuvo el 67% del total.
- Las mujeres son las que más hacen uso de la presencia del PPS con un 60% a comparación de los varones con un 40%.
- No hay una diferencia considerable en cuanto al grupo generacional puesto que la Generación 1 (más joven) tiene un 52% y la generación 2 (más adulta) un 48%, la diferencia porcentual es mínima.

5. Referencias bibliográficas

- Alarcos , Emilio. (1994). *Gramática del Lengua Española*. España: Espasa Calpe, S.A.
- Coseriu, Eugenio. (1981). "Los conceptos del 'dialecto', 'nivel' y estilo de lengua y el sentido propio de la Dialectología" en *LEA*, III.
- Coseriu, Eugenio. (1982). *Sentido y Tareas de la Dialectología*. México: Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Lingüística Hispánica.

Fontanella, B. (1977). "La constitución del paradigma pronominal de voseo", *Thesaurus* XXXII, N° 2, pág. 225 - 241.

Fontanella, B. (1976). *La lengua española fuera de España*. Buenos Aires: Paidós.

Mendoza, José G. (1991). *El Castellano hablado en La Paz, Sintaxis divergente*. La Paz - Bolivia: Taller gráficos, UMSA.

Mendoza, José G. (1992). *Gramática Castellana, con referencias a la variedad hablada en Bolivia*. La Paz - Bolivia: Papiro.

Mendoza, José G. (1995). "Aspectos del sistema pronominal" en *Revista Lengua* N° 5. La Paz - Bolivia: Universidad Mayor de San Andrés.

Montes, Giraldo José Joaquín. (1985). *Estudios sobre el Español de Colombia*. Santafé de

Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.

Montes, Giraldo José Joaquín. (1987). *Dialectología General e Hispanoamericana*. Santafé de Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 2da. Edición.

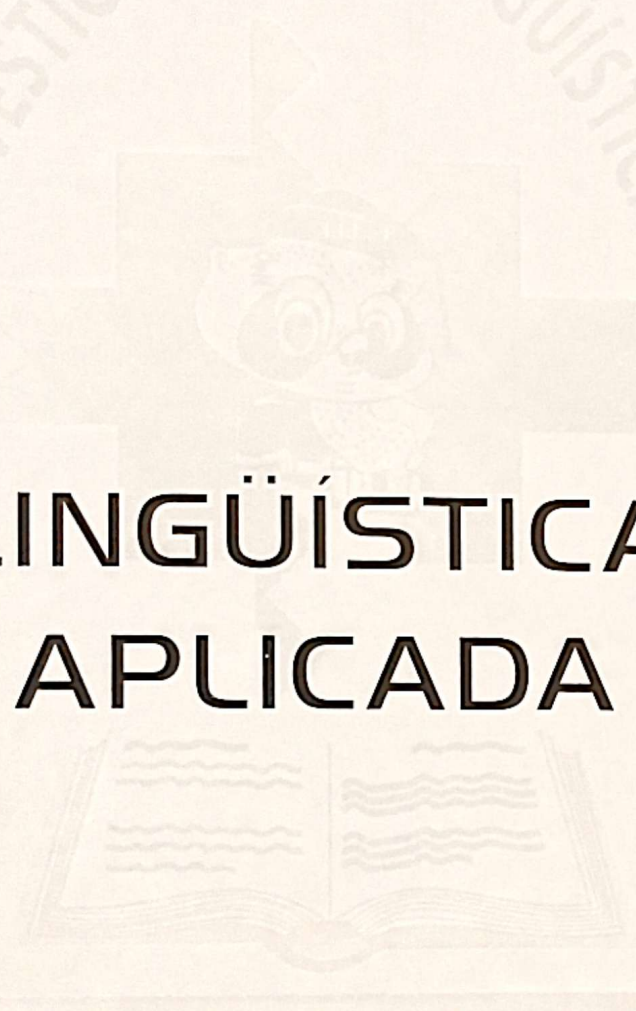
Montes, Giraldo José Joaquín. (1996). *Español de América - Español en América*. Santafé de Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1ra. Edición.

Silva - Corvalán, Carmen. (1989). *Sociolingüística. Teoría y análisis*. Madrid: Alhambra.

Silva - Corvalán, Carmen. (1991). "Subject expression and placement in Mexican-American Spanish", en J. Amastae y L. Elías-Olivares (eds.) *Spanish in the United States: Sociolinguistic Aspects*. Cambridge: Cambridge University Press.

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES LINGÜÍSTICAS Y POSTGRADO

LINGÜÍSTICA APLICADA



LINGÜÍSTICA E IDIOMAS
U.P.E.A.

LA IMPLEMENTACIÓN DE LA EDUCACIÓN INTERCULTURAL BILINGÜE (QUECHUA-ESPAÑOL) EN BOLIVIA

Bilingual Intercultural Education Applied in Bolivia (Quechua-Spanish)

Valle Navarro, Cinthia*

Instituto de Investigaciones Lingüísticas y Postgrado (IILyP), Universidad Pública de El Alto, ciudad de El Alto, Bolivia

*Docente de la Carrera de Lingüística e Idiomas de la Universidad Pública de El Alto.

Abstract

By Plaza (2004), the linguistic aspect in Bolivia Spanish has been taken as the only language formally taught at school though all the linguistic differences that set up the superiority of Spanish against the inferiority of indigenous language. This determined educational practices known as traditional methods in pedagogy and kind of system where Spanish is seriously taking place over any other language. This Spanish system is supposed to involved all the possible learners that has a different language as their mother tongue. In some way, those learners are forced to get another language just because it is the official language in the country. It also resembles the modality of immersion in countries such Canada and Finland where speakers of a prestigious language are taught in a second prestigious language as well, This work will analyze and limit all transition patterns, maintenance mainly of the immersion model. Among bilingual educational model programs there are two types of tension: transition and maintenance.

keywords: Intercultural bilingual education, bilingualism, sociolinguistics.

Resumen

En el aspecto lingüístico, según Plaza (2004), en Bolivia por las diferencias lingüísticas que determinan la superioridad del 'español y la inferioridad de las lenguas indígenas', han tomado el español como la única lengua de la escuela. Esto determinó prácticas educativas conocidas en nuestro medio como tradicionales en lo pedagógico y castellanizantes en lo lingüístico. En esta escuela tradicional castellanizante los alumnos son sometidos a acciones educativas en una lengua que no hablan, generalmente, la lengua oficial o mayoritaria del país, la castellanización practicada en la escuela tradicional puede categorizarse como modalidad de sumersión porque los estudiantes son forzados a aprender los contenidos curriculares en una lengua que no hablan. También se asemeja a la modalidad de inmersión, popular en países como Canadá y Finlandia, donde los hablantes de una lengua de prestigio son

educados en una segunda lengua de prestigio similar. En el presente trabajo se hará el análisis y se limitará a los modelos de transición y mantenimiento, principalmente y de forma superficial, al modelo de inmersión. Entre los programas de educación bilingüe. Hay dos modalidades en tensión: la modalidad de transición y la modalidad de mantenimiento.

Palabras claves: Educación intercultural bilingüe, bilingüismo, sociolingüística.

Pisiyachisqa

Kay yachaqaqay simikunamanta Plaza (2004) nirqa: "Kay Qullasuyunchispi mana simikunaqa kikinchi, astawanpis kastilla simi astawan atiqniyuq, kay indígenas simikunaqa mana atiqniyuqchu riqsisqa kanku". Yachaywasipi kastilla simita yachachinankupaq kay simita apaykachanku, chayrayku yachaqaqkuna yachaywasiman rispa kastilla simita yachaqaqanku tiyan. Kay suyunchispi askha runa kastilla simita parlanku. Kay modalidad de sumersión nisqapi yachaqaqkuna siminkumanta, waq simita yachaqaqanku tiyan. Jinallatataq kay modalidad de inmersión nisqaman kay Canada, Finlandia nisqa suyupi iskay kaq simi yachaqaqankutaq yachachinkutas. Kay suyukunapiqa sumaq simi atiniyuq parlaqkunaqa iskay kaq simi atinuyuppi yachaqaqanku. Kunanqa kay llank'aypi kay modelos de transición, mantenimiento nisqata ima phaskarasun; as uchhikallanta modelo de inmersión nisqata qhawarisunchis. Kay yachay wakichisqapi kay educación bilingüe nisqa iskay layapi rak'ikun: kay modalidad tensión nisqapi chantapis modalidad de transición y modalidad de mantenimiento nisqapi ima.

Chimpusqa rimaykuna: Educación intercultural bilingüe, iskay simi, runa qutuchasqapi simita yachaqaqana.

1. Introducción

La educación intercultural bilingüe es un fenómeno universal tanto en el espacio como en el tiempo. Según Mackey (1978), se señala por ejemplo, que la educación bilingüe ha existido desde hace 500 años o más. Alguna forma de educación bilingüe es ineludible porque la diversidad lingüística siempre ha sido una de las características de la humanidad y las relaciones entre pueblos y culturas exigen estrategias para resolver las diferencias.

De acuerdo a Plaza, (2004) en la

actualidad se hablan más de 7000 lenguas en el mundo, pero no solamente hay alrededor de 200 estados-nación el multilingüismo en los mismos es más la norma que la excepción. Esta situación de multilingüismo, por tanto, plantea la necesidad de tomar en cuenta las lenguas de sus hablantes para los propósitos de la educación formal.

Muchas lenguas ya se han perdido, de cualquier modo las relaciones entre pueblos continúan haciendo posible el bilingüismo y en lo educativo la necesidad de enseñar lenguas. En América se conoce que había miles

de lenguas vernáculas habladas a la llegada de los españoles y los propios españoles ensayaron experiencias educativas para enseñar y/o aprender las lenguas, no necesariamente en escuelas públicas accesibles a toda la población sino más bien de acuerdo a sus intereses, principalmente religiosos pero también económicos y de dominio.

La educación bilingüe se puede abordar desde varias perspectivas, desde la perspectiva educativa, la psicológica, la social, la política, la ideológica. En la actualidad, la educación bilingüe se asocia principalmente con lo lingüístico y lo cultural; aun cuando la cuestión educativa siempre es una preocupación imprescindible. Lo lingüístico se puede ligar al destino de las lenguas, lo que a su vez exige la consideración de cuestiones sociolingüísticas.

En este sentido, el presente trabajo se limita a lo siguiente: los modelos de educación bilingüe de inmersión, de transición y de mantenimiento y la adquisición y aprendizaje de las lenguas. En ambos casos se insertara comentarios sobre la reforma educativa boliviana, modo de aplicación de los temas a ser tratados.

Hay una infinidad de modelos de educación bilingüe, los cuales depende de las lenguas utilizadas, en otros, de los objetivos que se persiguen en la sociedad, así también de las características lingüísticas y culturales de los alumnos. Para una contextualización general es importante indicar que los

programas, proyectos y sistemas de educación bilingüe para inmigrantes, en los países desarrollados y para los indígenas, en los países del tercer mundo, son diseñados principalmente por los sectores dominantes de la sociedad. También hay programas de educación bilingüe para los hablantes de lenguas "estandarizadas", como los programas de inmersión en Canadá y Finlandia, diseñados por los mismos sectores dominantes. Hay muchos modelos de educación bilingüe y muchas categorizaciones y sub-categorizaciones de estos modelos.

En esta distinción importa el fin último que se busca para las lenguas utilizadas en el proceso: en la modalidad de transición, se parte de la L1 de los estudiantes (lengua materna) y se termina en la L2 (lengua castellano). La lengua propia es un puente que allana los problemas de comprensión y facilita los procesos de enseñanza aprendizaje de los primeros años de la escuela, pero termina en el uso prioritario de la segunda lengua. La modalidad de mantenimiento, en cambio, también propone el uso de la lengua vernácula y la adquisición de la segunda, pero en lugar de iniciar un proceso de transición de la primera hacia la segunda, plantea un uso sostenido de las dos lenguas a lo largo del proceso educativo. En este sentido, la denominación de modalidad de mantenimiento se refiere a la conservación y desarrollo de la lengua.

2. Aspectos Teóricos

La situación multilingüe

La condición multilingüe que caracteriza a los pueblos andinos y específicamente a Bolivia; el área que nos lleva al estudio en más detalles, se remonta a fechas muy antiguas y es anterior a la llegada de los Europeos al continente americano, existe documentación por demás valedera que revela la existencia de tres grandes lenguas generales al proto- quechua el proto- aru o (proto -aymara) y el proto puquina que dominaban el vasto imperio de los incas, según Diego Gonzales Holguín (1972).

La Educación Bilingüe Intercultural

En la década ochenta surgió en América latina la EIB también llamada Educación Intercultural Bilingüe. Existen dos concepciones de interculturalidad en el proceso educativo bilingüe, la primera se define como el manejo de dos o más códigos que posibilitan desenvolverse sin problemas en las respectivas culturas, es decir, una educación orientada principalmente a mantener abiertos los canales de transmisión adquisición y reproducción de la cultura indígena y paralelamente a favorecer la adquisición de otros códigos de comunicación, conocimiento y comportamiento". La segunda como la ampliación del código de referencia, mediante la adopción de elementos indispensables para afrontar los cambios inevitables que tienen lugar por el contacto o choque entre culturas así como por las dinámicas propias".

Se define a la educación como el proceso que facilita la articulación armónica e integral de lo nuevo a partir de una matriz cultural propia. Esta modalidad es bilingüe ya que los niños desarrollan el conocimiento de su propia lengua y se instruye a través de ella el mismo tiempo que aprenden una segunda lengua, generalmente la oficial del país respectivo.

La Educación Intercultural Bilingüe en Bolivia

La Ley de la Reforma Educativa de 1994 reconoce la importancia de la heterogeneidad "es intercultural y bilingüe, porque asume la heterogeneidad socio-cultural del país es un ambiente de respeto entre todos los bolivianos, hombres y mujeres.

En referencia a la enseñanza del idioma materno, originario se refiere en particular al nivel de educación primaria " además el desarrollo de la lengua propia, el aprendizaje oral del castellano como segunda lengua y la iniciación en el uso escrito de este idioma desde el momento en que lean y escriban en su lengua materna", en el nivel de educación secundaria se consolida los aprendizajes logrados y además señala: "fomentar el bilingüismo individual y social, incentivando en los educandos cuya lengua materna sea el castellano el aprendizaje de una lengua nacional originaria como segunda lengua.

Progresión y regresión de las lenguas en contacto¹

Desde la perspectiva de la dinámica de las lenguas en contacto-conflicto, generalmente, mientras una se elabora y aumenta el número de sus hablantes la otra se deteriora y disminuye el número de sus hablantes.

La metáfora dinámica sustenta la progresión y regresión de los idiomas como función del uso lingüístico. Es decir, cuanto más se use una lengua mas progresa (se elabora, aumenta los hablantes) y cuanto menos se use una lengua se encuentra en regresión (se deteriora, pierde hablantes).

Para el propósito del estudio, la adquisición de L2 en la mente del hablante no significa la pérdida de L1, por otro lado, la evidencia sugiere que los idiomas de los bilingües presentan ventajas cognitivas, pues si manejar un código es una tarea ya de por si admirablemente compleja, incluir otro mas no puede sino incrementar dicha complejidad. En esta línea, los bilingües tienen más facilidad para caer en cuenta de la posibilidad de separar los objetos de sus denominaciones, ya que para muchos objetos tiene dos o más palabras en las lenguas que hablan.

Dos objeciones adicionales se han expresado a las posibilidades del bilingüismo no hay campo en el cerebro para muchos idiomas, y los dos idiomas están separados, sin embargo, dada las características del

cerebro humano, donde la conexión entre células es la forma de funcionar, no es factible asumir que el espacio solo sea suficiente para uno o varios idiomas mas, pero tampoco se puede asumir la separación de los códigos lingüísticos.

Si una de las lenguas no está suficientemente elaborada, por ejemplo, relatar una historia presentara dificultades. Así, mientras es suficiente que las matemáticas se aprenden en una lengua y este conocimiento pueda ser transferido a la otra lengua, el procedimiento fracasa si el sistema numeral no está suficientemente desarrollado en esta lengua. Por ejemplo, hay personas bilingües que pueden hablar dos idiomas sin mayores dificultades, pero cuando tienen que contar o más aun hacer operaciones matemáticas regresan rápidamente a su lengua.

La teoría de la base común

Mientras las metáforas de la balanza o los globos plantean una proficiencia separada de las lenguas del bilingüe, la analogía del temprano propone una proficiencia subyacente común.

Las puntas separadas en la superficie representan a los idiomas del bilingüe y funcionan como códigos lingüísticos diferenciados; sin embargo, una conexión, un contacto, una interactividad interna sino más bien una base común de procesamiento cognitivo y de organización a un nivel superior, por encima del código lingüístico. El punto central es que las lenguas del bilingüe, en la base, son procesadas por el mismo sistema, por la misma máquina (Baker, 1996: 147).

La elaboración más abstracta de creación de pensamientos puede luego canalizarse en uno u otro idioma; naturalmente que para pasar de este procesamiento superior al código lingüístico o gramática hay que conocer el mismo. Un ejemplo sencillo, al nivel del léxico puede ayudar a ilustrar la propuesta: lugar donde vivo, L1 = *wasi*; L2 = *casa*; L3 = *home*. En este ejemplo, surge, además, diferencias culturales, una de la diferencia adicional, mientras que la palabra *wasi* y *casa* se refieren (al lugar donde uno reside) también pueden utilizarse para designar un edificio cualquiera (lugar donde puede residir una persona o ninguna), en inglés además *home* específicamente se refiere (al lugar donde uno vive) y no a cualquier otro edificio, pues para esta distinción se utiliza otra palabra, *house*. El punto es que uno no piensa directamente en el código específico de L1 y después TRADUCE, sino que piensa, procesa en forma más abstracta y después, lo organiza según las reglas gramaticales.

BAKER resume en seis puntos el modelo de la proficiencia subyacente:

1. Los procesos mentales profundos y las habilidades de leer, escribir, hablar, oír tiene lugar en el mismo PROCESADOR, por esta razón podemos decir que se establecen relaciones entre los idiomas del bilingüe.
2. El bilingüismo y el multilingüismo son posibles porque el hablante tiene la capacidad para almacenar varios códigos lingüísticos o sea lenguas.

3. La información puede ser procesada, el aprendizaje logrado en una o varias lenguas dependen de cuan desarrollada está cada lengua.
4. La lengua debe estar suficientemente desarrollada para que el estudiante pueda aprehender con las exigencias académicas en la escuela.
5. Hablar, oír, leer, escribir en L1 y L2 contribuye al desarrollo cognitivo, independientemente del bilingüismo, el desarrollo de estas habilidades no puede sino contribuir al desarrollo cognitivo, no sólo por la estrecha relación entre pensamiento y lenguaje, sino porque estas habilidades constituyen operaciones complejas de relacionamiento de formas y significados. Es también importante, para los propósitos educativos que estas habilidades son necesarias para entender, por tanto para aprender, pero si el niño tiene que operar en una segunda lengua insuficientemente desarrollada su rendimiento sea optimo.
6. Si una o ambas lenguas del bilingüe no están funcionando en sus diferentes niveles, el procesamiento cognitivo y el rendimiento académico disminuyen.

Se puede decir que un niño puede adaptarse y sobrevivir en una escuela que enseña una lengua diferente a la suya como en los modelos de sumersión e inmersión, el proceso educativo puede ser más fluido si se

toma en cuenta la lengua dominante del estudiante y se avizoran ventajas comunicativas y cognitivas con la adición de una segunda lengua.

Teoría de los umbrales

La teoría de los umbrales hace referencia al carácter dinámico del desarrollo de los idiomas del bilingüe y el avance hacia un bilingüismo balanceado. Según muchos especialistas en el tema 'cuanto más bilingüe coordinado, el niño tiene mayores posibilidades de ventajas cognitivas'.

Entonces, se establece una relación entre el bilingüismo y cognición, relación que va cambiando por etapas de desarrollo o por superación de UMBRALES. Se postula dos umbrales: el niño debe alcanzar el primer umbral para disfrutar, aprovechar, de los beneficios del bilingüismo (citado por Baker 1996:148-9). Esta² teoría se representa metafóricamente como una casa de tres pisos.

En el punto central de la teoría de los umbrales es que el bilingüismo coordinado puede tener efectos cognitivos positivos y la falta de competencias en ambas o en una de las lenguas puede tener consecuencias negativas.

La relación de la teoría de los umbrales y el proceso educativo

Esta teoría puede relacionarse con el proceso educativo y se puede

encontrar explicación a algunos comportamientos de los estudiantes.

1. Los programas de inmersión, en Canadá, el rendimiento puede retrasarse mientras los alumnos alcanzan las competencias necesarias en L2, pero después se igualan rápidamente a sus compañeros y no hay efectos negativos posteriores.
2. Los programas de enseñanza directa en L2, por ejemplo a los inmigrantes en los EE.UU. La educación es castellanizante en muchos países de América del sur, los niños de la lengua minoritaria tienen problemas con su rendimiento académico por no tener L2, en la que se enseña suficientemente.

Cabe indicar que ambos programas de inmersión y de enseñanza directa en L2 (castellanización) se enseña en L2. La diferencia está en que en el primer programa se toma en cuenta el hecho de que los alumnos no hablan la L2 y, además, son de condición socioeconómica de los estratos privilegiados de la sociedad; en cambio, el programa de castellanización ignora oficialmente que los estudiantes hablen la L2. De hecho el currículo está designado como si los alumnos fuesen hablantes de la lengua oficial, mayoritaria del país, en el caso de nuestro del castellano, de que los alumnos pertenecen a los sectores subordinados de la sociedad, generalmente hablantes de las lenguas vernáculas.

En el caso de Bolivia, Perú y Ecuador, con situaciones similares en cuanto a los procesos de enseñanza y sus soluciones, la enseñanza tradicional, se encara en castellano aun en el caso de estudiantes que son hablantes de otras lenguas. Los docentes desarrollaron dos estrategias para resolver el problema lingüístico; una estrategia de comunicación y una de interdicción.

La estrategia de comunicación consiste en que el docente utiliza la lengua de los estudiantes para comunicarse con ellos, a pesar de que se supone debe enseñar en castellano, pues así se supuso en su formación en los institutos Normales Superiores y así está el currículo, en castellano. Esta estrategia indudablemente resuelve el problema de incomunicación que el docente experimenta, cuando les habla en castellano a niños que no entienden este idioma. La estrategia, además, es posible porque el docente es bilingüe, aun cuando hay casos de que el docente también tuvo que aprender la lengua de los alumnos para comunicarse.

La comunicación se realiza en quechua, aymara, guaraní, aunque el currículo está en castellano. Esto da lugar a intercambios anecdóticos. Por ejemplo, en la escuela de Palca Kancha, en Potosí, en el sur de Bolivia, la profesora decía: *Sumata, Restata ruwankichis*, van a hacer sumas y restas o *q'ayapaq* tabla del cincota *estudiantkichis* para mañana van a estudiar la tabla del cinco'. Así también cuando se aprestaban a leer, daba las instrucciones en quechua pero todos leían en castellano;

ocasionalmente, la maestra corregía la pronunciación de los alumnos *mana tobochu*, 'no es tobo, sino es tubo'.

La estrategia de interdicción de la L1, consiste en que el docente utiliza exclusivamente el castellano para la comunicación con los alumnos y para la enseñanza de las diferentes materias del currículo. Pero la lengua de los estudiantes es prohibida y los alumnos son castigados de varias maneras por hablar en su lengua.

Las lenguas, adquisición y /o aprendizaje de la segunda lengua

Al referirnos como se logra aprender una segunda lengua, tiene relevancia en la forma como se diseña y realiza un programa de educación bilingüe. Por esta razón se refiere a dos perspectivas que han incidido en los programas de educación bilingüe, por lo menos en la región andina.

Por los años 60 el apogeo de la lingüística descriptivo-estructural determina la sustitución de métodos de traducción, del método directo y otros utilizados en la enseñanza de segundas lenguas y /o de lenguas extranjera por el método descriptivo, muchas veces, incluyendo predicciones de la lingüística contrastiva. Típicamente una lección diseñada bajo este paradigma incluía un diálogo inicial que había que memorizar y una serie de ejercicios para interiorizar los patrones gramaticales de la lengua contenidos en los diálogos.

La teoría de la adquisición

1. El objetivo central de la enseñanza de la L2 es proporcionar a

los alumnos una entrada comprensible, por medio del uso de la lengua en situaciones reales. Una consecuencia de este objetivo es que el buen maestro controla el nivel de su habla de acuerdo al nivel de comprensión del niño, pero también debe regular su producción de modo que se incluyan pequeños desafíos que puedan ser entendidos por los alumnos; debe ayudarse mucho por el contexto.

2. La enseñanza en la clase debe proporcionar estrategias a los alumnos para situaciones comunicativas reales. Por ejemplo, estrategias para solicitar explicación del significado no entendido en una conversación con hablantes nativos.
3. Evitar que los alumnos se pongan ansiosos o defensivos, por ejemplo, por medio de las constantes correcciones a sus 'errores' en la pronunciación o la sintaxis de la lengua que está estudiando.
4. La enseñanza formal de las reglas gramaticales no contribuye a la adquisición.
5. No corregir durante el proceso, pues esto puede tener efectos negativos.

El método naturalista es diferente de la enseñanza tradicional de la gramática. Lo que se busca en la clase es lograr las competencias comunicativas de los alumnos.

Una crítica fundamental a la perspectiva dominante en la

lingüística, que determina un cambio de paradigma en la investigación lingüística con derivaciones en otras disciplinas, como la psicología y la enseñanza de idiomas surge de la propuesta racionalista de Chomsky. El autor plantea sus objeciones al aprendizaje de las lenguas. La propuesta es radical: la lengua se aprende, se adquiere, se construye. Como puede aprender el niño, se le presenta oraciones incompletas, equivocadas, diversas y en gran parte nuevas. Entonces, no se puede explicar (la adquisición de una lengua) por medio de la imitación o por medio del aprendizaje, en general. Por otro lado, el niño solamente requiere ser expuesto a la lengua para poder apropiarse de la misma ¿Cómo lo hace? Chomsky postula la idea innata y señala la mente humana es como un órgano del lenguaje o más apropiadamente como una facultad mental destinada a procesar, construir el lenguaje.

Aplicaciones al currículo

1. El objetivo central de la enseñanza de la L2 es proporcionar a los alumnos una entrada comprensible, por medio del uso de la lengua en situaciones reales. Una consecuencia de este objetivo es que el buen maestro controla el nivel de su habla de acuerdo al nivel de comprensión del niño, pero también debe regular su producción de modo que se incluyan pequeños desafíos que puedan ser entendidos por los alumnos; debe ayudarse mucho por el contexto.

2. La enseñanza en la clase debe

proporcionar a los alumnos para situaciones comunicativas reales. Por ejemplo, estrategias para solicitar explicación del significado no entendido en una conversación con hablantes nativos.

3. Evitar que los alumnos se pongan ansiosos o defensivos; por ejemplo, por medio de las constantes correcciones a sus 'errores' en la pronunciación o la sintaxis de la lengua que está estudiando.
4. La enseñanza formal de las reglas gramaticales no contribuye a la adquisición.
5. No corregir durante el proceso, pues esto puede tener efectos negativos.

El método naturalista es diferente de la enseñanza tradicional de la gramática. Lo que se busca en la clase es lograr las competencias comunicativas de los alumnos.

En la lengua quechua solamente se utiliza tres vocales, es decir que sirven para distinguir una palabra de otra, ejemplo, ama 'no', ima 'que', uma 'cabeza', pero si uno dice uma u oma, puma o poma no hay distinción de significado.

Entonces en las escuelas de Bolivia hay una preocupación constante de los docentes en la pronunciación de las vocales de los estudiantes en el aula. Por ejemplo, podemos indicar *Cuchillo*: los niños quechuas tienden a pronunciarla como *Cochillo*.

Podemos demostrar con un ejemplo: Un docente indica a un estudiante que repita 'a ver si sale pepito' para probar que sus estudiantes han aprendido a pronunciar la palabra Pepito que generalmente dicen *pipito* o *pipitu*. En el proyecto de Educación Intercultural Bilingüe que operaba todavía bajo la propuesta de la lingüística aplicada y el análisis contrastivo, se buscó enseñar el castellano, básicamente por medio del modelo-repetición. En la fonología se hacía ejercicios de repetición oral.

3. Conclusiones

Luego de realizar el estudio y el análisis de la implementación de la Educación Intercultural Bilingüe (Quechua- Español) en Bolivia, podemos proponer las siguientes conclusiones:

- Bilingüismo es la capacidad de manejar dos o más idiomas, es también un fenómeno muy extendido, pero puesto que las lenguas se asocian al poder, su estatus es investigado y cuestionado desde diferentes ángulos. En general, no hay objeciones al bilingüismo social o individual en tanto se considera su utilidad en la comunicación. Pero la conexión del bilingüismo con la inteligencia o con los procesos cognitivos da lugar a debates encontrados. El problema se acentúa cuando se tiene que tomar una decisión sobre el bilingüismo en el contexto de la educación.

- La interculturalidad forma parte de los aprendizajes y contenidos de los programas de estudio de todos los educandos del país en el área formal del sistema educativo.
- Las diversas instancias de dirección y coordinación del Ministerio de Educación elaboran e implementan líneas de acción en el marco del enfoque y definiciones de la EIB.
- Los resultados de aprendizaje de los estudiantes del nivel primario revelan un alto dominio de habilidades de comunicación y producción de textos bilingües.
- Las lenguas indígenas del país están en proceso de normalización lingüística se cuenta con materiales de estudio, de análisis y de producción de conocimiento en lenguas indígenas.

4. Referencias bibliográficas

- Baker, Colin y Jones, Silvia. (1998). *Encyclopedia of Bilingualism and Bilingual Education*. Clevedon Multilingual.
- Baker, Colin. (1996). *Foundations of Bilingual Education and Bilingualism*. Clevedon Multilingual.
- Baker, Colin. (2001). *Foundations of Bilingual Education and Bilingualism*. Multilingual Matters.
- Cummins, James. (1980). *The construct of language proficiency in bilingual education*. Georgetown University Round table on Languages and Linguistics.
- Cummins, James. (1981). "Bilingualism and minority language children". Ontario: institute for studies in education.
- Hardman De Bautista, Marta. (1995). *Curso de la lingüística, instituto nacional de estudios lingüísticos*. La Paz: Dirección de Antropología.
- López, Luis Enrique y Wolfgang Kuper. (2000). *La educación intercultural bilingüe en América Latina: Balance y perspectivas*. Documento de trabajo, Cochabamba; programa de formación en educación intercultural bilingüe para los países Andinos: Cooperación Técnica Alemana.
- López, Luis Enrique. (1997). "La diversidad étnica, cultural y lingüística Latinoamericana y los recursos humanos que la educación requiere". *Revista Iberoamericana de Educación*.
- Mackey, W.F. (1978). *The importations of bilingual education models*. Washington: Georgetown University Roundtable, International Dimensions of Education.
- Plaza, Pedro. (1978). *El proceso de fonetización en niños monolingües hablantes del castellano*. Bolivia: Concytec.



UPEA Av. Sucre s/n Zona Villa Esperanza
Teléfono: (+591) 2-2844177 - (+591) 2 -2845787
Fax: (+591) 2-2845800
www.iilyp.upea.edu.bo
institutoiilyp@gmail.com