

El punto perdido: Función etnoidentitaria de la lengua quechua en contextos urbanos

Tania RODRÍGUEZ

Centro Interdisciplinario Proeib Andes,
Universidad Mayor de San Simón & Université catholique de Louvain

EDITORES:

Carla FERRERÓS PAGÈS (Université de Perpignan – Via Domitia & Universitat de Girona)

Jordi CICRES BOSH (Universitat de Girona)

Francesc ROCA URGELL (Universitat de Girona)

Narcís IGLÉSIAS FRANCH (Universitat de Girona)

RESUMEN

En la actualidad, la migración indígena en Bolivia pasó de ser un asunto interregional a ser una característica idiosincrática de los centros urbanos del país generando, a partir del encuentro, espacios y sociedades plurales con entramados socioculturales complejos. En este artículo se caracteriza la función de la lengua quechua en la reconfiguración etnoidentitaria en 1ro de Mayo, un barrio periurbano de Cochabamba. Para tal efecto, se analiza el discurso de migrantes quechua provenientes de diferentes comunidades de Norte Potosí. El corpus es obtenido a través de entrevistas y análisis de relato realizadas en el marco de una etnografía multisituada. Los hallazgos del estudio dan cuenta de una formación discursiva etnoidentitaria basada en representaciones, ideologías lingüísticas y fenómenos sociolingüísticos antagónicos. Por un lado, las representaciones simbólicas, la funcionalidad social, los imaginarios sobre el sistema y las ideologías del uso reflejan la idiosincrasia cultural quechua: la diversidad interna. Estas particularidades debilitan la reconfiguración como grupo unitario de los quechuas en contextos urbanos. Por otro lado, la lengua quechua (con todo el tejido representacional) es el único elemento en común que cohesionan a la cultura quechua en espacios urbanos.

ABSTRACT

Currently, indigenous migration in Bolivia has changed from being an interregional issue to being an idiosyncratic characteristic of the urban centers in the country, generating through the sociocultural encounter, plural spaces and societies with complex sociocultural frameworks. This article analyzes the function of the Quechua language in the ethno-

identity reconfiguration in 1ro de Mayo, a neighborhood in the outskirts of Cochabamba. For such purpose, the discourse of Quechua migrants from different communities from North Potosí is analyzed. The corpus is obtained through interviews and narrative analysis carried out within the framework of a multi-situated ethnography. The findings of the study reveal a discursive formation of the ethno-identity based on antagonistic linguistic representations, ideologies, and sociolinguistic phenomena. On the one hand, the symbolic representations, the social functionality, the imaginaries about the system and the ideologies of use turn out to reflect the Quechua cultural idiosyncrasy: the internal diversity. These peculiarities weaken the reconfiguration as a unified group of Quechuas in urban contexts. On the other hand, the Quechua language (with its full representational network) is the only common element that unites the Quechua culture in urban areas.

1. INTRODUCCIÓN

En Bolivia, a pesar de las varias normativas estatales en favor de las lenguas originarias, continúa el desplazamiento lingüístico cultural. Esto se evidencia en el poco dominio oral de las lenguas originarias en las generaciones jóvenes. Diversos estudios (Henstchel, 2016; Arratia, Guzman, y Sichra, 2007; Calle 2013) refieren a la variación lingüística, las rupturas intergeneracionales, la estandarización, el prestigio lingüístico, la migración, entre otros, como los factores determinantes para la atrición lingüística.

De todos estos factores, se suele considerar a la migración como uno de los causantes de mayor incidencia en el cambio lingüístico. No obstante, en contextos migratorios se puede evidenciar la emergencia de diversos fenómenos lingüísticos como (a) el paso de un monolingüismo quechua a un bilingüismo quechua castellano (incremento del repertorio), (b) cambio del bilingüismo quechua-castellano a un monolingüismo en castellano (pérdida de la lengua materna), (c) aprendizaje del quechuañol (a de lenguas mixtas), (d) habla plurilingüe con énfasis en su lengua materna, entre otros. Normalmente, se evidencian varios de estos fenómenos en una sola comunidad, por ello se considera que la migración por sí misma no resulta ser un factor determinante en el desplazamiento lingüístico de las lenguas originarias. En cambio, se considera que los factores relacionados con la subjetividad de las personas tienen mayor incidencia; es decir, factores relacionados con la identidad colectiva como la relación que tienen las personas con la lengua, con el territorio, con el grupo al que pertenece la lengua, entre otros.

Por ello, este estudio se enfoca en la construcción discursiva de la identidad cultural (etnicidad) de quechua migrantes del barrio 1ro de Mayo, zona sur de Cochabamba (Bolivia). Para tal efecto, partimos de la afirmación de Fairclough y Wodak (2000) quienes mencionan que el discurso es una

forma de práctica social en la que lo social moldea el discurso y a su vez este constituye lo social. En consecuencia, “el discurso posee un papel central en la expresión y la reproducción de las cogniciones sociales como las ideologías, las normas y valores del grupo social” (van Dijk, 1993, p. 19) por tanto también de la identidad.

Se entiende por identidad, sea ésta colectiva o individual, un constructo sociocognitivo que se caracteriza por ser continente, contingente y estratégica (van Dijk, 2015; Hall, 2003, De Bustos, 2009). Es continente en términos de resultados porque las personas en un determinado contexto (espacial-temporal) tienen ciertos rasgos (un repertorio identitario) que particularizan su ser, su existencia y que los diferencian de otros individuos. Tal es el caso de las comunidades quechuas en Bolivia que tienen una organización socioterritorial *ayllu*¹ y las que tienen una organización socioterritorial de sindicato agrario. Cada una de estas comunidades tiene características socioculturales propias que las identifican y que las diferencian una de la otra.

En términos de construcción, la identidad resulta ser contingente porque ésta se construye a partir del otro, de los otros, y “de múltiples maneras a través de discursos, prácticas y posiciones diferentes, a menudo cruzados y antagónicos” (Hall, 2003, p. 17). Como consecuencia, la identidad es un fenómeno sociocognitivo dinámico. Es decir, los individuos o grupos moldean su identidad a partir de encuentros territoriales diferentes, a partir del contacto con otros idiomas, otras prácticas culturales, otras representaciones sociales, a partir de lecturas informativas, conversaciones o experimentaciones. Estos encuentros reconfiguran el molde identitario según el andar del sujeto o del grupo. No obstante, la reconfiguración no es un proceso reiniciador que se realiza al vacío; este se realiza sobre la base (contenido) de sus primeros encuentros. Silvia Rivera (2021), por ejemplo, menciona que una de las primeras identidades de todo sujeto es la territorialidad. Por tanto, el apego que la persona siente hacia su territorio será el lente para leer otros territorios.

Por lo mencionado, tanto las personas como los grupos tienen un repertorio de saberes socioculturales, territoriales, económicos, etc. Este repertorio permite a las personas y/o grupos desenvolverse en una diversidad de contextos comunicativos sociales, culturales ajustándose según las normas establecidas en esas microcomunidades de habla (también pueden ser macro). A eso se hace referencia con el concepto de uso identitario. En estos términos, la identidad es estratégica porque en la interacción se recurre al repertorio identitario según el contexto sociocultural en el que se interactúe.

¹ *Ayllu*, término quechua que denota el sistema organizacional territorial, político y social de una comunidad a nivel macro, meso o micro.

El estudio se enfoca en la identidad cultural (etnicidad) de quechuamigrantes la cual está ligada indiscutiblemente al espacio tradicional habitado por el grupo cultural. No obstante, dado que la identidad no es un constructo acabado y menos inmutable, esta se reconfigura constantemente según las interacciones socioculturales, territoriales del grupo en su trayectoria migratoria. Por tanto, cuando miembros del grupo se mueven a/en otros espacios o dejan el territorio tradicional, ellos generarán una reconfiguración etnoidentitaria: reescribiéndola en lo individual y en lo colectivo, movilizándose desde lo simbólico y lo cultural, desterritorializándose y reterritorializándose, generando en el espacio y en los imaginarios la circulación de nuevas ideas, promoviendo prácticas nuevas ideológicas y políticas, y elaborando nuevas formas y dispositivos culturales con los cuáles construir nuevos procesos identitarios y étnicos (Motta 2006). Todo este proceso de reconfiguración identitaria en realidad es un proceso natural de transformación de la cultura y la lengua.

Varios estudios (Sichra, 2006; Firestone, 2017; Albó, 1999; Elbez, 2017) refieren que en contextos de migración la identidad cultural suele invocar a la melancolía de un pasado histórico al cual los migrantes todavía se sienten ligados, lo cual por supuesto es indiscutible. Sin embargo, la historia, lengua y cultura no son productos inmutables que sólo se caracterizan por el pasado sino también en el presente y futuro. Por tanto, la identidad cultural de los migrantes se configura a partir de la relación de la invención de la tradición con la tradición misma, que obligan a leerla no como una reiteración incesante sino como lo mismo que cambia (Gilroy, 1994, en Hall, 2003).

En este marco teórico, la investigación fue realizada bajo el enfoque de la sociolingüística de la migración articulando dos métodos: la etnografía multilocalizada y el análisis del discurso para estudiar la reconfiguración etnolingüística en la trayectoria migratoria de los participantes, prestando atención a sus voces (relatos y percepciones) y completándola con observaciones etnográficas en el lugar de migración y de origen. Se aplicaron tres técnicas: el análisis de relato,² la entrevista y la observación. Todas las sesiones de análisis de relato y las entrevistas fueron grabadas con la autorización de los participantes quienes solicitaban anonimato en sus testimonios.

El estudio fue realizado en dos espacios físicos. Primero, el lugar de migración: el barrio urbano 1ro de Mayo, un bolsón migratorio ubicado en la zona sud de Cochabamba, el cual se caracteriza por ser una mancomunidad (grupo de varios barrios pequeños) cuya población es proveniente de diferentes territorios de otros departamentos de Bolivia. Dada la diversidad de procedencias de los

² Esta técnica consistió en escuchar un relato migratorio grabado y conversar sobre su contenido. Algunos participantes, adultos principalmente, escuchaban el relato, analizaban los datos proporcionados (confirmaban la veracidad) y luego empezaban a contar su propio relato migratorio. Para otros participantes, solo sirvió como una estrategia de inducción para la entrevista. Con los participantes jóvenes, sirvió para saber si comprendían el quechua y ver su actitud ante el relato.

participantes, elegir la comunidad de origen resultaba conflictivo. No obstante, a partir de los primeros contactos con los participantes en 1ro de Mayo se evidenció que la mayoría (6 de 10 participantes) era de la región del Norte de Potosí por ello se decidió elegir una comunidad al azar. Para ello, se solicitó a los participantes de esta región visitarlos en sus comunidades, varios accedieron y el primero en concretar la invitación fue un participante procedente de Jilaq'uya. Esta comunidad está ubicada en las alturas del municipio de Pocoata, Norte Potosí, y se caracteriza, como la mayoría de las comunidades ubicadas en esta región, por ser trilingüe: aimara, quechua y castellano.

Los participantes fueron elegidos en función a varios criterios, entre los que resaltan: procedencia de familia migrante, habla quechua, género y generación. Se contactó a los participantes a través de la técnica de bola de nieve teniendo un total de 33 participantes en el lugar de migración y 15 en el lugar de origen. A lo largo del trabajo de campo, en el barrio 1ro de Mayo, se usó el quechua como medio de comunicación; solo cuando se veía que la o el participante prefería el castellano, se alternaba a este idioma. En el caso de los jóvenes (adolescentes) la comunicación fue en castellano prioritariamente. En Jilaq'uya el uso del quechua fue constante sin importar la generación. Para la redacción de este documento, se realizó la traducción de fragmentos de los discursos de los participantes al castellano, que se presentan en pie de página.

En lo que sigue, se presentan resultados sobre la función del quechua en la reconfiguración etnoidentitaria de los quechuamigrantes del barrio 1ro de Mayo, zona sur de Cochabamba. Esta función está basada en las representaciones y las ideologías que se tienen sobre la lengua quechua.

2. REPRESENTACIONES SOCIOLINGÜÍSTICAS DEL QUECHUA: FORTALEZAS QUE DEBILITAN

En los contextos migratorios de Bolivia, el territorio, la economía, la comunidad y las prácticas culturales han sufrido cambios sustanciales. Se ha pasado de lo rural a lo urbano, en la mayoría de los casos; en otros se vive entre lo rural y urbano. En otros se vive en un diferente tipo de barrio (de uno más dependiente de la ciudad grande a uno casi autónomo). Las prácticas económicas, en definitiva, ya no se centran solo en la producción y comercialización de productos agrícolas. Las prácticas colectivas de la comunidad en la mayoría de los casos pasaron a ser más individuales, familiares o a tener tejidos mucho más complejos (Cielo y Antequera, 2012).

En cuanto a la lengua, ahora se vive en medio de la coexistencia de varios idiomas jerarquizados socialmente en cuya interacción social la conciencia lingüística “se proyecta sobre la consideración que la comunidad ha dado a una u otra lengua en sucesivas etapas o periodos” (Busso, Gindín y Schaufler, 2013, p. 30). Esto es precisamente lo que se analiza en esta sección: ¿Qué representaciones simbólicas se tiene sobre el quechua? y ¿cuál es la funcionalidad social que se le asigna?

2.1. REPRESENTACIÓN SIMBÓLICA: BROCHE DE GANCHO

La lengua, como entidad normativa, es un sistema que se caracteriza del siguiente modo:

“All sort of objects, people and events are correlated with a set of concepts or mental representations which we carry around in our heads. Without them, we could not interpret the world meaningfully at all. In the first place, then, meaning depends on the system of concepts and images formed in our thoughts which can stand for or ‘represent’ the word, enabling us to refer to things both inside and outside our heads.”
(Hall, 1997, p. 17)

Por otro lado, como entidad social está conformada por sistemas representacionales que permiten emitir y crear discursos y significados. Se crean discursos sobre distintas realidades sociales, sobre la misma lengua y sobre otras lenguas (Hall, 1997). En esta sección, se hace referencia a la representación social de la lengua quechua, en particular a la representación simbólica asignada por los miembros de esta comunidad urbana.

En cuanto a la representación simbólica de la lengua se identificaron tres representaciones: territorio, grupo y relación social.

Primero, el quechua representa el territorio de las comunidades de origen. En esta representación lingüística se enlaza la procedencia territorial y las habilidades lingüísticas. Al respecto, una de las participantes menciona: “Oruropi kimsa qalluta yachanku, Cochabambapi iskayllata, qhichwallata astawanqa” (GM, BPMayo, 19.01.21).³

Según el testimonio de GM, Oruro y Cochabamba son diferentes por los idiomas que se hablan. El primero está ligado al aimara y castellano y el segundo sólo al castellano. Lo mismo sucede con hablantes quechuas de Norte Potosí, la mayoría comprende, al menos, el aimara porque este territorio está en la frontera de territorio aimara. Entonces, tanto la procedencia como las “posibles” habilidades lingüísticas (trilingües o bilingües) se determinan al escuchar el habla quechua. Así lo refiere otra de las participantes: “Es importante la lengua para identificarnos. Cuando hablamos nomás ya sabemos de dónde somos, sin decir de dónde eres. Hablas y la gente ya te reconoce” (BQ, BPMayo, 28.11.20)

Según BQ, las particularidades del habla (pronunciación) son marcas de la procedencia territorial y/o la comunidad de habla. Además de la pronunciación, se tiene las transferencias léxicas y morfológicas de las lenguas en contacto. Como los orureños y norte potosinos están en contacto con el aimara, las transferencias del castellano son menos frecuentes en comparación con el cochabambino que muestra mayor transferencia lexicomorfológica del castellano en el habla quechua.

³ “En Oruro se hablan tres idiomas, en Cochabamba solo dos, más que todo quechua no más”. Si no se indica el contrario, todas las traducciones son de la autora.

Por eso, BQ menciona: “*Cuando hablamos no más ya sabemos de dónde somos*” dado que la lengua quechua (la forma en que se habla y escucha) representa el lugar de origen, tiene la función de marcas de la identidad de etnoterritorial. Esta función es un factor que incide en la continuidad de ideologías, imaginarios y realidades plurales.

Sin embargo, al mismo tiempo la vinculación del quechua con el territorio de origen resulta desventajosa para la vitalidad del quechua en contextos urbanos. Se relaciona la lengua quechua con ideas peyorativas puesto que se la asocia como procedente de, originario de, adecuado para las comunidades rurales (territorios tradicionales) por tanto afuncional en espacios urbanos. Esa es una de las razones para que, aun teniendo altas habilidades lingüísticas orales en quechua, se reduzca el habla en espacios públicos. Asimismo, las particularidades lingüísticas diferenciadas de cada comunidad de habla quechua (territorio), reducen la posibilidad de generar un sólido lazo lingüístico macroterritorial.

En segundo lugar, el quechua representa a ciertos grupos sociales: adultos y mujeres (de pollera).⁴ Desde la perspectiva de una de las adolescentes entrevistadas “todos hablan quechua en el barrio” (DT, BPMayo, 15.03.21). Cuando la participante DT indica que “todos” hablan quechua se refiere a que es muy frecuente escuchar este idioma en el barrio.⁵ Así lo observé en mis visitas a este barrio ya que desde la parada de trufis (de la ciudad) era muy común escuchar conversaciones en quechua; de igual manera en las calles. Con todo, afirmar que el 100% de la población de este barrio habla el idioma es irreal, lo que sí se puede afirmar —en base a las visitas familiares que realicé— es que todos (adultos mayores, adultos, jóvenes, adolescentes y niños) en el barrio tienen una comprensión oral del quechua,⁶ pero la producción oral es realizada prioritariamente por los adultos, y con más frecuencia todavía los adultos mayores. Esto se evidencia en el testimonio de otra de las participantes (NG) quien menciona que sus familiares y amistades suelen dirigirse a su hermano mayor en quechua, en cambio a ella en castellano: “Es que a él todos le hablan en quechua porque es el mayor. A mí me hablan algunitos” (NG, BPMayo, 02.04.21). Por su parte, el hermano mayor refiere que su hermana sabe quechua igual que él porque “desde chica vivió en Chapare con mis

⁴ La pollera es una prenda de vestir de la mujer indígena cuyos connotaciones sociales referían a un uso exclusivo por la mujer indígena analfabeta y pobre. No obstante, en la actualidad, esta prenda (la que usan las mujeres procedentes de Cochabamba) goza de un mayor prestigio ya que su uso “estilizado, modernizado” se ha puesto de moda en eventos festivos.

⁵ A diferencia de otros barrios de la zona sur de Cochabamba, también catalogados como migrantes, donde no es usual escuchar con frecuencia el quechua.

⁶ En realidad, tienen diferentes grados de comprensión, siendo los adultos quienes tienen mayor grado de comprensión en quechua.

papás”;⁷ “yo más bien me fui a trabajar a Chile cuando me he casado, pero ella nunca ha salido de Bolivia”; “lo que pasa es que ella no le presta interés” (DG, BPMayo, 03.04.21). En la réplica del hermano (DG), cuando indica “ella no le presta interés” se refiere a que a su hermana no se siente motivada a hablar el quechua, a pesar de saber el idioma ya que haber vivido en Chapare y con sus padres⁸ asegura su conocimiento dado que es una zona donde el idioma quechua es de uso cotidiano.

Dentro de este grupo social, catalogado como “los hablantes” del quechua, las mujeres, principalmente las mujeres de pollera, son las señaladas como propietarias del idioma. Así lo refiere una de las adolescentes a quien se le preguntó si podía distinguir diferentes hablas del quechua. Ella responde que no evidenció otras variedades y que solo hay una variedad de quechua: “El único quechua sería el que ahora hablan las señoras y ese quechua que todos hoy en día están así hablando” (AD, BPMayo, 09.05.21).

Cabe resaltar que AD no sabe el idioma porque en casa no hablan quechua con ella, solo lo escucha. Entonces, sus habilidades productivas en quechua la limitan en su conciencia fonológica y la correspondiente diferenciación varietal del quechua. Por otro lado, cuando la participante afirma “el que hablan las señoras” se refiere a las señoras de pollera. Aquí se evidencia, por tanto, una representación simbólica de la lengua quechua con los hablantes, con los miembros del grupo cultural del territorio tradicional (rural) y, por tanto, como una lengua que no la representa porque ella —resaltó más adelante en su entrevista— que no vive en el campo y no usa pollera.

Entonces, esta representación del quechua conlleva un distanciamiento de la lengua y por tanto un desuso del idioma. Verifiqué esta situación el día que realicé compras en la feria dominical del barrio. De las 8 personas a quienes me acerqué a comprar en quechua, solo dos me respondieron en quechua: uno era un adulto mayor y la otra una señora adulta; el resto me respondía en castellano porque yo no vestía pollera ni parecía lo suficientemente mayor.

Por último, la lengua quechua en el barrio representa confianza. Cuando una persona le habla a otra en quechua y esta le responde en el mismo idioma, se genera un sentimiento de confianza interactiva. Al respecto, RV menciona: “celiawanqa, paywan sientekuni aswan misk'i parlayta qhichwapi porque imata payta a veces parlachini chayllapitaq pay kutichivan qhichwallapitaq...

⁷ Chapare es una provincia del departamento de Cochabamba (Bolivia) caracterizada por su clima tropical y por la alta migración andina desarrollada incluso antes de la década de los 80.

⁸ Sus padres son quechua hablantes nativos.

Confianza tiyan, ¿i? qhichwanpichá runawan misk'ita entiendenakunchikman, ¿i?" (RV, BPMayo, 07.01.21).⁹

Este sentimiento surge, según RV, porque hablar en quechua le recuerda a su comunidad de origen, a su familia, a aquellos espacios donde siente mayor seguridad. Además, RV menciona que tiene mayor confianza en su capacidad expresiva, lo que no tiene con el castellano a pesar de dominarlo tanto como el quechua. Entonces, el quechua representa confianza, por tanto es una lengua que se usa con el entorno, con personas de confianza, aquellas que inmediatamente te hablan o responden en quechua.

Busso, Gindín y Schaufler refieren:

“El valor identitario que los hablantes atribuyen a su lengua materna se halla en íntima relación con su conciencia lingüística [la cual] se manifiesta preferentemente en el plano histórico y se revela en el modo en que esa comunidad ha adoptado y cambiado a lo largo del tiempo su propia realidad lingüística en relación muy íntima con el marco cultural, político y económico que la historia ha ido configurando.”

(Busso, Gindín y Schaufler, 2013, p. 30).

En los testimonios de los participantes, se evidencia que el valor atribuido a la lengua quechua no es el mismo para todos, hay una diferencia intergeneracional. En las rutas migratorias de las familias de los participantes se evidencia el cambio mencionado por Busso, Gindín y Schaufler (2013).

En suma, en el barrio 1ro de mayo el quechua representa territorio, edad, género y confianza. Las tres primeras representaciones que tienen los participantes ligan al quechua con grupos sociales vulnerables. La representación territorial implica pobreza y precariedad; la etaria refleja desactualización y pasado; la de género implica ignorancia. La cuarta representación, la confianza, resulta ser un requisito que bloquea la comunicación en situaciones espontáneas. En cambio, en la comunidad de Jilaq'uya la lengua quechua es un medio de comunicación cotidiano. Todos lo hablan dentro la comunidad.

Estas representaciones dan pistas de cómo se configura la identidad lingüística de quechuamigrantes: en base a la fragmentación territorial y social y las asociaciones peyorativas del idioma quechua.

⁹ “Con Celia, con ella siento que hablo un mejor quechua porque le hago hablar lo que sea e inmediatamente ella me responde en quechua también... Hay confianza, ¿no? Parecería que en quechua nomás nos entenderíamos mejor, ¿no?”.

2.2. FUNCIONALIDAD SOCIAL: EN EL CORAZÓN DE LA GENTE, PERO EN LA PERIFERIA SOCIAL

Halliday (1994, p. 299) menciona que “la lengua es como es debido a lo que hace”. Por ello, se dice que es un constructo social, puesto que este sistema lingüístico se reconfigura en función de lo que hacemos las personas cuando usamos la lengua. Esta característica le permite a un idioma vivir más allá de su contexto “original”. Esto es lo que normalmente sucede con lenguas universales como el inglés, español y también con las lenguas de los migrantes.

Entonces cuando la lengua está presente en las instituciones sociales de la comunidad se posiciona en el sistema comunicativo ya que en este sistema se evidencia:

“Participación en la experiencia, expresión de la solidaridad social, toma de decisiones y planeación; además, si se trata de una institución jerárquica, de formas de regulación verbal, de transmisión de órdenes y cosas por el estilo. La estructura de la institución quedará guardada en el lenguaje, en los diferentes tipos de interacción que se producen y en los registros lingüísticos asociados a ellos.”

(Halliday 1994, p. 299)

Las instituciones sociales en el barrio 1ro de Mayo son la familia, la escuela, el comercio, el transporte y la iglesia, entre los más relevantes. Aunque en el barrio se escucha con bastante frecuencia el habla quechua en el trufi,¹⁰ en el comercio, en las calles, el uso del quechua es periférico ya que la funcionalidad asignada está ligada a su representación simbólica.

El principal espacio (institución) asignado al quechua es la familia. Por tanto, muchas familias de este barrio hablan el quechua y por ello se suele pensar que su continuidad está garantizada. Al respecto, una de las participantes (IN) cuando le pregunté si el quechua se perdería, ella dijo: “ni chinkanmanchu, tukuy kaypi qhichwata parlayku” (IN, BPMayo, 02.06.21).¹¹ Evidentemente, la frecuencia de habla en el barrio es indiscutible, pero hay una predominancia de uso al interior de la familia: solo los padres de familia hablan, principalmente los abuelos. En cambio, por lo general no es parte del repertorio activo de los hijos, y aún menos los nietos, aunque comprenden el quechua. Así lo menciona uno de los participantes (RN): No hablamos mucho el quechua, pero ellos [sus hijos] cuando van donde mi mamá hablan. Les habla mi mamá y entonces ellos algo entienden ellos también, algunas cosas también hablan. (RN, BPMayo, 24.03.21).

¹⁰ *Trufi* es el denominativo comúnmente usado en Bolivia para referir al mini bus que funciona como transporte público.

¹¹ “No se podría perder, todos hablamos quechua aquí”.

Similar situación sucede en la escuela. Algunos estudiantes y maestros hablan el quechua. A pesar de ello, los participantes refieren que no se suele usar como lengua de comunicación, en situaciones formales dentro del aula o de la escuela; solo se lo usa para interactuar con los padres de familias. El plantel docente habla en quechua con los padres de familia o entre profesores, pero muy rara vez. Así lo menciona una adolescente:

“Tengo clases de quechua, pero solo las profesoras que debían de ser, profesores que son de quechua esas nomás son las que me saben hablar, di buenas tardes o buenos días en quechua y eso nomás hasta cuarto. Y las otras profesoras si hablan, pero no con nosotros sino con las mamás porque aquí la mayoría son gente que habla quechua entonces eso hace que ellas igual empiecen a responderles en quechua, pero con nosotros ya no, nos hablan ninguna de mis profesoras, ni por chiste ni por nada nos hablan quechua. Y como este colegio son de monjas se podría decir por eso es.”

(AD, BPMayo, 09.05.21)

Aunque los padres de AD son quechuas del Norte de Potosí y hablan quechua, ella no se incluye como parte del grupo hablante quechua ya que menciona “son gente que habla quechua”. Luego, ella se refiere como parte del grupo al que no se le habla quechua cuando dice: “con nosotros ya no”. Este dato tiene relación con los datos preliminares de este estudio en el que los participantes referían que un hablante del idioma no solo tendría que tener fluidez oral del quechua, sino también un sistema representacional agrocéntrico; es decir conocimiento de las prácticas agrícolas porque ahí estaba la esencia del idioma. Por este tipo de afirmaciones, en definitiva, la escuela no es considerada como un espacio apropiado para el habla quechua “ni por chiste”.

Por ello, muchos jóvenes, al menos aquellos que nacieron y/o vivieron gran parte de su niñez y adolescencia en 1ro de Mayo, tienen poca fluidez oral en quechua. Esta situación es notada como una desventaja para el ámbito laboral porque, cuando les toca desempeñarse en instituciones laborales (transporte, banca, escuelas, etc.) donde deben usar el quechua, tienen dificultades para desenvolverse. Tal es el caso de uno de los participantes (VR) quien refiere que su hijo, el que trabaja en la intendencia del municipio, necesita el quechua:

“Claro, les hablo, tratamos de que hablen, queremos que aprendan porque mi hijo que está trabajando en la alcaldía, de alguna manera dice ‘me han propuesto para que sea jefe’ de no sé qué departamento, pero para eso se necesita hablar en quechua porque las comerciantes vienen a reclamar en quechua, les reclaman y

como no puede entonces no puede hacerse cargo. Por eso yo le digo a mi hijo pon atención cuando hablamos, pon interés.”

(VR, BPMayo, 17.11.20)

Como este caso hay otros espacios laborales donde se requiere profesionales (albañiles, maestros, médicos, choferes, etc.) que hablen el idioma no como un requisito imprescindible, sino como un factor que facilita la interacción. Esto es algo que tanto padres de familia (como VR) como jóvenes y adolescentes saben, pero lo notan solo cuando ya están en/sobre el trabajo. Así, se evidencia que el espacio laboral es la feria y el mercado, donde las vendedoras tendrían que al menos entender el quechua para interactuar con sus clientes. Este espacio es considerado por los participantes como el espacio donde se habla quechua, como se verificó durante las observaciones.

Por último, los participantes refieren que el quechua se usa solo cuando se encuentran con otros quechuahablantes predispuestos a usarlo. La predisposición inmediata representa un grado de confianza. Así lo menciona uno de los participantes (RV) quien sostiene que suele escuchar con frecuencia el quechua en las reuniones (de barrio, del colegio) donde regularmente son las señoras (mayores) quienes hablan entre ellas porque se conocen y se tienen confianza:

“También OTBmanta reunionesman rispaqa uyarini. Reunionesllapi arí rikuni ‘kayllapichá kanman qhichwa’ nispa qhawani. Contextos cerradopi uyarikun ejemplo tiyan colegio wawaypaq colegionpi señora qhichwallapipuni pay parlan, mana castellanu parlanchu, ‘compañeros qhichwa parlarikusaq’ nin, pero payqa señoray ladumantaña, también manachá yachanchu por ahí parlayta castellanuta, pero mana chaykamachu solamente ajinata señorata parlay gustan, ñuqa nini.”

(RV, BPMayo, 07.01.21)¹²

Otra de las participantes (NG), por su parte, indica: “Yo hablo más con los quechuistas en la cancha o cuando me enoja; ahí me sale mi quechua sin pensar, estoy riñendo directo, en quechua riño” (NG, BPMayo, 02.04.21). Cuando NG refiere que habla con los quechuistas se refiere a que ella sabe quiénes hablan más quechua y que con ellos se puede hablar. Hay fluidez y confianza; es decir, una certeza de que no habrá bloqueo comunicativo porque son personas que ella conoce. Asimismo, otro aspecto a resaltar en el testimonio es que ella suele usar el quechua cuando está enojada, lo

¹² “También escucho cuando voy a las reuniones de la OTB. Sí, solo en las reuniones veo ‘aquí nomás podría estar el quechua’. En lugares cerrados se escucha; por ejemplo, en el colegio, en el colegio de mi hijo hay una señora que siempre habla todo el tiempo en quechua, no habla en castellano. ‘Compañeros, hablaré en quechua’, nos dice, pero ella es de la región de mi esposa, quizás no sabe hablar castellano; pero no podría ser eso, yo creo que a la señora le gusta hablar así”.

cual tiene que ver con la representación de contextos comunicativos de confianza (familiares, amistades, vecinos, etc.) También el apego emocional que tiene con la lengua, como menciona el participante RV: “quizá porque le gusta a la señora”.

Como se ha podido evidenciar líneas arriba, la funcionalidad del quechua es central en algunas instituciones como el comercio (como la feria de los domingos), pero es periférica en otros espacios más formales como la escuela, donde se evidencia las “relaciones de poder” (Hall, 1997). El castellano tiene un rol central en las interacciones comunicativas institucionales aunque algunos participantes consideran que el quechua es funcional en algunos ámbitos laborales, por lo general se lo considera funcional y necesario en los trabajos que tienen relación con el área rural o espacios donde ellos, los de área rural, frecuentan (los mercados). Esto no permite que el quechua se transforme en una lengua funcional ya que la representación simbólica, la asociación del quechua con el mundo rural y empleos primarios, genera pocas oportunidades para la escucha y el habla quechua. Y, por tanto, menor posibilidad de una formación discursiva en quechua que le permita actualizar el idioma: “actuar sobre sí mismas” o redireccionar el “imaginario y el estatus social-simbólico en el que se mueven” (Garcés 2007, p. 170).

Fought (2006) sostiene que “un grupo puede llegar a identificarse fuertemente con una lengua considerada como herencia de los antepasados, incluso si en la práctica sólo un pequeño porcentaje de este posee competencia en tal lengua” (citado en Cisternas 2017, p. 109). En el caso de 1ro de Mayo, se evidencia una fuerte identificación en la mayoría de la generación adulta, pero no en los jóvenes quienes tienen otras representaciones simbólicas del quechua y están inclinados a no usarlo con frecuencia. En el caso de Jilaq’uya, se evidencia también una afuncionalidad en las generaciones jóvenes, pero no del quechua, sino del aimara. Cuando les preguntaba si sabían hablar aimara, los participantes adultos indicaban que era una lengua de los mayores: “Awelitaslla parlay yachanku” (FC, CJilaq’uya, 23.08.21). Por tanto, en la actualidad esta comunidad ha dejado de ser trilingüe productiva en las generaciones jóvenes.

3. IMAGINARIOS E IDEOLOGÍAS LINGÜÍSTICAS: SENTIDOS Y CONTRASENTIDOS DISCURSIVOS

Cada cultura tiene en su base constitutiva un mapa conceptual, un sistema de representaciones cuya construcción es vehiculada por la lengua (Hall, 1997). Por ello, se sostiene que “el pensamiento se configura en el discurso y éste es la lengua puesta en escena socialmente según los hábitos culturales del grupo al que pertenece el que habla” (De Bustos, 2009, p. 61). Ahora bien, en la configuración pensamiento-discurso intervienen, con mucha fuerza, los imaginarios e ideologías ya que, particularmente las lingüísticas, son elementos clave para la construcción de representaciones socialmente compartidas: “de los órdenes, grupos y relaciones sociales, operaciones mentales

(interpretación, el pensamiento y la argumentación, la inferencia y el aprendizaje)” (Howard, 2007, p. 50).

Por tanto, la lengua no solo es un sistema representacional o un medio de comunicación, sino que como elemento central en la formación del discurso-pensamiento resulta ser también un medio para que las personas negocien la identidad (Howard, 2007). Por ello, a continuación, se analizan los imaginarios sobre el sistema lingüístico quechua y las ideologías sobre su utilidad que circulan en el discurso de esta comunidad.

3.1. IMAGINARIOS SOBRE EL SISTEMA: DIVERSIDAD Y COLECTIVIDAD

De Bustos (2009) refiere que la lengua es necesaria para la constitución de una identidad colectiva porque garantiza la cohesión social de una comunidad y constituye el basamento en que esa comunidad se sostiene ya que la lengua nos hace partícipes de un pasado, crea una solidaridad con él, hace que nuestra identidad sea parte de la historia y nos acerca a nuestra propia filiación, por muy lejana que esta sea. En este sentido, los imaginarios lingüísticos son “marcos cognitivos capaces de orientar la percepción del hablante sobre las lenguas en muy diversos aspectos como pureza, nacionalismo, represión, contaminación, imperialismo, la necesidad de su defensa o la condena de quienes la atacan” (Marimón, 2019, p. 2). En el caso de la lengua indígena originaria, los imaginarios sobre el sistema son importantes porque estas representaciones inciden no solo en el uso cotidiano, sino en la identificación con el grupo de hablantes. Por ello, en esta sección se analiza la evaluación de la lengua en tanto “sistema de normas”, pero desde una mirada social.

Los hallazgos del estudio refieren que en esta comunidad no resaltan las diferencias internas del quechua en términos de inteligibilidad, sino por diferencias en cuanto al sistema usado por jóvenes que difiere en cuanto al léxico y fluidez de los hablantes adultos y del quechua de los territorios tradicionales. Al respecto, uno de los participantes (RN) refiere que el quechua hablado en contextos urbanos difiere del hablado en las comunidades de origen:

“Hoy en día todos hablan aquí así como los qhuchalos no más ya...todo mezclado, hablan. A mí me gusta como hablan los qhuchalos, por qué no me va a gustar. Mi esposa, su mamá, también hablan quechua qhuchalo y hablan así y no pasa nada. Así nomás ya hablan los jóvenes también. Pero yo mantengo lo que soy. Yo hablo así como en Llallagua. No lo hablo yo, así como el qhuchalo.”

(RN, BPMayo, 24.03.21)

Como se puede evidenciar en el testimonio de RN, el habla quechua de los jóvenes es equiparado con el habla de los *qhuchalos* (cochabambinos) diferenciándolo del quechua de los lugares de origen.

Aunque estas diferencias lingüísticosistémicas se aceptan, al mismo tiempo generan relaciones de exclusión en la población evidenciada en el testimonio de RN: “no lo hablo yo, así como el *qhuchalo*” implican una estrategia de diferenciación.

El quechua hablado por los jóvenes y los *qhuchalos* es percibido por muchos participantes no solo como un quechua hablado en contextos urbanos, sino como un quechua de tiempos actuales, un quechua moderno. Así lo indica el participante RV:

“Ichapis chay moderno kanman, pero mana ñuqanchik compartisunmanchus chay simita, ¿i? ¿Imarayku? Wakin kanman moderno kay yuyasqaymanjina, wakin ajna uyarini. Ñuqa tumpa a veces phiñakuni digamos mana yaykuwanchu, wakin simista parlay uyariptiy, kara kara ninku, ¡wa! ¿ima chayri? ¿k'ara k'aratachu, ninku? nini, 'Kara kara está bloqueado' ninku. Mana achay umay yaykuranchu kaspalla ¿i? kanan tiyan “K'ara k'ara bloqueasqa kachkan” ajina correctoqa. Chayta ñuqa qhawani chay quechua moderno, chayniqtacha ñuqa qhawayman: uyariymanta wakin simista parlay atichkaspa pero mana parlankuchu. Wakinqa Ilaqtaman jamuspa wakjinaman kutichikunku entonces qhichwa simista... chay quechua moderno. Tumpasta phiñanyachiwan ñuqataqa.”

(RV, BPMayo, 07.01.21)¹³

Así como RV, otros participantes también refieren sentir molestia y rechazo ante esta forma de hablar el quechua (variedad moderna) porque se tergiversa la pronunciación del quechua o porque se usan préstamos del castellano habiendo léxico quechua. No obstante, se evidencia una contradicción en el discurso del participante. Si bien RV expresa molestia frente a esta variedad moderna, en su habla quechua se puede notar una convergencia lexicomorfológica del quechua y castellano (Tabla 1).

¹³ “Quizás ese sea el moderno, pero nosotros no podemos compartir ese idioma, ¿no? ¿Por qué? Algunos pueden ser modernos según lo que pienso, escuché a algunos así. Yo a veces me enojo, es decir no me entra, cuando escucho algunas palabras como ‘Kara Kara’. ¡Cómo pues! ¿Qué es eso? ¿Será que se refieren a ‘K'ara k'ara’? ‘Kara Kara está bloqueado’, dicen. Eso no me entra a la cabeza, cuando hay no tienen que decir ‘K'ara K'ara está bloqueado’ así es lo correcto. Así lo veo, eso es el quechua moderno, a eso lo veo yo: en la pronunciación de algunas palabras, pudiendo pronunciarlas bien no lo hacen. Algunos, cuando vienen a la ciudad, lo cambian algunas palabras en quechua... eso es quechua moderno. A mí me molesta un poco eso”.

Enunciados quechuas	Análisis léxico y morfológico
K'ara k'ara <i>bloqueasqa</i> kachkan.	Se usa el término castellano <i>bloquear</i> en vez de <i>jark'ay</i> del quechua
Wakin simista parlay atichkaspas <i>pero</i> mana parlankuchu.	En la palabra <i>simista</i> se usa el sufijo pluralizador del castellano <i>-s</i> en vez del <i>-kuna</i> del quechua Se usa el conector adversativo del castellano <i>pero</i> en vez de su equivalente quechua, el sufijo <i>-taq</i>

Tabla 1: Análisis léxico morfológico (elaboración propia)

Por último, los participantes refieren que los quechuahablantes nativos, por lo general los adultos, exigen un “buen quechua” para entablar interacciones en quechua. Al respecto, RV dice: “Wakin mana sumaqta parlanki chayqa reparankutaq y mana ajnawan parlay munankuchu. Sumaq qhichwata parlankiqa chayqa ari, chay ratu parlasunku. Ajnapichá tumpa jukjina parlanku wakin manachá atinkuñachu chaytaq qhichwa simita wakjinayachinku ¿i? Chay laq'ayachinman simita” (RV, BPMayo, 07.01.21).¹⁴

Con respecto a este “buen quechua” al que se refiere RV, se trata de un quechua fluido, un quechua similar al hablado en su comunidad y sin tartamudeos. Cuando el quechua no es fluido, es un habla *muthu* (sin punta, sin filo); esta es una metáfora en la que se compara a los hablantes que no tienen fluidez con un lápiz sin punta, no afilada. Este tipo de lápiz no escribe con claridad de igual forma que los que hablan un quechua *muthu* no logran establecer una conversación clara. Por ello, “no da ganas de hablar” (RN, BPMayo, 24.03.21), dicen otros participantes y como una mayoría son bilingües quechua-castellano, prefieren que se use el castellano en vez de un *muthu* quechua.

De Bustos (2009) refiere que los imaginarios referidos a la “lengua” atestiguan el modo en el que los individuos se ven a sí mismos como pertenecientes a una misma comunidad lingüística. Según ésta, los individuos se identifican en una colectividad única gracias al espejo de una lengua común que cada uno mantendría del otro y en el cual todos se reconocerían (p. 61). En los hallazgos del estudio, se evidenció que, aunque la diferencia intralingüística no resulta ser un problema para la comunicación, existe la percepción de diferentes formas de hablar el quechua y un generalizado rechazo al quechua moderno, aunque sea la variedad que ellos mismos hablan ahora. Asimismo,

¹⁴ “Cuando no hablas bien, algunos se dan cuenta y no les gusta hablar cuando hablan así. Si hablas un buen quechua sí, ese rato te hablan. De esa manera hablan diferente, de seguro algunos ya no pueden hablar quechua y así generan el cambio en el quechua, ¿no? Eso hace perder la esencia (dulzura) de la lengua”.

para la comunicación en quechua se prefiere un habla fluida, un quechua próximo al habla de la comunidad. Estos imaginarios lingüísticos resaltan las diferencias territoriales y generacionales, lo cual imposibilita la construcción de una identidad colectiva única o la pertenencia a una misma comunidad lingüística. Por tanto, una identidad lingüística quechua colectiva se torna distante por la notoriedad de las variedades de habla local y de los migrantes, de los jóvenes y los adultos, etc. Estamos, por tanto, frente a un antagonismo identitario, el quechua es lo que une a los migrantes, ya que es el aspecto similar compartido en el barrio, pero al mismo tiempo resulta ser un marcador diferenciador.

3.2. IDEOLOGÍAS SOBRE LA UTILIDAD: PRESENTE Y FUTURO DEL QUECHUA

Las ideologías lingüísticas son un conjunto de creencias y sentimientos implícitos y/o explícitos sobre el uso de la lengua a la cual los hablantes recurren para construir evaluaciones lingüísticas y/o participar en interacciones comunicativas (Kroskrity, 2004). Según Cisternas (2017, p. 105), estas ideologías emergen en un “contexto sociopolítico y sociocultural determinado, y se ve influido — aunque no determinado— por la posición que el sujeto ocupa en el espacio social”. En este caso, se trata de un contexto de migración y un contexto temporal en el que el Estado boliviano cuenta con normativas favorables para las lenguas originarias. En esta coyuntura, las ideologías sobre el quechua son variadas ya que se tienen ideas diferentes sobre la utilidad del quechua en el presente y el futuro. Algunos piensan que el quechua continuará vital en el futuro, otros consideran que está moribundo, y muy pocos creen que se debería fomentar un repertorio plurilingüe en las nuevas generaciones.

Algunos participantes —incluso jóvenes— piensan que el quechua permanecerá (resistirá) porque el quechua es hablado por todos en el barrio y porque es un requerimiento universitario, laboral o comunicativo. Por un lado, aunque la adolescente AD no habla quechua, menciona:

“Es bueno aprender porque también en el centro hay todo tipo de personas quechuas y la mayoría son las personas que hablan quechua y pues yo lo veo útil porque aprendes un nuevo lenguaje que podrías entender a las personas. Así también hay algunos que te ven mal porque no les entiendes en quechua, te saben hasta decir gringo.”

(AD, BPMayo, 09.05.21)

En el testimonio de AD, refiere que es útil aprenderlo y que es requisito para ser parte del grupo social quechua ya que algunos miembros de la familia o la comunidad cumplen el rol de autoridad lingüística denominando “gringos” a quienes no hablan el idioma. En este caso la palabra “gringo” tiene una connotación negativa que es usada para regular la práctica lingüística de los jóvenes. Usar

esta frase es una forma de decirles foráneos, incapaces de comunicarse. Cuando se usa este regulador de comportamiento lingüístico a veces funciona, pero en otras no.

Por otro lado, en el testimonio de LDr, nuevamente sale a flote la idea de que el quechua es para el área rural (“aquí les sirve”) y que en contextos urbanos no tiene utilidad (“poco en vano es”): “En la ciudad un poco en vano es, aquí todos hablan castellano, aunque ahí salen, salen de la ciudad ingenieros, abogados, doctores, enfermeras; , les mandan al campo, aquí les sirve, y si no saben, ahí está, renuncian a su trabajo” (LDr, CTomoqui, 30.10.21).

Otros, por el contrario, consideran que el quechua, en definitiva, no tiene futuro y que este morirá con las generaciones adultas. Así lo refiere RV: “Kunan, kay don Renéjina wakin qhichwallapipuni parlay munanku. Ichapis wakinkunawanpis kanman, pero aswan qhipaman manaña kanqachu ¿i? Awelitaltalla parlakunqanku; tumpata t'ukurikunapaq nini” (RV, BPMayo, 07.01.21).¹⁵ Como se evidencia en el testimonio de RV, él reconoce que el quechua es todavía hablado en plenitud por algunos hablantes adultos en el barrio, pero viendo la realidad de los niños y adolescentes, se considera que su futuro es incierto, pero con mucha tendencia al abandono.

Por último, hay quienes consideran que en la actualidad y en el futuro el quechua forma parte de un repertorio plurilingüe, característico de contextos urbanos. Al respecto, el participante AC menciona: “Yo quiero que mi hijo sea más que trilingüe, quiero que aprenda lenguas extranjeras: inglés, portugués” (AC, BPMayo, 22.05.21). El hijo de este participante tiene alrededor de 6 años, habla castellano, quechua y entiende algo del aimara. El papá quiere que aprenda a hablar otros idiomas extranjeros. En este último aspecto, AC coincide con otros participantes que piensan que los niños, los adolescentes ya “son para el inglés”, por tanto quieren hijos bilingües castellano-inglés. A diferencia de ellos, este participante es uno de los pocos que quiere que sus hijos sean plurilingües con lenguas originarias y extranjeras. Este deseo, ideología lingüística plural, es conveniente para la interacción comunicativa en diferentes espacios, pero poco frecuente en las políticas lingüísticas familiares a pesar de estar fuertemente presente en el discurso político estatal del país.

4. CONCLUSIONES

Los eventos sociohistóricos de la cultura quechua (desde su origen precolonial, durante la colonia y la república) tomaron los rasgos idiosincráticos del grupo con un eje de diversidad sociocultural interna significativa, pero con alto grado de inteligibilidad entre sus variantes (Sichra, 2006). En contextos de migración esta diversidad es vivenciada cotidianamente generando que a través de sus diferentes trayectorias migratorias los quechuamigrantes rompen las fronteras socioterritoriales

¹⁵ “Ahora, así como don Rene, algunos solo quieren hablar en quechua. Quizá con otros también, pero creo que más adelante ya no habrá ¿no? Solo las abuelitas hablarán; pienso que es para reflexionar esto”.

imaginadas dicotómicamente (andes-amazonia, rural-urbano). Ellos erigen un tercer espacio (Bhabha, 2013) puesto que ya no son los indígenas que solían residir primordialmente en el territorio tradicional, pero tampoco son parte del grupo ciudadano con hábitos y visiones de mundos urbanos. Ellos son quechuas urbanos (Firestone, 2017).

Según los hallazgos, los participantes del estudio, por un lado, se muestran apegados a su comunidad tradicional (territorio y prácticas culturales). Esta territorialidad es representada por la lengua quechua, la cual a su vez es marca de la estigmatización social del grupo cultural, pues se piensa que su uso corresponde a las zonas rurales (agropecuarias) y, además, se lo asocia con la mujer de pollera. Por ello, en el uso el quechua continúa en la periferia institucional formal de la comunidad de habla instaurada en el barrio. A pesar de que el quechua representa la aparente dispersión del grupo cultural y de su sumisión en la práctica lingüística, esta resulta ser, al mismo tiempo, el broche de gancho que vincula a los migrantes frente a la población local: los *qhuchalos*. Por otro lado, las representaciones de la lengua como sistema resaltan entre las variedades del quechua a la variedad moderna la cual representa no solo al espacio urbano, sino principalmente a la juventud. Esta variedad, a pesar de ser rechazada en el discurso, en la práctica lingüística es usada con bastante más frecuencia de lo que se piensa o se espera. No obstante, más que un quechua puro se prefiere un quechua fluido para establecer conversaciones. Con todo, hay posiciones de resistencia por su utilidad comunicativa, de desahucio por su descalificación frente al castellano. Además, aunque muy pocos, hay quienes plantean la posibilidad de edificar un repertorio plurilingüe con el quechua.

Cabe resaltar en esta parte que la representación de la lengua originaria en contexto urbano también puede ser muy positiva, como en el caso del *wounaan* (Colombia). El estudio de Ávila (2019) refiere que la representación simbólica espiritual asignada al *wounaanmeu* como regalo de dios ligada a la práctica de recibimiento de los nuevos miembros de la familia (práctica de la ombligada) aporta significativamente a la vitalidad de este idioma en contextos urbanos de Bogotá, muy lejos de su territorio tradicional. En el caso del quechua, la situación es bastante diferente ya que los participantes del estudio salen de su territorio tradicional para ubicarse en otro territorio quechua: el barrio 1ro de Mayo es un bolsón urbano migratorio rodeado por la población local rural cuya población es también quechua. En este contexto, el discurso etnoidentitario se construye en medio de representaciones ideológicas simbólicas contradictorias y estigmatizantes donde la función de la lengua quechua en las construcciones etnoidentitarias de los quechuamigrantes es vincular a miembros de comunidades de habla diferentes y situarlos como diferentes frente a los *qhuchalos*. No obstante, el apego territorial de los quechuas migrantes con su comunidad de origen disminuye la posibilidad de una identidad étnica cultural quechua homogénea. Por tanto, la lengua quechua, si bien resulta ser una especie de hilo conductor etnoidentitario en la generación adulta, para los jóvenes va perdiendo su función

identitaria porque si bien es la lengua de sus padres, ya no es la de ellos; ellos no se ven representados.

En fin, la identidad etnolingüística se configura en un punto perdido; es decir, en un espacio (contexto urbano) donde se marca provisionalmente su tradicionalidad (lingüística, sociocultural) en medio de ambigüedades, contradicciones, fragmentaciones enlazadas por la lengua (cultural y territorialmente), para luego establecer la posición en nuevo punto de referencia en donde los jóvenes y niños tienden a distanciarse de la lengua, cultura y territorio de sus padres. En consecuencia, los proyectos de revitalización, fortalecimiento o mantenimiento lingüístico cultural tendrían que considerar en sus propuestas los elementos analizados en esta investigación.

REFERENCIAS

- Albó, X. (1999). Indígenas urbanos en América Latina. En XIII Reunión Anual de Etnología (pp. 333-346). MUSEF.
- Arratia, V., Guzman, S., y Sichra, I. (2007). *Niñas y niños en ayni familiar periurbano. El caso de tres familias migrantes andinas*. Funproeib Andes.
- Ávila, A. (2019). La resistencia de la lengua wounaanmeu de la comunidad indígena Wounnanonam en el escenario urbano, Bogotá. En V. Limachi, y M. Arratia (Eds.), *Construyendo una sociolingüística del sur. Reflexiones sobre las culturas y lenguas indígenas de América Latina en los nuevos escenarios* (pp. 57-70). Kipus.
- Bhabha, H. K. (2013). *Nuevas minorías, nuevos derechos. Notas sobre cosmopolitismos vernáculos*. Iberoamericana.
- Busso, M. P., Gindín, I. L., y Schaufler, M. L. (2013). La identidad en el discurso. Reflexiones teóricas sobre investigaciones empíricas. *La Trama de la comunicación*, 17(2), 345-358.
- Calle, G. (2013, 13 de agosto). Migración causa dificultad en elección de lengua nativa. *La razón, Sociedad*.
- Cielo, C., y Antequera Durán, N. (2012). Ciudad sin fronteras. La multilocalidad urbano-rural en Bolivia. *Eutopía*, 2012(3), 11-29.
- Cisternas, C. (2017). Ideologías lingüísticas: hacia una aproximación interdisciplinaria a un concepto complejo. *Lenguas y Literaturas Indoamericanas*, 19(1), 101-117.
- De Bustos Tovar, J. J. (2009). A modo de introducción: Identidad social e identidad lingüística. En J. Jesus de Bustos Tovar, y S. Iglesias Recuero (Eds.), *Identidades sociales e identidades lingüísticas* (pp. 13-50). UCM, Editorial Complutense.
- Díaz Cotacio, M. E. (2010). Construcción de la identidad por medio del discurso. *Cifra*, 5, 127-132.
- Elbez, M. (2017). La *identidad maya*: ¿ficción patrimonial? Reflexión a partir del caso de Tulum. *Boletín Colegió de Etnólogos y Antropólogos Sociales A.C.*, 55-63.
- Fairclough, N., y Wodak, R. (2000). Análisis crítico del discurso. En T. van Dijk (Ed.), *Estudios sobre el discurso. Una introducción multidisciplinaria* (pp. 367-404). Gedisa.

- Firestone, A. (2017). *"Combinamos el quechua" Lengua e identidad de los jóvenes urbanos en el Perú*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Fought, C. (2006). *Language and ethnicity*. Cambridge University Press.
- Garcés Velásquez, L. F. (2007). *Representaciones sobre el quechua y el conocimiento quechua en la Reforma Educativa Boliviana y en el Periodico Conosur Ñawpaqman ¿Colonialidad o interculturalidad?* [Tesis doctoral no publicada]. Universidad Andina Simón Bolívar.
- Hall, S. (1997). The work of representation. En S. Hall (Ed.), *Representation: Cultural representations and signifying practices* (pp. 13-74). The Open University.
- Hall, S. (2003). Introducción: ¿Quién necesita "identidad"? En S. Hall, y P. du Gay (Eds.), *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 13-39). Amorrortu.
- Halliday, M. (1994). *El lenguaje como semiótica social. La interpretación social del lenguaje y del significado*. Fondo de Cultura Económica.
- Henstchel, J. (2016). "En mí ya termina el quechua". Aproximaciones al uso lingüístico de hablantes bilingües (quechua-castellano) en el área urbana de Cochabamba, Bolivia. *Indiana*, 33(1), 109-131.
- Howard, R. (2007). *Por los linderos de la lengua. Ideologías lingüísticas en los Andes*. IEP, IFEA, PUCP.
- Kroskity, P. V. (2004). Language ideologies. En A. Duranti (Ed.), *A companion to linguistic anthropology* (pp. 496-517). Blackwell Publishing.
- Marimón Llorca, C. (2019). La lengua y las lenguas: Imaginarios lingüísticos sobre la diversidad en la prensa española. *LEA*, 41(1), 2-25.
- Motta Gonzalez, N. (2006). *Territorios e identidad. Historia y Espacio*, 26(2), 91-109.
<https://doi.org/10.25100/hye.v2i26.1652>
- Rivera Cusicanqui, S. (2021, 12 de agosto). *¿Existe Bolivia? Debate con Silvia Rivera Cusicanqui y María Galindo*. Radio deseo 103.3. <https://www.youtube.com/watch?v=8geutNBlvqc&t=1500s>.

Sichra, I. (2006). El Quechua. La lengua mayoritaria entre las lengua indígenas. En L. López (Ed.), *Diversidad y ecología del lenguaje en Bolivia* (pp. 71-199). ProeibAndes/Plural editores.

van Dijk, T. A. (1993). Discourse and cognition in society. En D. Crowley, y D. Mitchell (Eds.), *Communication theory today* (pp. 107-126). Pergamon Press.

van Dijk, T. A. (2015). Ideology. En G. Mazzoleni (Ed.), *The International Encyclopedia of Political Communication*, 1-19. Wiley.