

Las lenguas de los Sikuyas entre la ciudad y el ayllu¹
The languages of the Sikuyas between the city and ayllu

Víctor Hugo Mamani Yapura
Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba, Bolivia
E-mail: vmamaniyapura@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9835-3063>

Fecha de recepción: 19 de agosto de 2021

Fecha de aceptación: 3 de febrero de 2022

¹ Declaro no tener ningún tipo de conflicto de intereses que haya influido en mi artículo.

Resumen: Este artículo tiene la mirada puesta en el uso de las lenguas aymara, quechua y castellano en dos espacios: el ayllu Sikuya y la ciudad de Llallagua (Oruro, Bolivia). Desde un enfoque etnográfico, se explican las funciones de estas lenguas en ambos sitios. El artículo devela que los idiomas nativos no están atrincheradas en espacios rurales, sino que, al igual que sus usuarios, están en constante movimiento. Están entre lo rural y lo urbano cumpliendo roles socialmente asignados.

Palabras clave: Migración, *ayllu*, sociolingüística, lenguas indígenas, lengua castellana

Abstract: The article focuses on the use of the Aymara, Quechua and Spanish languages in spaces the ayllu Sikuya and the city of Llallagua (Oruro, Bolivia) from an ethnographic focus, we explain the functions of these languages in both places. The article reveals that native languages are not entrenched in rural spaces, but rather like their users, they are constantly on the move. They are between the rural and the urban, fulfilling socially assigned roles.

Keywords: Migration, *ayllu*, sociolinguistics, indigenous languages, Spanish language

INTRODUCCIÓN

Las lenguas, más allá de ser un sistema complejo de signos, son parte de una comunidad y, como tal, están ligadas a la vida social de las personas. En ese sentido, son dinámicas. Si sus usuarios cruzan fronteras, lo más probable es que éstas también se trasladen. Es el caso de los Sikuyas² del Norte de Potosí. Ellos no solo viven en su espacio ancestral: el *ayllu*³, sino que ahora ocupan espacios urbanos en la ciudad de Llalagua⁴. En ese ir y venir, sus lenguas (aymara, quechua y castellano) entran en juego, y les permiten dinamizar sus prácticas culturales, sociales y políticas.

Este panorama lingüístico que se va dibujando en el Norte de Potosí no coincide con los planteamientos políticos que se realizan desde el Estado boliviano. Dicho de otro modo, la realidad lingüística de los Sikuyas no se ajusta al discurso esencialista del Estado⁵. Desde el Estado, se asume a los pueblos indígenas como comunidades lingüísticas homogéneas y estáticas. De la misma manera, la idea del indígena “puro” y “aislado” ha sido alimentada desde los círculos académicos (ver Grillo, 1991; Rengifo, 2000). Para estos autores, el indígena aparece como un sujeto guiado únicamente por su cosmovisión ancestral, en su relación “armónica” con la tierra agrícola. Esta mirada tiende a encerrar el uso de las lenguas indígenas únicamente en el espacio rural. En ese marco, el estudio que presento pone en evidencia la dinámica de las lenguas quechua, aymara y castellano no solo en el *ayllu*, sino más allá de este espacio donde cumple funciones socialmente acordadas.

A través de este artículo, se busca presentar los resultados de una investigación mayor titulada: “Discursos e identidades en contextos de migración en el Norte de Potosí-Bolivia”. Este estudio inició, oficialmente, a finales de 2019. Es parte de mi formación doctoral que se realiza bajo la

2 Los Sikuyas son una colectividad indígena que vive en el área rural del Norte de Potosí, su territorio comprende un total de 137,22 km².

3 El *ayllu* es “una forma de organización milenaria, reconocida en varias regiones de Bolivia, que tiene raíces en los señoríos y las confederaciones aymaras de la época preincaica” (Mendoza y Patzi, 1997, cit. en Brants y Huaranca, 2012, p. 14).

4 A principios del siglo XX en estos espacios ya vivían más de dos mil personas. A finales del mismo siglo, precisamente en 1986, Llalagua es declarada oficialmente como una ciudad.

5 La Nueva Constitución del Estado (Bolivia, 2009) en su art. 5 reconoce 36 nacionalidades indígenas en función a la categoría lingüística. Al respecto, también se puede consultar el art. 30.

modalidad de cotutela entre la Universidad Mayor de San Simón (Bolivia) y la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica).

El presente artículo tiene como objetivo develar, desde un acercamiento etnográfico, las funciones culturales y políticas que cumplen tres lenguas (aymara, quechua y castellano) en dos espacios: el *ayllu* Sikuya y la ciudad de Llallagua. Cabe aclarar que en estas páginas mi interés no es situarme en aspectos estructurales de la lengua, es decir préstamos lingüísticos; tampoco quiero analizar la alternancia de códigos, que es más común cuando hay dos o más lenguas en contacto.

Para una lectura fácil, el artículo está separado en apartados. Cada uno mantiene una relación en cuanto a contenido, es decir, cada unidad temática está relacionada de manera coherente en este tejido textual. Esta forma de organización va a permitir al lector mantener el hilo sobre el tema abordado.

ESTADO DEL ARTE Y MARCO TEÓRICO

La realidad minera del Norte de Potosí ha llamado la atención a varios investigadores. La mayoría de los estudios se han enfocado con mayor detenimiento en la explotación del estaño (ver Almaraz, 1967). Asimismo, se han escrito novelas⁶ y estudios sobre la modernización de la minería (ver Oporto, 2007). Varias investigaciones han puesto la mirada en las acciones económicas, sociales y políticas de los empresarios mineros más influyentes, conocidos en la historia boliviana como los barones del estaño⁷ (ver Peña-loza, 1954). Por su parte, los pocos estudios que tratan sobre los *ayllus* han puesto su mirada en la cuestión histórica (Platt, 2018) y en el desarrollo de su economía local (Harris, 1987). Los estudios lingüísticos son escasos, sobre todo, en contextos de migración o movilidad entre lo rural y lo urbano. El presente artículo pretende aportar en ese aspecto.

6 Por ejemplo, la novela *Metal del diablo* de Augusto Céspedes, que es una biografía del magnate del estaño Simón I. Patiño.

7 Uno de los más citados en la región es Simón I. Patiño quien, a finales del siglo XIX, gracias a su actividad minera, se posicionó como uno de los hombres más ricos del mundo.

En lo que sigue, presento algunos aspectos teóricos que me van a permitir explicar y entender la situación de las lenguas desde dos ámbitos de uso: el *ayllu* Sikuya y la ciudad de Llallagua.

El primer aspecto es el de la diglosia y la triglosia. En un contexto de contacto de lenguas, la distribución de éstas es, muchas veces, asimétrica. Los teóricos llaman a esta situación *diglosia*⁸ (Fishman, 1995). Desde la mirada de los especialistas, las lenguas no cumplen con las mismas funciones. Hay una lengua A relacionada con el poder político y económico; por tanto, es la lengua con mayor uso; está en los medios de comunicación y en la educación formal; hay una lengua B que funciona en espacios menos formales. Para el caso de tres lenguas en disputa, Romaine (1996) acuñó el término *triglosia*. Respecto a los factores que inciden para que existan relaciones jerárquicas entre lenguas, los sociolingüistas latinoamericanos Albó (1999) y López (1989) ponen énfasis en los factores culturales y sociopolíticos como promotores de estas asimetrías.

Se trabajó también con el dominio y la función performativa del lenguaje. En términos de Romaine (1996), “el dominio es una abstracción referida a toda una esfera de actividades en que se combinan tiempos, lugares y papeles sociales específicos” (p. 62). Asimismo, la autora sostiene que: “En cada dominio puede haber presiones de varios tipos (económicas, administrativas, culturales, políticas, religiosas, etc.) que inclinan al bilingüe a usar una lengua u otra” (p.62). Un *dominio* puede ser la familia, la religión o el trabajo; allí la lengua no sólo cumple con su función comunicativa. Según Austin (1982), la lengua va más allá de vehicular las relaciones sociales en el grupo, ella cumple con su función *performativa*, es decir, no sólo sirve para transmitir ideas, sino que mediante la lengua se pueden crear realidades.

Asimismo se puso énfasis en la movilidad, más que en la migración. La migración es el movimiento humano de un lugar a otro. En otros términos, “se da el nombre migración o movimiento migratorio al desplazamiento, con traslado de residencia de los individuos, desde un lugar de origen a un lugar de destino o llegada y que implica atravesar los límites de una división geográfica” (Centro Latinoamericano de Demografía, CELADE,

8 Inicialmente fue Ferguson quien acuñó este término para referirse al uso discriminado de dos variedades de una misma lengua (Ferguson 1959, citado por Fasold, 1996, p. 71).

1997, cit. en Unidad de Análisis de Políticas Sociales y Económicas, UDAPE, 2018, p. 21). Desde esta mirada, se entiende la migración como un movimiento de ida o venida *definitiva*. Sin embargo, en la actualidad, la migración es mucho más compleja de lo que aparenta. Fernando Garcés (2019), refiriéndose a las nuevas dinámicas migratorias del Ecuador, sostiene: “En el caso ecuatoriano esto significa que los indígenas de la sierra ecuatoriana van y vienen entre la ciudad y el campo, van y vienen entre el centro parroquial y el centro cantonal-municipal, van y vienen entre el espacio nacional e internacional, van y vienen entre el saber comunitario y el saber occidental” (p. 17). En tal sentido, para el autor, “la marca fundamental del mundo contemporáneo es la *movilidad*, tanto física como cognitiva, imaginaria, asociativa, laboral, económica” (p. 17. *la cursiva es mía*). Para el presente trabajo, retomo la idea de Garcés, ya que es la que más se ajusta a la realidad estudiada.

Por último, se recurrió a los conceptos multilocalidad y lenguas indígenas. En la zona andina, la ocupación de espacios discontinuos no es reciente (ver Murra, 1975), por eso no es rara la presencia masiva de la población indígena en las ciudades (ver Sichra, 2007). Esta situación ha motivado a los investigadores a ampliar su mirada hacia ambos espacios a fin de comprender los fenómenos sociales, económicos y políticos desde otro ángulo. En Bolivia, en algunos casos, la situación de la gente de las áreas rurales se caracteriza por una *multilocalidad*. Para Cielo y Vásquez (2012), “La multilocalidad es un intento de mantener alguna medida de ‘capital’ (tanto económico como social) en diferentes ámbitos en los cuales sus posiciones están sumamente inseguras” (p. 11). Producto de este movimiento muchos indígenas tienen *doble domicilio* (Antequera, 2012). En esta dinamicidad no hay que perder de vista a la lengua. Por lo general, la lengua del migrante pierde capacidad de uso en su nueva residencia (ver Atahuichi, 2016). Sin embargo, hay otros estudiosos que señalan que los indígenas, al encontrarse en un espacio adverso, pueden formar *guetos abiertos* (ver Bastos, 1999; Bello, 2004) en los que la lengua y la cultura se mantengan vitales frente al avasallamiento y la presión social a la cual están expuestas.

METODOLOGÍA

En términos operativos, para la investigación, me apoyé en la etnografía multisituacional. Ésta es “un modo de trascender la vieja idea de situar el trabajo etnográfico en un espacio o zona geográfica delimitada y apostar en su lugar por ‘examinar la circulación de significados culturales, objetos e identidades en un espacio-tiempo difuso’” (Marcus, cit. en Márquez y Díez, 2015, pp. 135-136). En ese sentido, la etnografía multisituacional se ajustó a mi objetivo. La lengua no está encerrada en el *ayllu*, sino que está en constante movimiento. Una mirada a estos espacios me permitió comprender más de cerca las funciones y los ámbitos de uso de las tres lenguas.

Para mi investigación, tomé como población de estudio a los indígenas del *ayllu* Sikuya que tienen doble domicilio tanto en el *ayllu* como en Llalagua. Actualmente, 200 familias viven en la Urbanización Iro de Julio Ayllu Sikuya. Mi muestra estuvo conformada por migrantes que residen más de diez años y por migrantes que llevan uno y dos años de residencia. Los primeros se caracterizan por ser trilingües (aymara, quechua y castellano) y los segundos por ser bilingües (quechua y castellano). En síntesis, mi muestra estuvo conformada por 20 personas, entre hombres y mujeres.

La primera entrada al campo fue en el mes de septiembre de 2020. Ingresé a la comunidad de Sajsani y Marka Kunka; después de unos días, me aproximé a la comunidad vecina: Umiri. La figura 1 ilustra la ubicación de estas comunidades al interior del *ayllu*.

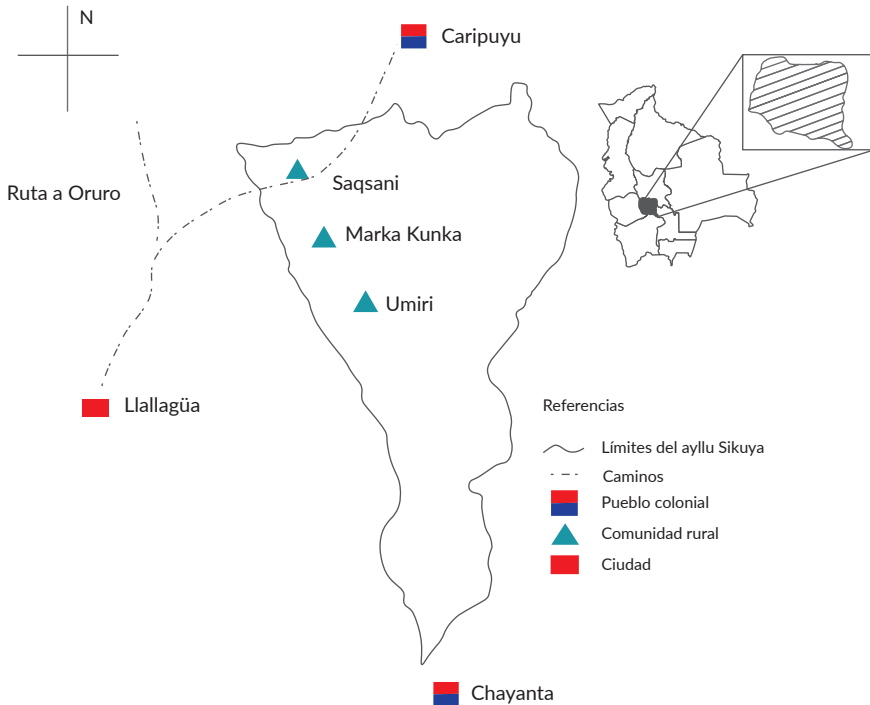
En las comunidades mencionadas líneas arriba realicé entrevistas. Por ejemplo, en Umiri entrevisté a dos autoridades varones (*Jilanqu*⁹ y *Segunda Mayor*¹⁰); asimismo, entrevisté a la esposa del *Jilanqu* y a dos personas que no ocupan ningún cargo. Además de mis entrevistas, observé los variados eventos lingüísticos que se dan en los espacios agrícolas y festivos, tales como el cobro del tributo indígena. Finalmente, gracias al permiso que me otorgó el *Jilanqu*, pude acceder a uno de sus documentos escritos: el libro de actas. La segunda entrada al campo fue en el mes de marzo de 2021. Permanecí por un mes en la ciudad de Llalagua. Concretamente me instalé en la Urbanización Iro de Julio Ayllu Sikuya. En este lugar, al igual que en

9 Se dice *Jilanqu* a la autoridad de un Cabildo.

10 Se dice *Segunda Mayor* a la máxima autoridad del *ayllu* Sikuya.

el *ayllu* Sikuya, entrevisté a dos autoridades de la urbanización, asimismo, pude conversar con una vecina de la ciudad de Llagüa. También entrevisté a dos jóvenes Sikuyas que, por asuntos de estudio, se instalaron hace dos años en la urbanización. Durante mi permanencia, pude organizar un grupo focal con cuatro personas: una mujer y tres varones. Finalmente, participé en sus reuniones de fin de mes. Este acercamiento me permitió construir una base de datos sólida.

Mapa 1. *Ayllu* Sikuya



Fuente: Elaboración propia.

HALLAZGOS

Contextualización: pueblos coloniales, centros mineros y *ayllus*

Los Sikuyas, antes de mantener contacto con los mineros de Llallagua, han establecido relaciones asimétricas con los mestizos de Chayanta. Este pueblo colonial, en un principio, estaba pensado para cobijar a los *ayllus* de la zona (ver Platt, 2015); sin embargo, a mediados del siglo XVIII, fueron los mestizos o mozos, salidos de las capas más pujantes de la clase indígena, quienes se apropiaron de Chayanta. Como en todo proceso colonial, estos nuevos habitantes fueron adquiriendo hábitos de vida que les permitía diferenciarse y distanciarse de los *ayllus*. El uso de la lengua quechua y castellana, más el manejo de la escritura, fueron, en parte, elementos para construir su diferencia frente a los *ayllus* que todavía se mantenían en un monolingüismo en lengua aymara.

A finales del siglo XIX, la región del Norte de Potosí ha sido testigo de la incursión y el establecimiento de empresarios mineros dedicados a la explotación del estaño. Los campamentos mineros que construyeron distaban cualitativamente del pueblo colonial de Chayanta. Este pueblo seguía viviendo de la agricultura; mientras tanto, los mineros en Llallagua instalaron escuelas, tiendas comerciales y espacios de distracción (teatros y canchas de golf). El discurso de progreso y de bienestar individual era una característica de este nuevo colectivo.

Los empresarios mineros usaban con mayor frecuencia el castellano. Por su parte, los obreros de bajo rango, es decir, los mineros que trabajaban en el interior de las minas y en los ingenios, además del castellano, sabían hablar el quechua. Muchos eran oriundos de los Valles de Cochabamba y de Chuquisaca. Gracias al contacto comercial y laboral con los mineros, de a poco, la gente del *ayllu* Sikuya fue adquiriendo la lengua quechua. En ese sentido, gran parte del siglo XX ha sido un momento de bilingüización de las comunidades rurales de esta zona.

Con el pasar de los años, la situación poblacional de los asentamientos mineros daría un giro. Casi a finales del siglo XX, por las políticas económicas¹¹ ejecutadas por el gobierno de Paz Estenssoro, muchos mineros fueron

11 Sobre los puntos más desventajosos sobre esta medida económica, Mesa señala: “El altísimo costo social que implicó su aplicación, traducida en despidos masivos, congelamiento de salarios, incremento de la pobreza y destrucción de los derechos fundamentales de los trabajadores a través de la libre contratación. Realidad que no se puede negar” (Mesa, 2015, p. 1).

despedidos de sus fuentes laborales. Los campamentos mineros quedaron relativamente abandonados. Algunos mineros migraron a Cochabamba, otros se fueron a la ciudad de La Paz. Tras la ausencia de los mineros, los Sikuyas empezaron a poblar esta zona. La corta distancia (25 kilómetros) entre la ciudad de Llallagua y el *ayllu* ha sido aprovechada por los indígenas. A mediados del año 2009, las máximas autoridades del *ayllu* Sikuya empiezan a buscar acuerdos comunes para obtener lotes urbanos en la ciudad de Llallagua. Al respecto, en el libro de actas de ese año se puede leer lo siguiente:

Con todas estas versiones se ha llegado a un acuerdo en esta reunión que la urbanización es para todos los interesados del *ayllu*, pero se dará primero a los que no tienen lotes y sus casas y se gestionará posteriormente para todo el *ayllu* Sikuya. Porque la contaminación es a los 7 cabildos del *ayllu* (Libro de Acta, Llallagua, 2009).

Se sabe que para ese entonces algunas personas del *ayllu* Sikuya ya tenían casas en Catavi¹²; de ahí el documento hace el siguiente énfasis: “*pero se dará primero a los que no tiene lotes y sus casas*”. Además, en el acta se menciona: “*Porque la contaminación es a los 7 cabildos¹³ del ayllu*”. La actividad minera generada en Llallagua ha producido gran cantidad de lama y copajira¹⁴ que ha contaminado las tierras agrícolas sobre todo aquellas que estaban en las orillas de los ríos. A modo de resarcir estos daños, la COMIBOL (Corporación Minera de Bolivia) da al *ayllu* Sikuya lotes urbanos cerca del cementerio central de Llallagua.

En la actualidad, cerca del cementerio viven más de 200 familias. A este lugar lo llaman Urbanización Iro de Julio Ayllu Sikuya¹⁵. Además de vivir en Llallagua, siguen manteniendo sus terrenos agrícolas en su *ayllu*. Al

12 Es uno de los distritos que pertenece administrativamente al municipio de Llallagua.

13 El *ayllu* Sikuya está conformado por 7 *cabildos*. Cada uno está compuesto por cuatro o cinco comunidades. El término Cabildo también se usa para referirse al cobro del tributo. Localmente lo llaman *Rey Cabildo*. Esta actividad es encabezada por el *jilänqu*, que es la máxima autoridad de un cabildo.

14 Líquido tóxico que sale de la mina.

15 En la reunión en la cual participé en el mes de marzo (2021), la gente acordó quitar las dos últimas palabras (*ayllu* Sikuya) a fin de evitar, a futuro, problemas administrativos con la alcaldía de Llallagua.

respecto, una de las autoridades sostuvo: “Por ejemplo, *campupi tiyakuqkuna kayman jamuyku, kutillaykutaq*. Entonces, *jallp’aykutaqa mana qunqaykumanpuni-chu, sinus kutipuyku tarpukamuyku, chakra ruwayku y jampullaykutaq kaypi*”¹⁶ (entrevista a A. Ch., Llallagua, 3-3-2021). En ese ir y venir, la lengua indígena también entra en ese juego. En Llallagua, lo que sobresale es el uso de la lengua quechua y el castellano. En el área rural, además de estas dos lenguas, el aymara también está presente en algunas comunidades (este punto lo desarrollo más adelante).

En los apartados que siguen, se detallan los usos y las funciones que cumple cada una de las tres lenguas en los dos espacios de interés: el *ayllu* y la ciudad de Llallagua. Nos apoyamos en testimonios y observaciones a fin de comprender, desde los mismos sujetos, la relación entre lengua, medio ambiente y territorio.

Uso de la lengua aymara en el ayllu Sikuya y en Llallagua

En lo que sigue, analizo el papel que cumple la lengua aymara tanto dentro del *ayllu* como fuera de éste. Según los datos recolectados, en ambos espacios, su uso difiere. En el primero (el *ayllu*), tiene más presencia en la vida social y agrícola; en el segundo (la ciudad de Llallagua), su uso es reducido.

Monolingüismo en aymara

Las estancias indígenas no conforman una comunidad lingüística uniforme. Por ejemplo, en Sajsani, hay personas que son trilingües (aymara, quechua y castellano), bilingües (aymara y quechua) y monolingües en lengua aymara. Respecto a este último grupo, describo un caso particular:

Decidí visitar a la abuela Tiwika, agarré mi mochila y partí río abajo, crucé un riachuelo, luego seguí un sendero que bordeaba una pequeña colina. Éste me llevó a la punta de un cerro, de ahí divisé una casa techada con paja, tenía los muros de piedra, me aproximé a pasos lentos. Escuché voces que venían de esa casa, me acerqué, dentro la habitación había una anciana. Ella vestía de negro, salió, me empezó a hablar en aymara. No la entendí. Le hablé en quechua para que cambiara de código, vano fue mi intento, seguía hablándome en aymara.

16 Por ejemplo, los que vivimos en el campo venimos aquí, pero también volvemos. Entonces, nuestras tierras no vamos a olvidar. Volvemos, vamos a sembrar, seguimos participando en las labores de la chacra, luego volvemos aquí [Llallagua] (*La traducción es mía*).

Entonces usé mi aymara poco fluido, le dije: “*kunjama sutija?*” [¿qué te llamas?], me contestó: “*Pilar Yapura*”. Le tuve que hablar al oído para que me entendiera. Al final, le dije: “*Kawkis Tiwika utanki*” [¿dónde vive la abuela Tiwika?], ella señaló hacia un cerro. Después de esta aclaración, me dirigí hacia ese lugar (observación, Sajsani, 8-9-2020).

Este evento, más allá de visibilizar una barrera idiomática, es una muestra de que el monolingüismo en aymara se mantiene en algunas personas mayores. Entiendo que esto se debe a dos razones: la primera, a mediados del siglo XX los padres de familia preferían mandar a la escuela a sus hijos varones más que a sus hijas. La segunda, los varones adultos eran los que más contacto tenían con la ciudad de Llalagua. Las mujeres, por lo general, se quedaban en sus estancias al cuidado de sus hijos y de los animales. El poco contacto de las mujeres con el sistema escolar y la ciudad ha permitido que el monolingüismo en lengua aymara se mantenga en algunas personas.

*La lengua aymara para dialogar con la Pachamama*¹⁷

La gente del *ayllu* usa la lengua aymara para intercambiar sus ideas respecto a las actividades agrícolas y festivas. En lo que sigue, me detengo en la primera.

En Sajsani, la lengua aymara no sólo se usa para interactuar entre los seres humanos, también se emplea para discursar con la *Pachamama*. Al respecto, un comunario señaló: “*Aymarapi parlachiyku: Pachamama jumaqa jichachaqa suma puqut ayawiyata janíwa granizo mantayanitati janíwa thaya mantayanitati, suma achuta*”¹⁸ (entrevista a A.G., Sajsani, 8-9-2020). En este discurso, se puede percibir una exteriorización de las facultades humanas hacia la naturaleza¹⁹. Un caso similar viene ocurriendo en otro contexto. Descola (2004), refiriéndose a los indígenas de la Amazonia ecuatoriana, señala:

Los Achuar de la amazonia ecuatoriana, por ejemplo, dicen que la mayor parte de las plantas y de animales poseen un alma (*wakan*) similar a la del ser humano,

17 Es una divinidad que trae fertilidad y prosperidad a las cosechas.

18 Le hablamos en aymara: *Pachamama* ahora te pido buena producción, no permitas que llegue el granizo, tampoco el frío, que la producción sea de provecho (*la traducción es mía*).

19 Paré más detalles, ver el estudio de Bartolomé (2004).

facultad que los alinea entre las “personas” (*agents*) en tanto que les confiere conciencia reflexiva e intencionalidad, les capacita para experimentar emociones y les permite intercambiar mensajes con sus iguales, así como con los miembros de otras especies, entre ellas los hombres (p. 26).

Si bien Descola no menciona el caso de los Andes, las ideas que plantea nos sirven para comprender que los indígenas, tanto de los Andes como de la Amazonia, tienen un trato distinto con la naturaleza en el que la categoría de humanos se extiende hacia otros *entes* con los que están familiarizados.

En suma, en esta clase de eventos (discursear con la *Pachamama*), la lengua se visibiliza y a la vez da sentido a su existencia en el espacio rural. Usar la lengua aymara en un contexto como éste da cierta estabilidad cultural y lingüística.

Políticas lingüísticas en contra de la lengua aymara y su uso en Llalagua

Durante gran parte de los siglos XIX y XX, se ha asociado a la lengua quechua como parte del repertorio lingüístico de los *mozos* del pueblo de Chayanta; luego, de los mineros de Llalagua (ver Harris y Albó, 1975) —se sabe que el mismo Simón I. Patiño era hablante fluido del quechua. En ese contexto, la lengua aymara aparece como lengua de lo rural, por tanto, como lengua del “indio”.

En torno a lo urbano, se van tejiendo ideas positivas (ver Kluge, 2007); se lo ve como un espacio de nuevas oportunidades, ya sean económicas o políticas. En cambio, lo rural aparece como un espacio estancado en el pasado. Todos esos elementos que hacen a lo rural aparecen como símbolos del pasado que será necesario superar para encaramarse en una modernidad anhelada.

En el contexto de estudio, la lengua aymara aparece como una lengua propia de lo rural; en torno a ella se van tejiendo ideas diglósicas (ver Fishman, 1995). Éstas vienen desde fuera de la comunidad. Al respecto, un comunario de *Sajsani* señala:

Mayormente los *profesores* nos aplican a nosotros que no hable de aymara feo. [La profesora dice] “*Yo no quiero enseñar a las wawas, ¿ustedes los papás por qué no hablan en quechua a sus wawas? Nosotros a las wawas no lo entendemos*”. Ahí está, por eso en las

reuniones los padres de familia informamos que ya no hablemos [aymara]. Tantos *ingenieros* llegan de construcción esos nos observan pues, [dicen] “*y lo hablo a una niña y ¿por qué hablan aymara? Mira no me contesta ni una palabra, se oculta*” (entrevista a A. M., Sajsani, 10-9-2020).

Estas ideas adversas sobre la lengua aymara calaron muy hondo en la mentalidad de los *Sikuyas*. En los usuarios del aymara, creció un sentimiento de *auto-odio lingüístico* (ver Ninyoles, 1972). Vieron a su lengua como una marca identitaria negativa que delataba el origen rural.

Desde la sociolingüística, el apego a una lengua o el rechazo a ésta se encuentra muy vinculado con las relaciones de poder que se van tejiendo en una sociedad. De los grupos que ostentan el poder económico y político es más probable que su lengua y otros elementos de su identidad gocen de prestigio. Lo contrario ocurrirá en las sociedades colonizadas (ver Calvet, 1981). En este contexto asimétrico, la lengua local, en este caso indígena, irá perdiendo hablantes cada vez por la presión social que ejercen los grupos de poder.

Conscientes del deterioro de su lengua ancestral, las autoridades locales han visto la necesidad de preservar su idioma. En su Estatuto Orgánico, se puede leer: “Preservar y practicar los idiomas aymara y quechua exigiendo su uso y aplicación en las áreas de educación, salud y en los eventos que tengan lugar en el ayllu” (art. 9 del Estatuto orgánico, *Ayllu Sikuya*, 2007, p. 11). Pese a las buenas intenciones, en la práctica, muy poco se ha hecho en favor de la lengua aymara.

He participado en dos reuniones magnas. Ambas se han llevado a cabo en la ciudad de Llalagua. En estos espacios la lengua aymara no se usa. Si bien esta lengua está ausente en estos *dominios* (ver Romaine, 1996), en las calles, en la interacción cotidiana se puede escuchar:

Tomé un taxi de ruta fija junto a cuatro personas, tres niños de entre 7 a 10 años y una persona adulta. Ellos se sentaron en la parte de atrás, yo al lado del conductor. Recorrimos como siete cuadras, el taxi nos dejó a una cuadra antes de llegar a la Plaza de Armas, ésa era su parada; como de costumbre le pagué un boliviano con cincuenta centavos. La persona adulta pagó 4 bolivianos al conductor. Éste reaccionó muy iracundo, le dijo: “*el pasaje es un boliviano con cincuenta centavos por persona*”. Le respondió: “*un boliviano nomás es pues, cerquita es*”. Dicho esto, se alejaron del lugar. Entre ellos (los niños con la persona adulta) empezaron a hablar en

aymara. La persona adulta en voz baja les dijo: “*Aka jaqi awusiwuta*”²⁰ (observación, Llallagua, 8-3-2021).

La lengua aymara, a momentos, aparece en estas circunstancias; se presenta como una lengua privada, destinada a asuntos íntimos. En palabras de Romaine (1996), podríamos decir que hay una relación *triglófica* en la que el aymara se sitúa por detrás del quechua y del castellano. Pese a esta relación asimétrica, la lengua aymara está presente en las calles de Llallagua, quizá no con la misma intensidad que la lengua quechua, pero no está del todo ausente.

Dinámicas de la lengua quechua en el ayllu y más allá de este espacio

En el *ayllu* es más visible el uso del quechua dentro de las actividades agrícolas. Fuera del *ayllu* sigue, en alguna medida, con su función cultural, aunque por estar en un contexto urbano adquiere una connotación más política. Estos puntos se van a desarrollar en los acápites que siguen.

La lengua quechua durante el canto a la lluvia

Los Cabildos *Ch'uri Jilawi* y *Qullana* usan preferentemente el quechua. Los ritos que realizan durante sus actividades agrícolas están ejecutados en esta lengua. El *canto a la lluvia* es un *evento comunicativo* que marca la relación entre el hombre y la naturaleza (ver Vich y Zavala, 2004). Sobre este tema, uno de los pobladores del *ayllu* Sikuya sostiene: “*Lap'iyani lomaman Pukara luman llusiq kayku wawakunaqa qunqurchaki, 'parachimuy tatay, parachimuy tatay' ñispa. Cruz jap'irisqa muyuq kayku*”²¹ (entrevista a C.M., Marka Kunka, 12-9-2020). El testimonio nos indica dos aspectos: primero, que estas prácticas paganas persisten, pese a los diferentes intentos por erradicarlos por parte de la fe cristiana²². Desde la tradición indígena, los cerros casi siempre se han constituido en lugares sagrados que permitirían el contacto directo con los astros, uno de ellos el *Tata Inti* (padre sol). Segundo, en los hechos,

20 Este hombre es abusivo (*La traducción es mía*).

21 Íbamos de niños a la loma Lap'iyani y a Pukara, ahí de rodillas decíamos: *padre deja que la lluvia venga* diciendo caminábamos de rodillas. Agarrado de una cruz dábamos vueltas (*La traducción es mía*).

22 Para mayores detalles ver el trabajo de Platt (1996).

este tipo de rito da cuenta sobre la construcción de un lenguaje ligado a la modificación del clima en favor de la colectividad; en este andar, el lenguaje que utilizan está acompañado de sus acciones. Es decir, que, desde su mirada, es un lenguaje *performativo* (Austin, 1982) en el que la acción y la lengua son uno solo. Esto nos da a entender que este tipo de ritos no sólo implica asegurar la continuidad del grupo, sino que implica también la concreción de un tipo de lenguaje cuyo propósito es satisfacer las necesidades agrícolas.

La lengua quechua, además de dinamizar las relaciones entre los hombres y los astros, se usa en la cotidianidad agrícola y festiva. Esta lengua también está presente en las reuniones comunales –por razones de espacio no las detallo en este acápite. En ese sentido, la lengua quechua se ha incorporado en la vida de los Sikuyas; en palabras de Couto (2019), podríamos decir que la lengua quechua se ha adaptado con los años al *ecosistema* propio de los Andes del Norte de Potosí. En la actualidad, para ellos no es una lengua ajena (ver el Estatuto Orgánico del *Ayllu* Sikuya, art. 9), sino que forma parte de su acervo cultural.

La lengua quechua en espacios urbanos

En las comunidades del *ayllu* Sikuya, la gente tiene la costumbre de pedir favores. Para que el trato sea más efectivo, la persona que necesita la ayuda da hojas de coca o algún otro producto a la persona que le va a ayudar. Esta es una manera de sellar el pacto entre las dos partes. Estas prácticas no han desaparecido en Llallagua, persisten, aunque con algunas modificaciones. Al respecto, presento un pequeño fragmento sobre un evento ocurrido en Llallagua:

Estuve con doña Donata en su casa. Mientras conversábamos como a las 4 de la tarde alguien tocó la puerta. Ella se levantó, se dirigió hacia la puerta, la abrió. Era una señora como de 40 años, vestía con una pollera verde, en la cabeza tenía un sombrero blanco. En la mano derecha sostenía una bolsa de plástico, en la otra, sostenía la mano de una niña de aproximadamente 3 años. Se dirigió en quechua a Donata: “*wawayta apamuchkani, chukchanta k’utupuway a, ama jinachukay*”²³. Después de estas palabras sacó de la bolsa negra una botella de refresco

23 Le estoy trayendo a mi hija, por favor, córtale el cabello (*La traducción es mía*).

y un bañador medianamente grande con mucha comida. Se podía ver la carne, las papas y el chuño (observación, Llalagua, 10-9-2020).

En las áreas rurales, este tipo de contrato tiene otras implicancias. Las hojas de coca son las más indicadas para sellar los acuerdos entre ambas partes. En la ciudad, el refresco embotellado y la comida se hacen visibles. A este accionar se lo conoce con la palabra *mañaga*²⁴. Si bien los procedimientos no son como en las comunidades rurales, los objetivos son los mismos.

Estas prácticas de reciprocidad están acompañadas de *actos lingüísticos* (ver Durante, 1992). La lengua quechua se acomoda a su “nuevo” contexto. Ésta les permite establecer acuerdos entre la madre de la niña y la señora que va a cortar el cabello. Dicho de otra manera, la *mañaga* es posible, en este caso, gracias al uso del quechua entre ambas partes. Los acuerdos entre las personas se siguen dando de forma oral y usando una de las lenguas del *ayllu*: el quechua. En suma, mediante el evento presentado, podemos notar que la lengua quechua, más allá del *ayllu*, puede dar continuidad a los elementos culturales de esta sociedad.

La lengua quechua en las reuniones de la Urbanización

El evento presentado (*mañaga*) muestra que las prácticas culturales de los Sikuyas se extienden hacia otros espacios. La ciudad aparece como un escenario donde lo rural se hace presente. En este contexto, la lengua vehicula las relaciones y las prácticas culturales de los Sikuyas. Sin embargo, cabe aclarar que la lengua quechua no sólo porta contenido cultural más allá del *ayllu*, sino que también es portadora de contenido político. Las reuniones que tratan temas sobre la regularización de tierras urbanas se realizan en lengua quechua. Al respecto, presento un pequeño fragmento de una de estas reuniones, donde la máxima autoridad toma la palabra:

Exdirigentes *mana rikhurimunkuchu, chaypi, ñuqalla karqani, chaypi, chay ratu* el único profesor *na rikhurimurqa. Marina kayladumanta chay urbanizaciónmanta, paywan iskayniyku chaypi karqayku y chaypitaq suspindikapun chay uchupiq.* Tal vez runa *rikhuspachus alcaldepis yaykumuychik ñikun yachankichikjina y suspindivayku tardellamanña ñispa*²⁵ (A.M.,

24 Pedir (*La traducción es mía*).

25 Los exdirigentes no se han presentado, estaba solo con la profesora Marina de la otra urbanización, los dos estuvimos ahí [oficinas del alcalde]. Se suspendió la reunión porque sólo

Llallagua, 31-3-2021).

Durante las reuniones, los hablantes del quechua acuden a esta lengua para regularizar sus tierras urbanas. En este contexto, la lengua quechua entra en acción, se la usa para informar de los avances en el proceso de regularización de lotes urbanos. En este caso, en términos de Fishman (1995), el quechua es una lengua “A”, es un medio de comunicación tan válido como el castellano. En la práctica, ésta vehicula las relaciones al interior del grupo.

Los rostros de la lengua castellana

En la actualidad, Llallagua se ha convertido en el segundo domicilio para muchos Sikuyas. En el presente acápite, describo el paisaje lingüístico que se ha ido formando en este contexto. Pongo énfasis en el uso de la escritura castellana en dos espacios: el *ayllu* y la ciudad.

El Rey Cabildo y la escritura castellana en el ayllu

El contacto de los indígenas del Norte de Potosí con la escritura no es un hecho reciente (ver Platt, 2018). La relación con el Estado colonial y republicano se ha ido tejiendo, desde sus inicios, gracias a la escritura castellana. Los dirigentes indígenas de esa época guardaban celosamente sus documentos escritos. Ellos, al momento de cobrar el tributo indígena, contrataban los servicios de un *escribano* que, por lo general, era un mestizo del pueblo de Chayanta. A finales del siglo XX, los *escribanos* ya no eran ajenos a la comunidad, sino miembros activos de los *ayllus* que ya sabían leer y escribir.

En la actualidad, la presencia del *escribano* es visible en una de sus prácticas más antiguas: *el Rey cabildo*. El evento dura tres días. El primer día, el *Jilanqu* recibe a los visitantes que vienen de las comunidades cercanas, otros incluso vienen desde Cochabamba. El segundo día, la escritura en lengua castellana entra en acción. Este día se cobra el tributo a los miembros del cabildo. Para efectivizar esta acción el *Jilanqu* recurre a la ayuda de dos personas. Contrata los servicios de dos *escribanos* que son del mismo Ca-

estábamos dos. Entiendo que el alcalde, al ver más gente, te puede atender. Se suspendió la reunión para la tarde (*La traducción es mía*).

bildo. Estas personas letradas registran en un cuaderno a los tres tipos de contribuyentes: *Originario*, *Agregado* y *Canturuna*. Al caer la tarde, los dos *escribanos* concluyen su trabajo, cuentan el dinero de manera pública. Como una forma de retribución, el *Jilanqu* entrega a cada uno de los *escribanos* abundante comida.

El tercer día, casi al final, se anotan las actividades ya realizadas en el libro de actas. A continuación, presentamos un fragmento de ese texto:

Informe del segunda mayor del *ayllu* Sikuya, el señor Benito Gaspar, dando algunas reflexiones a todos los comunarios que se encontraban presentes en este Cabildo haciendo recuerdo sobre las costumbres y hacer alegrar a la Pachamama y de esta manera estar siempre siguiendo las costumbres. Dio la bienvenida a todos los participantes y que este encuentro sea con hermandad y fraternidad por parte del corregidor titular del ayllu el señor Antonio Calani. Después de realizar el recuento de las tasas se obtuvo la siguiente cifra de un total: 235 bs. Codorkuyu y Umiri; 290 Markakunka (Libro de Actas, Umiri, 7-9-2020).

Estos eventos nos muestran que la escritura se ajusta a las necesidades de la comunidad, ya no es como en la Colonia²⁶. Dentro del *ayllu*, la escritura se ha convertido, como diría Niño-Murcia (2004), en un instrumento para ejercer control, en este caso se controla el cumplimiento en el pago del tributo. Hay un poder *performativo* que se le asigna a la escritura. El derecho de los tres tipos de tributarios (*Originario*, *Agregado* y *Canturuna*) a la posesión de sus parcelas agrícolas está asegurado. Los escribanos han registrado sus nombres y el monto que han pagado, todo está en una hoja de papel. En ese momento, la escritura adquiere validez en el grupo. Ésta aparece para sellar los acuerdos entre los tres tipos de taseros.

En suma, la escritura es visible durante el cobro del tributo. En este caso, la escritura se ruraliza, se acomoda a un contexto andino y a las necesidades culturales y políticas del *ayllu*. Es decir, la escritura permite sellar acuerdos al interior del Cabildo.

26 Para más detalles ver Lindenberg Monte (1998).

El castellano escrito en Llallagua y la construcción de la identidad

En la actualidad, los Sikuyas tienen su *sede* en Llallagua. Es un recinto con diferentes ambientes, que tiene oficinas para las autoridades del *ayllu*. El Segundo Mayor, la máxima autoridad, tiene su oficina al igual que el Corregidor del *ayllu*. Además de estos ambientes, hay un salón de reuniones para albergar aproximadamente a 200 personas. En este recinto, cada tres meses, se reúnen los Sikuyas. Este evento es llamado, localmente, *Cabildo abierto*. La convocatoria se hace de forma escrita. Al respecto, presento un fragmento:

Las Autoridades Originarias del Ayllu Sikuya, Municipio de Llallagua, dependiente de los Suyus Charka Qhara Qhara en el marco del Art. 31 párrafo II del Estatuto Orgánico, Reglamento interno y otras normativas en actual vigencia CONVOCAN al Cabildo abierto Ordinario bajo las siguientes bases (Convocatoria, Llallagua, 20-3-2021).

La letra escrita, ahora, circula por las comunidades rurales y por la Urbanización donde viven los Sikuyas. La convocatoria es leída por las autoridades menores (*Jilangus*) de cada cabildo, luego informan en quechua y aymara a sus bases. En suma, las lenguas indígenas, en este colectivo indígena circulan a nivel oral y el castellano se posesiona tanto a nivel oral como escrito.

La lengua escrita también está presente cuando se trata de normar la presencia de los Sikuyas en la ciudad. La escritura aparece en el proceso de urbanización de las tierras conseguidas en Llallagua. Esta herramienta, desde sus inicios, ha jugado un rol fundamental. Por ejemplo, han conseguido luz eléctrica domiciliaria mediante la escritura. A continuación, un fragmento de una certificación para el acceso a ese servicio señala: “Yo Leopoldo Mamani²⁷, en mi condición de presidente de la URBANIZACIÓN IRO DE JULIO AYLLU SIKUYA, del Municipio de Llallagua, certifico a todos los beneficiarios de la Urbanización para la Instalación de la Energía Eléctrica Domiciliaria” (certificación, Llallagua, 2021). Los Sikuyas han entendido que la ciudad es un espacio letrado; de ahí que priorizan este

27 Nombre ficticio.

lenguaje, no sólo para actuar entre ellos, sino también para lidiar con las autoridades municipales.

Un elemento que llama la atención en este contexto de *movilidad* campo-ciudad es que en los documentos escritos aparecen como *ayllu* Sikuya. Esto nos da a entender que usan la escritura para reafirmar su identidad frente al ciudadano. Dicho de otro modo, en sus escritos aparecen como Sikuyas y no como quechuas o aymaras. Por ejemplo, el hecho de nombrar a su Urbanización como “Iro de Julio Ayllu Sikuya” muestra que quieren ser reconocidos por el municipio de Llallagua como diferentes. Recurrir a su identidad étnica es una estrategia que permite a este grupo conseguir objetivos políticos tales como el derecho a la posesión de un espacio urbano. Sobre este tema una vecina de Llallagua sostuvo: “No tenemos derecho, por decir a agarrar un terreno, ¿por qué? Porque se encierran en sus *ayllus*, si es del *ayllu* entonces puede haber [terreno urbano], si no es del *ayllu* entonces no. Así es” (entrevista a J.M., Llallagua, 2021). Desde la mirada de los ciudadanos, los Sikuyas apelan a su etnicidad para establecer su *doble domicilio*. Para efectivizarlo, recurren al quechua y a la lengua castellana.

La lengua castellana no es ajena al *ayllu*. Al respecto, el Estatuto Orgánico de este *ayllu* dice: “El ayllu Sikuya [...] hasta hoy tienen, usos, costumbres, tradiciones y formas de vida similar, con cargos sociales, culturales, educativos, políticos organizativos, económicos, administrativos e idioma aymara, quechua y *español* que en la actualidad se denomina: AYLLU SIKUYA (Art. 1 del Estatuto Orgánico, Ayllu Sikuya, 2007, p. 6, *el énfasis es mío*). Según estas líneas, la lengua castellana ya no es impropia al *ayllu*. Esta forma de apropiación les permite seguir existiendo en la diferencia. Construyen su identidad cuando esta lengua y las otras (quechua y aymara) se ponen en *acción* (Charaudeau y Maingueneau, 2005). El discurso en castellano puesto en escena por los Sikuyas permite construir su identidad frente al ciudadano. En este sentido, la lengua, más allá de ser un medio de comunicación, es una unidad viva capaz de cambiar la visión sobre el mundo.

DISCUSIÓN

Los Sikuyas, en ese tránsito entre lo rural y lo urbano, se han apropiado de los elementos lingüísticos (quechua y castellano) de los ciudadanos. Son

estas prácticas interculturales (ver López, 2008) las que han permitido a los Sikuyas seguir coexistiendo como grupo hasta la actualidad. Es decir, el contacto con el mundo urbano, en los hechos, no ha supuesto el deterioro de las bases de su cultura, sino es gracias a estos contactos que los Sikuyas han ido fortaleciendo su relación con su *ayllu*.

Han tomado del mundo urbano la lengua quechua y el castellano; para efectivizarlo, han tenido que salir de sus comunidades. No ha sido una salida definitiva. Dicho de otro modo, vivir en el área rural y en la ciudad ha sido una estrategia que les ha permitido adquirir otras lenguas además de la lengua aymara. En ese sentido, la migración no siempre es una acción negativa, como ocurre en otras partes y con otros grupos humanos (ver Atahuichi, 2016). El tipo de *movilidad* que practican ha permitido la ampliación de su repertorio lingüístico. Ser trilingües se ha convertido en una ventaja en una sociedad diversa lingüísticamente.

Saber la lengua castellana, sobre todo la escritura, ha sido muy importante a la hora de fijar sus acuerdos como grupo dentro del *ayllu*. Lo usan en el Cabildo durante el recojo del tributo o en alguna reunión del cabildo. En el libro de actas escriben sus acuerdos pactados y los futuros eventos a ser tratados. Este acercamiento de los pueblos indígenas con la escritura no es reciente (ver Platt, 2015). En ese sentido, es inverosímil seguir creyendo que los pueblos indígenas son comunidades netamente orales (ver Vigil, 2005), como si no hubieran mantenido contacto con los hispano hablantes. En la actualidad, en el *ayllu* se usa la escritura para conseguir ciertos derechos, como acceder a sus terrenos agrícolas. En cambio, en Llallagua la emplean para acceder a espacios urbanos, por tanto, a los derechos sociales más allá de su *ayllu*. En ese sentido, son los mismos Sikuyas que por cuenta propia van tras este recurso. Saben que con la escritura pueden conseguir ciertos beneficios para su grupo. Haber conseguido, de forma colectiva, lotes urbanos en Llallagua es una muestra.

El sentido que le dan los Sikuyas a las relaciones entre lenguas no coincide con la apreciación de algunos académicos (Albó, 1999; López, 1989). Desde este círculo letrado, las relaciones son conflictivas y coloniales donde la lengua castellana aparece como la lengua hegemónica que va a desestabilizar o desplazar a las lenguas indígenas. Desde la mirada de los Siku-

yas, lo que prima, más allá de las relaciones diglósicas, es una *reciprocidad lingüística* donde cada una cumple una función en beneficio del *ayllu*. Cada lengua aporta para mantener la unidad del *ayllu*. En este caso, las lenguas, ya sea en su versión oral o escrita, cumplen con los objetivos culturales, sociales y políticos de esta sociedad.

Finalmente, cabe aclarar que en el contexto de estudio las lenguas no aparecen como marcas de identidad, como señalan algunos especialistas en temas indígenas (Bonfil, 1987). La concepción de que cada nación indígena es a la vez una comunidad lingüística homogénea no encaja en la realidad estudiada. Desde los Sikuyas, lo esencial no es la lengua como marca de su otredad, ya sea frente a otros *ayllus* o frente a los ciudadanos. Ellos se autodefinen como Sikuyas y no como quechuas o como aymaras. En este contexto, el término aymara designa a la lengua, no a una colectividad; por tanto, lengua y cultura no coinciden. Esta situación contradice la cartografía que hace el Estado plurinacional de los pueblos indígenas al relacionar una lengua con una nación.

CONCLUSIÓN

Los Sikuyas del Norte de Potosí usan tres lenguas y éstas, al igual que sus usuarios, tienen *doble domicilio*, están en el *ayllu* y en Llallagua. En estos espacios cada una cumple propósitos distintos. Dentro del *ayllu* el quechua se usa en las actividades agrícolas y políticas. Las mismas funciones cumple la lengua aymara en el Cabildo *Jach'a Jilawi*. Por su parte, en el *ayllu*, la lengua castellana aparece durante el cobro del tributo. Los escribanos, gente letrada del *ayllu*, plasman en las hojas de papel la cantidad recaudada.

En Llallagua, el panorama lingüístico dista un poco. La lengua quechua y el castellano son los más visibles. En este contexto son lenguas con contenido político, ambas son empleadas para conseguir, de manera colectiva, lotes urbanos cerca del cementerio de Llallagua. La lengua aymara no aparece en estas interacciones, ésta se refugia en lo familiar.

La puesta en práctica de las lenguas en ambos espacios (rural y urbano) es producto del contacto muchas veces asimétrico con los ciudadanos de Llallagua. Sin embargo, más allá de estas relaciones coloniales que aún persisten, los Sikuyas han sabido aprovechar la lengua quechua y el castellano

para construir su identidad étnica. Esta situación, en términos operativos, les ha permitido exigir a los ciudadanos mayor participación en los procesos de urbanización de la ciudad de Llallagua. En ese sentido, ser Sikuya ha sido una ventaja a la hora de reclamar espacios urbanos; asimismo, les ha permitido consolidar su acceso a su espacio agrícola dentro del *ayllu*. Esto demuestra que no son sujetos estáticos encasillados en un espacio, sino que están constantemente en espacios discontinuos donde visibilizan sus lenguas frente a sus hermanos y frente a los ciudadanos de Llallagua. Con los años, han entendido que la lengua, sea oral o escrita, puede ser un instrumento eficaz en la búsqueda de oportunidades para el *ayllu*. En suma, si bien con la lengua se pueden construir relaciones coloniales, también con la lengua se puede fortalecer el *ayllu*.

REFERENCIAS

- Albó, Xavier (1999). *Iguales, aunque diferentes*. La Paz: Ministerio de Educación, UNICEF, CIPCA.
- Almaraz, Sergio (1967). *El poder y la caída: el estaño en la Historia de Bolivia*. Cochabamba-La Paz: Los Amigos del Libro.
- Antequera, Nelson (2012). Itinerarios urbanos. Continuidades y rupturas urbano rurales. En Nelson Antequera y Cristina Cielo (eds.), *Ciudad sin fronteras: multilocalidad urbano rural en Bolivia* (pp. 23-39). La Paz: RITU Bolivia, CIDES-UMSA, Fundación PIEB, Oxfam GB y Universidad de California Berkeley.
- Atahuichi, Melbi Brenda (2016). “*Nanakax aimar aru parlapxiritwa. tatmas, mammas aymarakiraki. jumanakasti?*” *El aymara en una familia originaria de la marka Santiago de Huayllamarca en Cochabamba* [Tesis de maestría]. Universidad Mayor de San Simón. Cochabamba, Bolivia.
- Austin, John (1982). *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós.
- Ayllu Sikuya (2007). *Estatuto Orgánico*. Potosí: ISALP.
- Bartolomé, Miguel (2004). La construcción de las personas en las etnias mesoamericanas. En Bartolomé, Miguel (ed.), *Gente de costumbre y gente de razón* (pp. 41-75). 2.^a ed. México: Siglo Veintiuno.
- Bastos, Santiago (1999). *Migración y diferenciación étnica en Guatemala. Ser indígena en un contexto de globalización*. México, D.F.: Papeles de Población.

- Bello, Álvaro (2004). *Etnicidad y ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los pueblos indígenas*. Santiago de Chile: CEPAL/GTZ.
- Bolivia (2009). *Nueva Constitución Política del Estado*. La Paz: Gaceta Oficial del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Bonfil, Guillermo (1987). “La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos”. *Papeles de la Casa Chata*, 2(3), 23-45.
- Brants, Sarah y Huaranca, Gonzalo (2012). *Ser joven en el Norte de Potosí: un acercamiento sobre la identidad y participación de jóvenes quechuas y aymaras del Norte de Potosí*. La Paz: CEADL.
- Calvet, Louis-Jean (1981). *Lingüística y colonialismo*. Madrid: Ediciones Jugar.
- Charaudeau, Patrick y Maingueneau, Dominique (2005). *Diccionario de análisis del discurso*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Cielo, Cristina y Vásquez, Francisco (2012). La multilocalidad urbano rural en Bolivia. En Nelson Antequera y Cristina Cielo (eds.), *Ciudad sin fronteras: multilocalidad urbano rural en Bolivia* (pp. 11-20). La Paz: RITU Bolivia, CIDES-UMSA, Fundación PIEB, Oxfam GB y Universidad de California Berkeley.
- Couto, Hildo de (2019). Ecolingüística. En Marina Arratía y Vicente Limachi (comp.), *Construyendo una sociolingüística del sur* (pp. 145-165). Cochabamba: PROEIB Andes/Universidad Católica de Lovaina.
- Descola, Philippe (2004). Las cosmologías indígenas de la amazonia. En Alexandre Surralles y Pedro García (eds.), *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del territorio*. (pp. 25-35). Copenhague: IWGIA. Disponible en: https://www.researchgate.net/publication/28183305_Tierra_adentro_Territorio_indigena_y_percepcion_del_entorno_Alexandre_Surralles_y_Pedro_Garcia_Hierro_eds
- Duranti, Alessandro (1992). La etnografía del habla: hacia una lingüística de la praxis. En Frederick Newmeyer (comp.), *El lenguaje: contexto socio-cultural* (pp. 253-269). Vol. 4. Madrid: Visor.
- Fasold, Ralph (1996). *La sociolingüística de la sociedad*. Madrid: Visor Libros.
- Fishman, Joshua (1995). *Sociología del lenguaje*. Madrid: Cátedra.
- Garcés, Fernando (2019). “Soy de aquí y soy de allá”. Un ejercicio de reflexión sobre identidades, lenguas y territorio desde el quichua ecuatoriano. En Marina Arratía y Vicente Limachi (comps.), *Construyendo una*

- sociolingüística del sur. Reflexiones sobre las culturas y lenguas indígenas de América Latina en los nuevos escenarios* (pp. 13-31). Cochabamba: Kipus.
- Grillo, Eduardo (1991). *La cosmovisión andina de siempre y la cosmología occidental moderna*. Lima: PRATEC (Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas).
- Harris, Olivia (1987). *Economía étnica*. La Paz: HISBOL.
- Harris, Olivia y Albó, Xavier (1975). *Monteras y guardatojos*. La Paz: CIPCA.
- Kluge, Bettina (2007). Algunos aspectos descuidados en la investigación sociolingüística del habla rural latinoamericano: la relación campo-ciudad y la dinámica migratoria. En Martina Schrader-Kniffki y Laura Morgenthaler García (Hg.), *La Romania en interacción. En homenaje a Klaus Zimmermann y ensayos* (pp. 73-98). Madrid-Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert.
- Lindenberg Monte, Nietta (1998). Las luchas de la memoria: entre el pasado oral y el presente escrito. En Luis Enrique López e Ingrid Jung (eds.), *Sobre las huellas de la voz* (pp. 83-95). Madrid: Morata.
- López, Luis Enrique (1989). *Lengua*. Perú: Unesco-OREALC.
- López, Luis Enrique (2008). ¿Hacia una ciudadanía intercultural en la Bolivia plurinacional? En Santiago Alfaro, Juan Ansión y Fidel Tubino (eds.), *Ciudadanía intercultural. Conceptos y pedagogías desde América Latina* (pp. 49-84). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Márquez, Israel y Díez, Rubén (2015). La cultura skate en las sociedades contemporáneas: una aproximación etnográfica a la ciudad de Madrid. *EMPIRIA*, (30), 133-158. Recuperado de: <file:///C:/Users/User/Downloads/Dialnet-LaCulturaSkateEnLasSociedadesContemporaneas-4921734.pdf>
- Mesa, Carlos (30 de agosto de 2015). El 21060 más allá de los adjetivos. *Página Siete* [Opinión]. Recuperado de: <https://www.paginasiete.bo/opinion/2015/8/30/21060-alla-adjetivos-68325.html#!>
- Murra, Jhon (1975). *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Andinos.
- Ninyoles, Rafael Luis (1972). *Idioma y poder social*. Madrid: Tecnos.
- Niño-Murcia, Mercedes (2004). “Papelito manda” La literacidad en una comunidad campesina de Huarochiri. En Virginia Zabala, Mercedes

- Niño-Murcia y Patricia Ames (eds.), *Escritura y sociedad. Nuevas perspectivas teóricas y etnográficas* (pp. 347-367) Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú/Universidad del Pacífico/IEP.
- Oporto, Luis (2007). *Uncía y Llallagua. Empresa minera capitalista estrategias de apropiación real del espacio* (1900-1935). La Paz: Plural.
- Peñaloza, Luis (1954). *Historia económica de Bolivia*. La Paz: Fenix.
- Platt, Tristan (1996). *Los guerreros de Cristo*. La Paz: ASUR/Plural/CID.
- Platt, Tristan (2015). *Estado boliviano y ayllu andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Platt, Tristan (2018). De mediación sin intérpretes a escribanos bilingües. Diglosia, bilingüismo y escritura en la provincia de Chayanta (Potosí) durante la República boliviana (1830-1950). *Anthropologica*, 36(41), 145-193.
- Rengifo, Grimaldo (2000). Escuela, saber andino-amazónico e interculturalidad. En *Niños y aprendizaje en los andes* (pp. 93-111). Perú: Asociación Urpichallay.
- Romaine, Suzanne (1996). *El lenguaje en la sociedad*. Madrid: Ariel.
- Sichra, Inge (2007). De eso no se habla, pero se escucha. Conociendo y reconociendo el bilingüismo urbano. *Páginas y Signos*, 1(2), 65-82.
- Unidad de Análisis de Políticas Sociales y Económicas (UDAPE) (2018). *Migración interna en Bolivia*. La Paz: OIM, INE.
- Vich, Víctor y Zavala, Virginia (2004). *Oralidad y poder. Herramientas metodológicas*. Bogotá: Norma.
- Vigil, Nila (2005). Pueblos indígenas y escritura. En Mario Samaniego y Carmen Gloria Garbarini (eds.), *Rostros y fronteras de la identidad* (pp. 187-208). Temuco: Universidad Católica de Temuco y Gobierno de Chile.