

Université de Montréal

Discursos sobre la lengua y la movilidad en La Paz, Bolivia

Par

Marcelo Valencia

Département de littératures et de langues du monde

Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures et postdoctorales

en vue de l'obtention du grade de Maîtrise ès Arts (M.A.)

en Études hispaniques

Novembre, 2016

© Marcelo Valencia, 2016

RÉSUMÉ

La mobilité des gens, des biens et des services dans la zone andine de la Bolivie est à la fois un phénomène local et global, découlant de diverses conditions politiques, économiques et environnementales. La mobilité rurale-urbaine des dernières décennies a contribué de façon particulière à caractériser le processus d'urbanisation du Département et de la ville de La Paz. Le développement, la distribution, l'appropriation et l'usage de l'espace urbain ont été marqués par des discours d'exclusion et d'inclusion produite par une longue et complexe histoire de colonisation externe et interne. Parallèlement à la croissance de la ville comme appui matériel des résidents migrants et non migrants, l'espace urbain est aussi un milieu de frictions linguistiques et symboliques véhiculées par le discours. En dépit de cette situation, il existe peu d'études qui analysent, expliquent et interprètent ce contexte urbain au moyen du discours. D'où l'objectif de cette étude de chercher à connaître les changements dans les contenus discursifs comme résultat de l'accroissement de la mobilité rurale-urbaine qui a eu lieu à partir de 1952 et qui continue en 1985 dans l'espace urbain. C'est grâce à l'entrevue que l'on a accès à différents registres linguistiques et à la vision propre aux résidents non migrants unilingues en castillan, ainsi qu'à des résidents migrants bilingues en aymara-castillan. En ce qui concerne le cadre théorique et la méthodologie, nous avons eu recours à l'Analyse Critique du Discours pour analyser les entrevues effectuées à La Paz, en Bolivie, en 2014.

Parmi les résultats obtenus on peut signaler que l'espace urbain n'est pas seulement une agglomération d'infrastructure et d'acteurs mais qu'elle traduit aussi les trajectoires et les représentations tant des migrants comme des citoyens. En dépit de l'accroissement de la mobilité rurale-urbaine, l'usage de la langue aymara dans la ville est restreint aux espaces informels, la langue n'est pas transmise aux nouvelles générations et l'ascension économique d'une partie des résidents migrants est perçu comme illégitime.

Mots clés : mobilité, langue d'usage, discours urbains, bilinguisme aymara-castillan, analyse critique du discours, La Paz.

ABSTRACT

The mobility of people, goods and services in the Andean region of Bolivia is a local and global phenomenon produced by diverse economic, political and environmental conditions. The rural-urban mobility of the past decades has characterized the process of urbanization of the Department and the city of La Paz. The development, distribution, appropriation and use of the urban space have been marked by narratives of exclusion and inclusion produced by a long and complex history of external and internal colonization. In parallel to the growth of the city as the material support for migrants and residents, the urban space has become a place of linguistic and symbolic frictions mediated by discourse. Despite this fact, there are few studies that analyze, explain and interpret this urban context through the use of discourse. The objective of this research is therefore to inquire about the changes in the discursive contents resulting from the increase in rural-urban mobility from 1952 to 1985 in the urban space. It is through the interview form that we have access to different linguistic repertoires and to the points of views of Castellán monolingual non migrant residents, as well as Aymara-Castellán bilingual migrant residents. With respect to the theory and methodology, this research resorts to Critical Discourse Analysis to examine the interviews conducted in the city of La Paz, Bolivia, in 2014.

Among the findings, we can indicate that: the urban space is not only the agglomeration of infrastructure and actors but it also reflects the trajectories and the representation of migrant residents as well as non-migrants residents. Despite the increase of rural-urban mobility, the use of Aymara is restrained to informal spaces, the language is not transmitted to the new generations and the economic ascendancy of resident migrants is perceived as illegitimate.

Keywords: mobility, language use, urban discourse, bilingualism Aymara-Castellán, critical discourse analysis, La Paz.

RESUMEN

La movilidad de personas, bienes y servicios en el área andina de Bolivia es un fenómeno local y global producto de diversas condiciones políticas, económicas y ambientales. La movilidad campo-ciudad de las últimas décadas ha contribuido de un modo particular a caracterizar el proceso de urbanización del Departamento y de la ciudad de La Paz. El desarrollo, distribución, apropiación y uso del espacio urbano ha estado marcado por narrativas de exclusión e inclusión producidas por una larga y compleja historia de colonización externa e interna. Paralelo al crecimiento de la ciudad como soporte material de residentes migrantes y no migrantes, el espacio urbano también es un ámbito de fricciones lingüísticas y simbólicas mediadas por el discurso. A pesar de esta situación, no existen muchos estudios que analicen, expliquen e interpreten este contexto urbano. De ahí que el objetivo de esta investigación sea indagar sobre los cambios en los contenidos discursivos como resultado del incremento de la movilidad campo-ciudad producido a partir de 1952 y sobretodo en 1985 en el espacio urbano. Es a través de la entrevista que se tiene acceso a distintos repertorios lingüísticos y a la propia visión de los residentes no migrantes monolingües en castellano, así como de los residentes migrantes bilingües en aimara-castellano. Por lo que se refiere al marco teórico y metodológico, recurrimos al Análisis Crítico del Discurso para examinar las entrevistas efectuadas en la ciudad de La Paz, Bolivia, en el 2014.

Entre los resultados obtenidos podemos señalar que el espacio urbano no solo es una aglomeración de actores e infraestructura sino que también traduce las trayectorias y las representaciones tanto de migrantes como de ciudadanos. A pesar del incremento de la movilidad campo-ciudad, el uso de la lengua aimara en la ciudad está restringido a espacios informales, la lengua no es transmitida a las nuevas generaciones y el ascenso económico de los residentes migrantes es percibido como ilegítimo.

Palabras claves: movilidad, uso de lengua, discursos urbanos, bilingüismo aimara-castellano, análisis crítico del discurso, La Paz.

ÍNDICE

RÉSUMÉ.....	i
ABSTRACT.....	ii
RESUMEN.....	iii
ÍNDICE.....	iv
AGRADECIMIENTOS.....	vii
INTRODUCCIÓN.....	1
I. CONTEXTO Y ESTADO DE LA CUESTIÓN	3
1.1. Acerca del contexto histórico.....	3
1.2. Estado de la cuestión	5
1.2.1. Sobre el desplazamiento de poblaciones.....	5
1.2.2. Sobre el contacto de pueblos y lenguas.....	10
II. MARCO TEÓRICO Y METODOLÓGICO.....	16
2.1. Movilidad y migración.....	16
2.2. Migrante y residente.....	17
2.3. Lengua y sociedad.....	18
2.4. Discurso, prácticas discursivas y análisis crítico del discurso (ACD).....	21
2.5. Tipo de investigación.....	24
2.6. Observación.....	24
2.7. Entrevista.....	25
2.8. Recolección y procesamiento de datos.....	27
2.9. Consideraciones éticas.....	27
III. ESPACIO URBANO Y LINGÜÍSTICO.....	29
3.1. El espacio urbano.....	29
3.1.1. Ciudad maravilla, ciudad vivida.....	29
3.1.2. Entrevistas.....	30
3.1.3. Balance.....	40
3.2. El espacio lingüístico.....	42
3.2.1. Ámbitos y usos.....	42
3.2.2. Entrevistas.....	43

3.2.3. Balance.....	53
IV. DESPLAZAMIENTO LINGÜÍSTICO Y SOCIECONÓMICO.....	56
4.1. Desplazamientos lingüísticos.....	56
4.1.1. La transmisión generacional.....	56
4.1.2. Entrevistas.....	57
4.1.3. Balance.....	69
4.2. Desplazamientos socioeconómicos.....	71
4.2.1. Nuevas representaciones.....	71
4.2.2. Entrevistas.....	73
4.2.3. Balance.....	82
V. CONCLUSIONES.....	85
VI. BIBLIOGRAFÍA.....	90
VII. APÉNDICE.....	103

Para

Mi familia, profesores y amigos *en icitte y en allá*

AGRADECIMIENTOS

Aprovecho esta oportunidad para expresar mi gratitud a todas las personas que han contribuido con esta investigación¹, por su paciencia y confianza, sin las cuales no habría sido posible concretar este trabajo. Asimismo, agradezco a mi director de investigación, profesor Juan Carlos Godenzzi, por su apoyo intelectual y material, por leer y comentar los capítulos de este trabajo.

Agradezco también al Departamento de literaturas y lenguas del mundo y su Sección de estudios hispánicos, al cuerpo de profesores y al personal administrativo por su apoyo durante mi estudio en el departamento.

Finalmente, debo mencionar que este trabajo fue posible a gracias al apoyo recibido de la subvención que *Le Conseil de recherches en sciences humaines* (CRSH) otorgó a mi director de investigación. Sin ese apoyo financiero, las entrevistas no habrían podido materializarse.

¹ Para las entrevistas se obtuvo el certificado CERFAS-2014-15-076-D del comité de ética de investigación de la facultad de artes y de ciencias de la Universidad de Montreal.

“El punto de partida de cualquier elaboración es la toma de conciencia de lo que uno realmente es; es decir, la premisa “conócete a ti mismo” en tanto que producto de un proceso histórico concreto que ha dejado en ti infinidad de huellas sin, a la vez, dejar un inventario de ellas. Por tanto, es un imperativo comenzar por recopilar ese inventario”

Antonio Gramsci (1975, 1363)

Aruskipt'asipxañanakasakipunirakispawa²

“estamos obligados a comunicarnos, a pesar de toda la conflictividad con que actuamos los seres humanos, que, además, afrontamos y solucionamos con la comunicación”

Anónimo

² Refrán en lengua aimara.

INTRODUCCIÓN

A partir de la segunda mitad del siglo XX, la movilidad campo-ciudad en Latinoamérica se ha intensificado debido a factores económicos, políticos, y climáticos. En la región andina boliviana, después de Revolución de 1952, la ciudad de La Paz ha acogido a migrantes de diferentes departamentos del país, pero particularmente de las áreas rurales del departamento de La Paz. Los migrantes que llegan a la ciudad traen consigo ilusiones y disposiciones de diverso tipo; asimismo, vienen cargados de valores afectivos y normativos que reflejan otro modo de percibir y vivir el mundo y que son distintos a los que se practican en la ciudad.

La lengua es un elemento central de toda cultura y se asocia a valores ontológicos y axiológicos en función del contexto situacional, institucional y social. La movilidad campo-ciudad en La Paz ha intensificado el contacto entre lenguas que rivalizan y a veces profundizan una relación conflictiva que se expresa de diferentes formas y en distintos ámbitos.

El presente trabajo explora los rasgos discursivos de los habitantes de la ciudad de La Paz en torno a la movilidad campo-ciudad, el uso de la lengua aimara y la construcción de las representaciones. Por medio de entrevistas y estudios de caso se describen las características discursivas tanto de residentes migrantes como no migrantes. La *meta* principal de este trabajo es rastrear algunos cambios en las representaciones discursivas que algunos residentes migrantes y no migrantes construyen de acuerdo a su posición lingüística y socioeconómica. Con ese fin se señalan los siguientes *objetivos*: (a) describir cómo la movilidad campo-ciudad repercute en las prácticas discursivas de residentes migrantes y no migrantes paceños; (b)

rastrear desplazamientos en los contenidos discursivos; (c) situar estos discursos en la dinámica de los cambios que actualmente vive la sociedad boliviana.

En este sentido, esta memoria busca responder a las siguientes interrogantes: ¿Cuáles son las características discursivas de los migrantes y residentes en la ciudad? ¿Cómo las representaciones discursivas están cambiando? ¿Qué rol juega la ideología en sus discursos?

La hipótesis de base que se plantea aquí postula que, en el contexto contemporáneo paceño, caracterizado por una alta movilidad campo-ciudad e interacción entre el aimara y el castellano, los cambios en los contenidos discursivos juegan un rol importante en las relaciones de posicionamiento y empoderamiento lingüístico y socioeconómico en el espacio urbano.

La exposición del presente trabajo se divide en cinco capítulos distribuidos de la siguiente manera. En el Capítulo I se ofrece el contexto histórico y el estado de la cuestión. En el capítulo II se detallan las bases teóricas empleadas como marco de referencia para el análisis del corpus; asimismo, se abordan las fundamentaciones metodológicas para el análisis del corpus. En el Capítulo III se analizan el espacio urbano y lingüístico en estrecha relación con las bases teórico-metodológicas. En el capítulo IV se examinan los desplazamientos lingüísticos y los desplazamientos socioeconómicos. Finalmente, en el Capítulo V se establecen consideraciones a manera de conclusiones, así como perspectivas para trabajos posteriores.

I. CONTEXTO Y ESTADO DE LA CUESTIÓN

1.1 *Acerca del contexto histórico*

La movilidad es una práctica antigua de los habitantes de la región andina. Los registros descriptivos de esta movilidad se hallan en las Crónicas de Pedro de Cieza de León y del Inca Garcilaso de la Vega. Ambos autores coinciden en que los Incas disponían que “saliesen” o que “sacaban” indios *mitimaes*³ de valles fríos y de “provincias estériles y flacas” para ser trasladados a otros valles y provincias más “fértiles y abundantes” para el trabajo agrícola con el fin de posibilitar el abastecimiento e intercambio de productos.

Durante la segunda mitad del siglo XVI, la Corona española retomó esta organización de traslados de mano de obra indígena orientándola hacia la explotación minera para el complejo de la *mita*, es decir, el movimiento forzado no solo de comunidades indígenas sino también de esclavos del África a zonas mineras como Potosí, para la extracción de metales preciosos y el beneficio privado de los *encomenderos*. A diferencia de los Incas, quienes utilizaban este sistema de trabajo rotativo para beneficio general ya que cuando conquistaban un nuevo territorio practicaban una redistribución⁴, los colonizadores españoles no continuaron esta práctica de reciprocidad denominada *ayni*⁵. La eliminación de esta práctica junto a la inclusión de la moneda, el crédito y las reformas borbónicas se convirtieron en detonantes de las primeras sublevaciones indígenas en la zona andina de Perú y de Bolivia durante la Colonia.

³ Palabra de origen quechua que significa persona exterior o recién llegada. Los Incas trasladaban a pueblos sometidos a diferentes zonas para la *mita* agrícola, militar y minera en menor medida.

⁴ Según Nathan Wachtel los Incas practicaban una reciprocidad simétrica a nivel del ayllu y otra asimétrica a nivel del imperio, pero que durante la colonización se transforma en reciprocidad interna (1973).

⁵ Tanto en quechua como en aimara, este término significa reciprocidad simétrica.

Ya en el periodo republicano inaugurado en 1825, un hecho que fomentó la movilidad rural-urbana de manera diferente a los *mitimaes* y el complejo de la *mita* en Bolivia, fue la adopción de la Ley de Ex vinculación de Tierras de Comunidad aprobada en 1874. Esta ley desconoció la propiedad y la existencia jurídica de tierras en las comunidades indígenas anteriormente reconocidas por el Estado desde la fundación de la república. Al perder legalmente sus tierras, los indígenas se vieron forzados a abandonar sus comunidades de origen o a quedarse a trabajar en condiciones de semi esclavitud o *pongueaje* para los nuevos terratenientes.

Esta praxis de movilidad prosigue después de la Revolución Nacional de 1952, que adoptó reformas importantes como la Reforma Agraria, el derecho al voto y la educación universal. Los objetivos de la Reforma Agraria eran terminar con el latifundio, el pongueaje e implementar la restitución⁶ de tierras a sus dueños campesinos aglutinados en comunidades indígenas⁷.

Posteriormente, en 1985 se promulga el Decreto Supremo 21060 con el objetivo de frenar la hiperinflación en Bolivia y alinear al país al proceso de ajuste estructural neoliberal global. El artículo 56 de este decreto trata sobre la flexibilización laboral, la libre contratación y despido de personal. Ahí se dice: “Se establece transitoriamente el beneficio de la *relocalización*, para la defensa y racionalización del empleo [...]”. Se estima que debido a este decreto son despedidos alrededor de 27 000 trabajadores, sobretudo mineros, quienes junto con sus familias se desplazan hacia los espacios periféricos de las ciudades de La Paz, El Alto y Cochabamba en Bolivia; Buenos Aires y San Pablo, fuera del territorio nacional.

⁶ Sin embargo, “cuando Bolivia se constituía en 1825, se encontraban registradas 11.000 comunidades, en 1953, cuando se produce la Reforma Agraria sólo quedaban 3.783” (Barrenechea 2002).

⁷ La reforma agraria no alteró la tendencia a la baja de las comunidades indígenas. En el 2012 existían en Bolivia 298 territorios indígenas titulados según el Instituto Nacional de Reforma Agraria INRA.

Las promesas de bienestar socioeconómico del modelo neoliberal implantado en el país durante dos décadas no se hicieron efectivas para la mayoría de la población. Los puntos de inflexión del modelo de ajuste estructural se agudizaron en el segundo mandato de Gonzalo Sánchez de Lozada (2002-2003) con la ‘Guerra del Agua’ en Cochabamba cuando se pretendió privatizar el agua en el 2001 y la ‘Guerra del Gas’ en 2003 que intentó exportar gas natural en condiciones desventajosas para el Estado boliviano. A consecuencia de esto, en el 2006 se derogan las leyes y decretos que sostenían la estructura jurídica del modelo neoliberal, en el primer gobierno de Evo Morales Ayma (2006-2009).

A diferencia de los anteriores patrones de movilidad poblacional, la Reforma Agraria y la *relocalización* gestaron los cimientos de movimientos políticos-económicos indígenas y campesinos. Emerge en la sociedad boliviana, en la década de 1970, una elite intelectual aimara de cuño katarista con Fausto Reinaga a la cabeza, quien pretendía sacar a Cristo y a Marx de la mente del indio. Asimismo, se crean organizaciones sociales campesinas como la Confederación Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CUTCB), el comité de las seis federaciones del trópico de Cochabamba, constituido por campesinos y mineros relocalizados en la región tropical del Chapare, Cochabamba, que se dedican al cultivo de la hoja de coca, de fuerte valor económico y cultural para campesinos y mineros.

1.2 Estado de la cuestión

1.2.1 Sobre el desplazamiento de poblaciones

Condarco Morales (1970) propone explicar la movilidad de las poblaciones andinas bajo el concepto de “simbiosis interzonal”. El análisis que Condarco realiza se caracteriza por su

enfoque económico destacando tres elementos: los débiles lazos de intercambio, las relaciones estables de trueque y, finalmente, las responsabilidades militares e impositivas.

Esta veta de análisis continuó con John Murra (1975), quien utilizó el criterio de “control vertical de un máximo de pisos ecológicos” efectuado por los pobladores originarios de la zona andina desde tiempos pre-incaicos. Murra destaca tres características principales de estos movimientos poblacionales: la conexión con la comunidad de origen, el carácter multiétnico y la especialización laboral. Murra incluye en su análisis el factor multiétnico: este elemento abre la puerta para incluir y analizar los factores culturales de estos movimientos poblacionales. Sin embargo, no describe los procesos interculturales que se efectúan y que podrían haber sido objeto de análisis posteriores

Los estudios en la década de los ochenta sobre movilidad prosiguen con el enfoque económico anterior, pero ahora también se comienzan a estudiar las implicaciones laborales, políticas y culturales. Entre estos trabajos podemos mencionar la investigación de Albó, Sandoval y Graves (1981, 82, 83, 87), basada en 1.400 encuestas. Los autores indican que los principales motivos para migrar a la ciudad son la falta de tierras y la poca productividad de las mismas. Describen, igualmente, las dificultades en la inserción laboral de los recién llegados, el choque cultural que estos sufren, así como sus reposicionamientos identitarios y de clase. Por último, analizan las nuevas fricciones intraculturales entre comunarios y migrantes residentes en la ciudad que retornan a su comunidad en el campo. Sin embargo, el enfoque utilizado en esta investigación solo toma en cuenta el *locus* de enunciación urbano⁸.

⁸ Llanos Layme (2006) considera que la problemática de la migración campo-ciudad no debería ser analizada solo desde el espacio de llegada sino también desde el espacio de salida para tener un cuadro más amplio.

Desde un enfoque laboral y en base a una muestra de 438 hogares de trabajadores por cuenta propia (EHTCP) en la ciudad de La Paz en 1983, Casanovas (1985) constata que, paralelo al avance y afianzamiento del capitalismo neoliberal, existen y perduran otras formas “no capitalistas”. Los trabajadores por cuenta propia en el sector informal contribuyen a la economía y al mercado laboral de la ciudad. La crisis económica, la falta de empleo asalariado estable y la movilidad campo-ciudad han repercutido en el crecimiento de este sector de la economía que posee escaso desarrollo de sus fuerzas productivas, bajos ingresos, niveles educativos y falta de apoyo estatal por encontrarse al margen de las normas económicas ortodoxas⁹.

Siguiendo el desplazamiento poblacional campo-ciudad hacia la ciudad de La Paz, Llanos (2006) efectúa un estudio desde la comunidad de Charazani, capital de la Provincia Bautista Saavedra del Departamento de La Paz. Propone una tipología para tratar de definir a los migrantes y residentes. Brevemente señalamos que en la comunidad primero están los comunarios tradicionales, luego los migrantes subdivididos en: estacionales, temporales no estacionales, de regreso, de transición, no definidos y de doble residencia. Los residentes en la ciudad, a su vez, se subdividen en: exitosos, conflictivos y dependientes. Llanos destaca que las causas de la migración por parte de la comunidad de Charazani son la falta de escuela secundaria y los desplazamientos de los curanderos de la comunidad denominados *kallawayas*, pero, estos últimos no pierden el arraigo con su lugar de origen. Asimismo, sostiene que cuando los denominados residentes conflictivos, nuevos ricos o *q'aras* del campo (Sandóval et al. 1987) regresan a la comunidad, ya no pueden imponer su visión económica y cultural

⁹ Casanovas no demoniza al Estado boliviano, como lo hizo Hernando de Soto en el Perú en *El otro sendero* (1986), sino que critica la nueva política económica NPE, implementada en este mismo periodo.

urbana de las cosas, como sucedía antes. Ahora las decisiones tienen que tener la aprobación de organizaciones de base como el Sindicato y la Central de la comunidad.

Por otro lado, ahondando en la parte educativa de la movilidad, Vera, Gonzales y Alejo (2011) analizan los efectos de la migración en la educación y el rendimiento académico de migrantes en dos escuelas urbanas de la ciudad de El Alto, contigua a la ciudad de La Paz, por medio de entrevistas y grupos focales. Los autores hallan que existe una mayor proporción de estudiantes migrantes nacidos en el campo registrados en el nivel secundario que tienden a registrarse en establecimientos pequeños y evitan o no pueden asistir el turno diurno¹⁰. En el mismo sentido, los niveles de reprobación y rezago escolar de los estudiantes migrantes son mayores al de los estudiantes residentes. En la parte cualitativa del estudio se destaca que las diferencias culturales, los hábitos y las actitudes influyen negativamente en el desempeño escolar de los estudiantes migrantes ya que también enfrentan obstáculos de adaptación, rechazo y fragilidad familiar¹¹.

Para finalizar, Pereira (2009) señala que desde 1988 seis de cada diez personas en Bolivia viven en espacios urbanos. Este autor caracteriza la urbanización boliviana como: exógena, centrífuga, policéntrica, metropolitana y no macrocefálica. Asimismo, diferencia entre “cultura urbanística”, que taxonomiza el territorio mediante definiciones y técnicas de ordenamiento arquitectural del espacio, y “cultura urbana”, que rompe moldes ya que los habitantes ocupan y se apropian del espacio de forma heterogénea e imprevisible. Destaca la ausencia del Estado en la planificación urbana, ya que el modelo neoliberal ha fragmentado,

¹⁰ Rendón y Ferreira (2013) hallan que la motivación integradora en el aprendizaje del aimara en tres colegios particulares en la ciudad de La Paz es menor que las motivaciones intrínseca e instrumental.

¹¹ Vera et al. (2011) coinciden en señalar que la ausencia de los padres por “la doble vivencia” en el campo y la ciudad, la poca formación de los padres, en su mayoría “iletrados” afectan en el rendimiento, adaptación y comunicación de los estudiantes migrantes en la escuela.

desasalariado y desindustrializado las ciudades donde se desata una “guerra de las calles”. En la ciudad de La Paz, por ejemplo, se producen bloqueos, huelgas, manifestaciones culturales, religiosas, educativas, cívicas de reivindicación social, política y cultural. El autor concluye que quizás hay que acordar o pactar con el desorden, la multilinealidad, lo incierto y utilizar otros marcos teóricos como la entropía y la teoría del caos para predecir el desorden.

La trayectoria del estudio del desplazamiento de poblaciones del área rural hacia el área urbana en Bolivia en general y en el departamento de La Paz en particular, a partir del estudio de Condarco, se caracteriza en principio por un recurrente enfoque economicista. Ya en la década de los ochenta y noventa, las investigaciones empiezan a centrarse y profundizar en los aspectos laborales, sociales y educativos de los migrantes. Condarco inaugura una veta importante de análisis para entender las relaciones económicas interregionales en el área andina boliviana. Murra incluye el factor multiétnico de estas fusiones interzonales pero sin ahondar en ello. Albó *et al.*, escudriñan los choques culturales entre el mundo urbano y el rural, además analizan las relaciones intra e interculturales entre migrantes residentes en la ciudad y comunarios en el área rural. Casanovas, por su parte, analiza la emergencia e importancia del sector informal en el nuevo contexto económico de la ciudad de La Paz, al cual los migrantes aportan en buena parte tanto como asalariados en principio y luego como emprendedores “negociantes” autónomos. Llanos, por su parte, opta por un enfoque complementario, pues utiliza como *locus* de enunciación el área rural, es decir, el análisis desde el espacio de salida y no solo de llegada de la migración. Vera *et al.*, destacan las dificultades en la inserción y el desempeño educativo de los migrantes rurales. Para finalizar, Pereira destaca la ausencia del Estado en la planificación urbana, la “guerra en las calles” de la

ciudad por la apropiación y usufructo del espacio público y la necesidad de nuevos marcos teóricos de análisis e interpretación de los cambios que se producen en la ciudad.

1.2.2 Sobre el contacto de pueblos y lenguas

El contacto entre el aimara y el quechua en la zona andina boliviana data de tiempos precolombinos. A parte de tejidos¹² como el *quipu*, no se disponen de documentos escritos durante este periodo debido a la ausencia de un registro alfabético en estas lenguas. Sin embargo, existen datos arqueológicos y lingüísticos que revelan esos contactos (Cerrón-Palomino 1995).

El roce del aimara con el castellano surge con la llegada de los primeros colonizadores europeos. Los escritos que certifican estos contactos y fricciones lingüísticas fueron producidos por misioneros y cronistas europeos pero también indígenas y mestizos como: Felipe Guamán Poma de Ayala, Santa Cruz Pachacuti, El Inca Garcilaso de la Vega y Francisco Tito Yupanqui¹³. Estos documentos representan una “fuente testimonial de los usos divergentes no admitidos por la norma y que fueron constituyendo una emergente variedad [...]. Y fueron consolidándose para dar origen a un proceso reproductor que sigue repitiéndose en pleno siglo XXI” (Mendoza 2008, 213-214).

El análisis y registro del aimara en la zona del Alto Perú durante la Colonia tenía como objetivo catequizar a los indígenas por medio de la traducción de textos en castellano al aimara, como es el caso de catecismos, sermonarios y confesionarios. Entre los estudiosos

¹² Arnold y Yapita (2000) sostienen que los tejidos, la música y la danza son formas alternativas de alfabetización.

¹³ Escultor de la Virgen de Copacabana, cuya imagen fué entronizada en la festividad de la Candelaria en 1583. Su relación autobiográfica llegó al cronista fray Alonso Ramos Gavilán, retomada por Antonio de la Calancha y utilizada en la comedia de temática americana *La aurora de Copacabana* por Pedro Calderón de la Barca.

pioneros de la lengua aimara están Bertonio (1603) y Torres Rubio (1616) cuyos tratados léxico-gramaticales sientan las bases para trabajos posteriores. Se puede sostener que la decisión de cristianizar a los indígenas en su lengua materna constituyó una de las primeras políticas de normalización lingüística *de facto* sobre el aimara. Misioneros católicos como Bertonio y Torres Rubio comprendieron que era más fácil ayudar a adoctrinar a los indígenas en lengua nativa que por medio de una lengua ajena a su visión y percepción del mundo. En este proceso de catequización se cristianizaron y satanizaron algunos términos y prácticas rituales aimaras, dando origen a la variante denominada “aimara misionero” (Briggs 1981).

El estudio del contacto y cambio lingüístico entre el aimara y el castellano en la zona andina del departamento de La Paz prosiguió en el siglo XX, durante la década de los cincuenta. Se advierte que el sistema fonémico vocálico del aimara posee tres vocales (a, i, u) y no cinco como se pensaba antes (Malmberg 1947-48). Se constata que los migrantes aimaras que residen en la ciudad tienden a reproducir el orden de las palabras del castellano cuando hablan aimara, utilizando lo que Briggs denomina el “aimara patrón”, que es la modalidad de habla de terratenientes y hacendados cuando interactúan con los comunarios en las áreas rurales.

Al igual que los misioneros católicos durante la Colonia, durante la década de los sesenta, organizaciones¹⁴ evangelistas canadienses y estadounidenses¹⁵ cuyos misioneros son también lingüistas de formación, establecen congregaciones¹⁶ y adiestran a misioneros indígenas en el estudio lingüístico del aimara. Por medio de la Iglesia Bautista Canadiense, Ellen Ross (1953,

¹⁴ El Instituto Lingüístico de Verano ILV es una organización religiosa evangelista estadounidense dedicada a la conversión de personas a su religión.

¹⁵ La congregación norteamericana Bautista del Sur crea y opera en la zona oriental de Bolivia entre 1955-1985 una sucursal del ILV.

¹⁶ Como la Misión Cristiana de Alfabetización MCA en (1957) en la región andina, misión que luego se transformó en Comisión de Alfabetización y Literatura en Aymara (CALA) de actual vigencia en la ciudad de La Paz.

1963) edita la primera versión moderna de gramática aimara en base a un estudio del aimara hablado en el municipio rural a orillas del lago Titicaca de Huatajata, en la provincia Omasuyos del departamento de La Paz. Este estudio contiene explicaciones gramaticales tanto en castellano como en inglés donde también incluyen contextos culturales como la importancia del saludo entre los aimaras. Posteriormente, Ross realiza un estudio contrastivo entre el castellano y el aimara misionario con el propósito de castellanizar a los aimaras que tienen dificultades al aprender el castellano debido a las diferencias estructurales entre los dos idiomas. En este estudio, asimismo, se reconoce formalmente la diferencia entre el indicador de información testimonial y no testimonial.

En la década de los sesenta, Martha Hardman (1969) en colaboración con el Ministerio de Educación de Bolivia, el Department of Health, Education and Wealfare (DHEW) estadounidense, la Universidad de Florida y lingüistas crea el Instituto Nacional de Estudios Lingüísticos (INEL) centrándose en el estudio del aimara. Uno de los objetivos del proyecto era producir materiales didácticos de enseñanza que reflejaran el contexto lingüístico y cultural aimara (Hardman *et al*, 1973).

Los efectos posteriores de este proyecto fueron beneficiosos ya que la investigación sobre el aimara se diversificó con los estudios de Laprade (1976, 1981) y la influencia del sustrato aimara sobre el castellano a nivel fonológico, de préstamos y calcos. Asimismo, sobre la frecuencia y distribución en el uso de las partículas *pues*, *nomás*, *siempre* y *pero*, que modifican el segmento que acompañan introduciendo un tono atenuante y persuasivo a ruegos, súplicas y peticiones distintos del castellano peninsular.

Desde un enfoque sociolingüístico, Albó (1974) estudia la situación de las “lenguas oprimidas”, tal como él las llama. Sostiene que para que estas no se extingan se deben emplear más en los medios de comunicación social¹⁷ con el propósito de fomentar la creatividad y participación activa de los propios agentes lingüísticos aimaras. En el mismo enfoque, Yapita (1977) centra parte de su investigación en las actitudes lingüísticas y la discriminación social. El uso de la lengua aimara en contextos urbanos y rurales repercute en las actitudes tanto del emisor como del receptor. En la ciudad de La Paz la discriminación lingüística se aplica de manera sutil sobre los migrantes aimaras Yapita (2011). Los migrantes perciben que su discriminación es el resultado primordialmente de sus modalidades de habla; en menor grado, se debe a la vestimenta, color de piel, estatura, apellido o tipo de trabajo. Por ejemplo: la eliminación y sustitución vocálica, la discordancia de género y de número que efectúan los hablantes nativos del aimara influyen en las actitudes y discursos de sus interlocutores ciudadanos. Por otra parte, una vez establecidos en la ciudad, los migrantes rurales devenidos residentes urbanos tienden a no transmitir la lengua materna a sus descendientes, para que ellos no “sufran discriminación”, poniendo en riesgo la vitalidad del aimara en el largo plazo.

En las últimas décadas, en los países que conforman el macro espacio aimarófono (Bolivia, Perú, Chile) y debido al incremento, por diferentes motivos, de la movilidad de las personas de las zonas rurales hacia las zonas urbanas se ha empezado a profundizar el estudio sociolingüístico del aimara y el quechua en contacto con el castellano en la ciudad. En el Perú, por ejemplo, Godenzzi (2008) efectúa un análisis lingüístico y discursivo de habitantes de Lima, para detectar nuevas formas de interacción y división social urbana. La investigación da

¹⁷ Al recibir el premio Linguapax Internacional, Albo sostiene que: “A través de esas radios aimaras más otras en las regiones quechuas (incluidas las de ACLO en el sur del país), la gente ha aumentado el orgullo por su propia lengua, más que por el sistema escolar” (Albó 2015).

cuenta de la existencia de diferencias lingüísticas, de actitud y de prejuicios hacia las lenguas nativas en diferentes espacios urbanos que reflejan los valores axiológicos y ontológicos de las personas que habitan dichos espacios. Desde la perspectiva del desplazamiento y mantenimiento de la lengua aimara en espacios urbanos, Suxo (2007) investiga la dinámica del uso de la lengua aimara por familias aimaras migrantes de las comunidades de Unicachi y Huancho en el área metropolitana de Lima. Evidencia que son las mujeres las que más utilizan la lengua, pero que el uso está restringido a espacios informales a los cuales el castellano está ingresando paulatinamente, además de que el aimara no se está transmitiendo a las nuevas generaciones.

Igualmente, Mamani (2005) efectúa un diagnóstico sociolingüístico del aimara en las regiones rurales de Socoroma y Caquena en la provincia de Parinacota de la región del Tarapacá en Chile. Si bien este estudio no analiza específicamente la dinámica de movilidad campo-ciudad, sus resultados muestran los efectos de la migración hacia Arica en el desuso del aimara en los lugares de salida y de posterior retorno, al igual que el envejecimiento de la población, la represión castellanizante del dispositivo represivo del estado chileno y la auto represión debido al discurso dominante que asocia la lengua aimara con el atraso, lo paisano y con los bolivianos que migran a estas dos comunidades.

Para el caso de Bolivia, aparte de los trabajos pioneros de Albó et al. (1981-83), el estudio sociolingüístico de la movilidad campo-ciudad prosigue con Patzi (2008) quien se interesa por los pobladores de la comunidad de Santiago de Llallagua de la provincia Aroma del departamento de La Paz que migran, por diversas razones, a la ciudad de La Paz. La investigación halla que debido a diferencias culturales entre el espacio urbano y rural, los hijos de los migrantes ya no hablan aimara en la ciudad. El uso del aimara está restringido a

espacios familiares entre las parejas adultas; sin embargo, los migrantes no pierden del todo su conexión con el campo ya que regresan en casos de necesidad.

A nivel pan-andino y con un enfoque comparativo entre Ecuador, Perú y Bolivia. Howard (2007) examina las ideologías lingüísticas y su incidencia en las lenguas indígenas. Señala que las creencias, opiniones y valoraciones construyen las actitudes de la gente hacia la lengua e influyen en la adquisición, transmisión y abandono de la misma. Howard halla en las personas bilingües una actitud de “nostalgia y trauma” por la paulatina pérdida de la lengua materna indígena. Sobre la adquisición del castellano, existe cierta marginación en el proceso que afecta la autoestima del quechuahablante y no así del castellanohablante al adquirir el quechua. Asimismo, encuentra “contradicciones aparentes” entre lo que planificadores lingüísticos, profesores y padres de familia dicen que hacen, lo que se debería hacer y lo que en realidad hacen respecto a la adquisición, transmisión y abandono de las lenguas nativas.

II. MARCO TEÓRICO Y METODOLÓGICO

En este capítulo se definen las bases teóricas, la metodología utilizada, la muestra, los instrumentos, el procedimiento de recolección de datos y finalmente las consideraciones éticas

2.1 Movilidad y migración

El estudio de la movilidad es relativamente nuevo y se ha consagrado a examinar procesos socio-históricos como el de la Colonia, la Modernidad y la Globalización, caracterizados por un incremento en los flujos de movilidad física y virtual de personas, bienes, servicios y valores simbólicos. La movilidad se entiende en principio como la descripción territorial de flujos de personas en el espacio y el tiempo, es decir, movilidad cotidiana, residencial, de viaje y de migración (Kaufmann 2006). Esta a su vez, puede ser de alta o baja frecuencia, de corta o larga distancia de zonas periféricas hacia zonas centrales y viceversa.

Por otro lado la movilidad de personas tiene la facultad de modificar las percepciones, los discursos y las representaciones tanto de los migrantes que llegan a un espacio como de los residentes que los reciben. Estas facultades de la movilidad son “un puissant facteur de reconfigurations sociales et territoriales. Car la mobilité spatiale n’est pas qu’un simple déplacement. Elle est aussi « rencontre »; rencontre d’autres lieux, d’autres mondes, d’autres gens, c’est-à-dire mise en situation d’échanges potentiels” (Guénola *et al.* 2005, 9).

En este sentido, la movilidad campo-ciudad en el Departamento de La Paz conlleva múltiples formas de contacto e intercambio económico, social y cultural entre residentes migrantes y no migrantes que expresan distintas formas de percibir y vivir el espacio urbano, ya que la “mobilité surmoderne s’exprime dans les mouvements des populations (migrations, tourisme,

mobilité professionnelle)...[elle] corresponde à un certain nombre des valeurs (déterritorialisation et individualisme)” (Augé 2009, 7-8).

En este trabajo hacemos una distinción entre las categorías de movilidad y migración. Entendemos por *migración* el traslado geográfico de individuos o grupos por razones diversas pero mayormente socioeconómicas. Esta definición no connota la periodicidad y la intensidad de los traslados geográficos. Por el contrario, el carácter denotativo de la palabra expresa un solo acto de desplazamiento. En cambio, cuando nos referimos a *movilidad*, la palabra puede apelar también a constantes desplazamientos geográficos, es decir, a la intensidad y a la frecuencia de los movimientos físicos de personas, bienes, servicios y valores.

2.2 Migrante y residente

Por otro lado, ya que en la ciudad existe un conjunto diverso de ciudadanos, empleamos las categorías de residente¹⁸ migrante y residente no migrante. Utilizamos el término “residente migrante” para designar a las personas de origen rural cuya L1 es el aimara y que se mueven periódicamente desde el campo hacia la ciudad y viceversa. Algunos de ellos poseen doble residencia, deben cumplir con cargos de autoridad en la comunidad y además tienen hectáreas de tierra cultivable, ganado bovino, camélidos y pesquerías que requieren de atención periódica. En cambio, cuando aludimos a los “residentes no migrantes” nos referimos a las personas de origen ciudadano cuya L1 es el castellano y que no se desplazan periódicamente de la ciudad al campo y que no poseen doble residencia¹⁹ en la ciudad y el campo. En el mismo sentido, los “residentes migrantes” se subdividen en “intermitentes”, cuando se da un alto

¹⁸ En el área aimara se denomina residentes a todos los migrantes campesinos de la ciudad (Albó 1986). Esta designación no considera la frecuencia de la movilidad campo-ciudad, ni la adición de nuevos modos de producción agrícola y ganadera en el campo que intensifican las idas y venidas.

¹⁹ La doble localidad o residencia de los migrantes también tiene efectos en la implementación de políticas públicas y asignación de recursos estatales en espacios rurales y urbanos.

grado de intensidad y frecuencia en sus desplazamientos y “no intermitentes” cuando sus desplazamientos son más bien esporádicos, principalmente por razones agrícolas y festivas.

2.3 Lengua y sociedad

La lengua es un elemento central que define las relaciones interculturales e intraculturales de sociedades, comunidades e individuos. La acumulación de definiciones sobre la lengua se ha caracterizado por la inclusión y exclusión de factores externos a la misma. Sin embargo, para proseguir con este apartado, es necesario una definición como punto de partida. Una definición de tipo lingüístico sostiene que una lengua “equivale a un código que utiliza determinada colectividad de hablantes para comunicarse entre sí” (Escobar 1972, 84). De esta definición extraemos tres elementos: código, colectividad y comunicación. El código escrito fue considerado como elemento de superioridad cultural respecto de los códigos orales; sin embargo, todas las lenguas, sean escritas o no, poseen una lógica interna que las hace coherentes y entendibles a una comunidad lingüística determinada. En efecto: “Si una lengua es el sistema oral a través del que interactúa una comunidad de hablantes, debemos suponer entonces que ella se extiende en un espacio físico que es el habitado por las personas que suelen comunicarse a través de ese instrumento de transmisión cultural” (Escobar et al. 1975, 37).

La lingüística estructuralista de Saussure (1984) estudia la lengua aislada de su contexto social e histórico. Esta corriente de investigación define a la lengua como un sistema homogéneo, cerrado, sincrónico e invariable. No toma en cuenta el *input* del hablante y el contexto social e histórico. En la misma dirección se adscribe la lingüística generativa y transformacional de Chomsky (1975) que no toma en cuenta la heterogeneidad de las comunidades lingüísticas.

Desde otra perspectiva, Gramsci (1935) efectúa una diferenciación complementaria entre: *gramática normativa* conformada por la enseñanza, el control, la censura²⁰ espontánea y recíproca que se manifiesta por preguntas de verificación y *gramática histórica* que no tiene fronteras particulares, es comparativa, dinámica y está insertada a la historia mundial. Ambas están interconectadas aunque antagónicamente por medio de la lengua, como sostiene Gramsci: “Cada vez que aflora, de un modo u otro, la cuestión de la lengua, significa que se está imponiendo una serie de otros problemas: la formación y la ampliación de la clase dirigente, la necesidad de establecer relaciones más íntimas y seguras entre los grupos dirigentes y la masa popular-nacional, o sea de reorganizar la hegemonía nacional” (2000 231).

A finales de la década de los cincuenta, Ferguson (1959) promueve, desde un enfoque positivista y objetivo, el estudio de la lengua en relación con el uso social mediante el concepto de *diglosia* en sociedades monolingües. Descubre que, dentro de una misma lengua, pueden existir diferentes maneras de hablar o dialectos, a las que cataloga como alta/formal o de mayor prestigio y baja/informal o de menor prestigio.

Por su parte, Fishman (1967) continúa la línea de investigación de Ferguson desde una perspectiva estructural–funcionalista, tomando en cuenta la existencia de dos lenguas distintas en una misma sociedad donde una se superpone a la otra, estableciendo diferentes tipos de funciones para cada una, es decir, una función alta y otra baja.

Posteriormente, Bourdieu estudia la lengua desde el marco estructural-crítico y desarrolla conceptos como el de *hábitus* y el de los *campos*. Sostiene que la lengua como *hábitus*

²⁰ “Un campesino que se urbaniza, por la presión del ambiente ciudadano acaba por conformarse al habla de la ciudad; en el campo se trata de imitar el habla de la ciudad; las clases subalternas tratan de hablar como las clases dominantes y los intelectuales, etc. “ (Gramsci 2000, 228)

lingüístico es: “la capacité de parler définit inséparablement comme capacité linguistique d’engendrement infini de discours grammaticalement conformes et comme capacité sociale permettant d’utiliser adéquatement cette compétence dans une situation déterminée” (1982, 14).

Por su parte, Coseriu, poniendo de relieve el carácter sistémico, la capacidad dinámica y creativa de la lengua, sostiene que: “La descripción de una lengua, si quiere ser verdaderamente adecuada a su objeto, debe presentar la lengua misma como sistema para crear, como sistema de producción, no simplemente como producto” (1977, 23).

A partir de estas definiciones se evidencia la existencia de una estrecha relación entre la lengua, el sujeto y el contexto. Estos tres elementos interactúan sistemáticamente construyendo discursos, como sostiene Bourdieu (1986), estructuras estructuradas dispuestas a moverse como estructuras estructurantes capaces de moldear las percepciones, las disposiciones y las representaciones en un determinado campo. La crítica al modelo economicista de la lengua de Bourdieu sostiene que su análisis refleja cierto grado de determinismo reproductivo²¹ por medio de la noción de *habitus* consuetudinario que lega poco margen de maniobra los agente. Bourdieu ha refutado esta crítica esclareciendo que el *habitus* “n’est pas le destin que l’on y a vu parfois. Étant le produit de l’histoire, c’est un système de dispositions ouvert qui est sans cesse affronté à des expériences nouvelles et donc sans cesse affecté par elles, de telle manière que ses structures se renforcent ou se modifient” (Bourdieu y Wacquant 2014, 183).

²¹ Luis E Alonso (2004), analiza comparativamente el concepto del *mercado lingüístico* bourdiano con la lingüística estructuralista de Saussure, Durkheim y la lingüística generativa de Chomsky.

2.4 Discurso, prácticas discursivas y Análisis Crítico del Discurso (ACD)

La palabra discurso es polisémica. Sus significados dependen del enfoque que se utilice para analizar. Desde un punto de vista lingüístico, el discurso es cualquier unidad descriptiva oral o escrita mayor o superior a la oración. El discurso se vehiculiza de distintas formas: orales, escritas y simbólicas. Requiere de por lo menos un emisor, un mediador y un receptor; en consecuencia, el discurso es interrelacional.

A partir de los estudios sociolingüísticos y de la teoría crítica, se describe y analiza cómo el discurso por medio de prácticas discursivas, construye, naturaliza y perpetúa diferentes posiciones sociales, económicas y simbólicas estableciendo un orden natural de las cosas. En su clase inaugural (Foucault 1973, 14) sostiene que: “supongo que en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar sus poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad”.

En consecuencia, para este autor, en la producción del discurso se seleccionan, omiten y enfatizan procesos para urdir dominios y subordinaciones o como sostiene más adelante sobre el discurso: “el discurso no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha, aquel poder del que quiere uno adueñarse” (Id. 15).

Ya posteriormente, Foucault define que las prácticas discursivas a nivel social: “ne sont pas purement et simplement des modes de fabrication de discours. Elles prennent corps dans des ensembles techniques, dans des institutions, dans des schémas de comportement, dans des types de transmission et de diffusion, dans des formes pédagogiques qui à la fois les imposent

et les maintiennent” (1994, 241). En lo que se refiere al plano individual, el autor advierte que no se pueden equivocar las prácticas discursivas con la acción expresiva, racional y de competencia lingüística, sino que estas prácticas son: “un ensemble de règles anonymes, historiques, toujours déterminées dans le temps et l’espace qu’ ont défini à un époque donnée, et pour une aire sociale, économique, géographique ou linguistique donnée, les conditions d’exercice de la fonction énonciative” (2012, 162).

El Análisis Crítico del Discurso (ACD) se nutre de una multiplicidad de campos de investigación social como la antropología, política, lingüística, sociología y psicología. Desde una perspectiva hermenéutica e interpretativa, el ACD se apoya en los trabajos de Norman Fairclough (1989) y Teun A. van Dijk (2000).

Para van Dijk el discurso está constituido por tres niveles: el lenguaje, la cognición y la sociedad. Estos niveles están interrelacionados y los hablantes tienen la necesidad de moverse de un nivel a otro cotidianamente como parte de una estrategia lingüística que refleja paralelamente la estructura discursiva y social de su entorno. Dentro de estos tres niveles, el discurso sirve para mediar, perpetuar y modificar las relaciones de poder entre grupos, estableciendo así un orden de las cosas que re-produce desigualdades y resistencias frente a diversas formas de dominación, mantenimiento y desplazamiento del *statu quo*.

Por su parte Fairclough utiliza un enfoque ideológico del ACD para analizar las estructuras discursivas estableciendo ámbitos, focos y horizontes en los cuales el discurso hegemónico impregna su sello ideológico. Primero, en los ámbitos laborales, públicos y privados. Segundo, en los focos de las relaciones y representaciones sociales y de identidad y finalmente en los

horizontes donde se revela lo local y lo global, lo intersocietal e intrasocietal en la reproducción de discursos globales homogeneizantes.

Sin embargo, es importante que la aplicación del ACD en el área andina tome en cuenta la larga, concreta y compleja biografía de colonialismo tanto externo como interno²², al igual que la resistencia oral de las lenguas andinas, debido a la arbitraria proscripción y natural desarrollo escriturado y oral del que han sido objeto. En este sentido es necesario prestar atención a los niveles pragmático, léxico y lingüístico en procura de un mejor diálogo y entendimiento interpretativo del discurso oral andino (Godenzzi 2005).

En este sentido, el colonialismo interno en Bolivia según Rivera Cusicanqui²³ se manifiesta por: “un conjunto de contradicciones diacrónicas de diversa profundidad, que emergen a la superficie de la contemporaneidad, y cruzan, por tanto, las esferas coetáneas de los modos de producción, los sistemas político estatales y las ideologías ancladas en la homogeneidad cultural” (2010a, 36). Empero, como sostiene la misma autora, el problema del colonialismo interno en Bolivia es su desplazamiento por el “umbral de la palabra”²⁴ legítima que es la del poder y de los poderosos que construyen fuertes estructuras de mediaciones que hacen que la gente solo exprese sus peticiones como materia prima desde abajo.

²² El término de colonialismo interno utilizado por Silvia R. Cusicanqui en Bolivia se inscribe en la línea de Fanón (1988), Bloch (1971), González Casanova (1969) y Reinaga (1970).

²³ Según Cusicanqui: “En la contemporaneidad boliviana opera, en forma subyacente, un modo de dominación sustentado en un horizonte colonial de larga duración, al cual se han articulado - pero sin superarlo ni modificarlo completamente - los ciclos más recientes del liberalismo y el populismo. Estos horizontes recientes han conseguido tan sólo refuncionalizar las estructuras coloniales de larga duración, convirtiéndolas en modalidades de colonialismo interno que continúan siendo cruciales a la hora de explicar la estratificación interna de la sociedad boliviana, sus contradicciones sociales fundamentales y los mecanismos específicos de exclusión-segregación que caracterizan la estructura política y estatal del país y que están en la base de las formas de violencia estructural más profundas y latentes”. (2010a, 13).

²⁴ Conversación entre Rivera Cusicanqui y de Souza Santos en *Revue de indignación y otras conversas* (2015).

2.5 Tipo de investigación

En cuanto al tipo de investigación, ésta es cualitativa por ser de carácter exploratorio, descriptivo e interpretativo; así los discursos que los entrevistados expresan y practican no tendrán un tratamiento cuantitativo. Las investigaciones cualitativas “enfocan tópicos conceptuales, simbólicos, normativos y otros no susceptibles de ser expresados en números o cantidades” (Spedding 2013, 120). Asimismo, en la investigación cualitativa “la inclinación por lo subjetivo, lo valorativo, necesariamente da mayor peso a lo *émico*, es decir, los conceptos y las categorías manejadas por los informantes más específicos y relativos” que se construyen y estructuran “desde dentro” (Id. 128). En la misma línea de definición, Salman afirman que lo que la investigación cualitativa busca: “son las visiones, percepciones y significados, porque los objetos que las ciencias sociales examinan son seres humanos pensantes y parlantes [...] la comprensión del mundo social desde el punto de vista de los actores” (2007, 95-96).

2.6 Observación

En este trabajo se utilizó mayormente la observación participante en la ciudad de La Paz con personas que desempeñaban cotidianamente diversos oficios durante dos meses (mayo y junio 2014). En la investigación de tipo cualitativo, la observación o el acto de mirar es una de las técnicas más utilizadas para recolectar información *émica*. El objetivo del uso de esta técnica es recolectar datos de primera mano por medio de la convivencia con los sujetos de estudio, compartiendo su espacio y su tiempo cotidiano.

Según Barragán y Salman, existen varios tipos de observación, como por ejemplo: las observaciones experimentales, las estructuradas y abiertas, las participativas y no

participativas (2013, 128). Para Spedding en la observación participante, “la investigadora participa en una actividad social, tratando de hacer más o menos lo que hacen los demás, a la vez que trata de observar y tomar nota de todo lo que se hace y dice en el curso de la actividad” (2013, 152).

La observación participante es de doble vía, el investigador observa a los sujetos de estudio y estos lo observan a él, se establece una relación de mutua captura. La observación participante está motivada por objetivos académicos y en consecuencia no puede ser neutral. La posición académica del observador influye en el observado pudiendo establecerse una relación jerárquica que hay que minimizar. Igualmente, es importante tener presente que hay momentos en que es necesario participar y en otros no para no influir demasiado la actividad observada.

En este sentido, utilicé esta técnica para observar a residentes migrantes y no migrantes, residentes migrantes intermitentes y no intermitentes en la ciudad de La Paz cuando estos realizaban sus labores cotidianas. Esto me permitió recopilar sus discursos, sus interacciones, sus gestos y el uso del aimara y del castellano en su espacio de trabajo habitual.

2.7 Entrevista

La entrevista como técnica de investigación es útil para recolectar tanto información cualitativa como cuantitativa. La entrevista es una actividad interactiva entre dos o más personas con el fin de obtener y dar información respecto a uno o varios temas (Barragán y Salman 2007: 140). Existen diversos tipos de entrevistas, entre las que podemos mencionar: la informal, la semiestructurada y la estructurada (Spedding 2013, 154).

En esta investigación utilizamos la entrevista semiestructurada “porque hay más conciencia de que las entrevistas completamente “estructuradas” y prefijadas distorsionan” (Barragán y

Salman 2007, 143). Por otra parte, las entrevistas semiestructuradas “permiten procesar y comparar los resultados de distintos entrevistados: a la vez posibilita improvisar durante la entrevista y ser flexible para adaptarse a las circunstancias” (Id.143). Asimismo, utilicé la técnica de entrevista en profundidad por el interés en conocer “las narrativas como manera de acceder al significado de la experiencia sobre sus vidas [...] En la investigación narrativa uno se centra en la estructura y contenido de las historias que la gente cuenta y que dan sentido a su vida” (Barragán y Salman 2007, 147).

Las historias de caso son una herramienta valiosa a la hora de obtener información subjetiva en las investigaciones cualitativas. Existen distintos términos para distinguir diferentes tipos de historias biográficas y su especificidad no está del todo definida. Entre las más comunes podemos mencionar: las historias de vida y de caso, los relatos, las trayectorias de vida y la historia oral (Barragán y Salman 2007).

El factor tiempo es el elemento principal que sirve para diferenciar entre una historia de caso y una historia de vida. En la primera, una o dos sesiones de entrevistas son suficientes debido a la delimitación de la investigación, mientras que en la segunda, es necesario múltiples sesiones de entrevistas en diferentes periodos. Además, la historia de vida se centra alrededor de un individuo donde lo que importa es la experiencia y la trayectoria de vida del sujeto y no solo un tema concreto de indagación (Aceves Lozano 1996).

En esta investigación utilizamos la historia de caso, por razones logísticas y buscamos “rastrear las experiencias, acciones, y características de una persona o de un grupo estructural (por ejemplo, una familia nuclear) con referencia a un tema preciso” (Spedding 2013, 169). Debido a que nuestra investigación trata la relación entre movilidad y lengua, la historia de

caso nos sirve para explorar la “trayectoria o proceso: cómo la persona ha llegado a estar donde está (trayectoria migratoria), a ejercer cierta actividad laboral, a ocupar un cargo, a ser miembro de cierto grupo social más o menos distinto a la mayoría” (Id. 170).

2.8 Recolección y procesamiento de datos

Esta investigación se efectuó en la ciudad de La Paz. Se seleccionó a una población de 15 informantes adultos, que oscilan entre las edades de 30 a 70 años, residentes migrantes y no migrantes, residentes migrantes intermitentes y no intermitentes de la ciudad, bilingües en aimara-castellano y monolingües en castellano. Consideramos a las personas que participaron en este estudio, no solo como informantes o entrevistados, sino también como coautores de esta investigación.

Una vez obtenido el consentimiento, se procedió a la grabación de las entrevistas, que duraron alrededor de una hora o menos en ciertos casos debido a las circunstancias. Las entrevistas que se realizaron en el lugar donde los entrevistados desempeñan sus labores cotidianas, trataban de los temas de investigación basados en la guías de entrevistas pre elaboradas.

El procesamiento de la información se realizó después de la transcripción de las entrevistas. Antes de la etapa de análisis procedimos a la clasificación y segmentación de los temas, lo cual sirvió como referencia en el ordenamiento de los capítulos de análisis del corpus.

2.9 Consideraciones éticas

La confianza mutua con los informantes fue un elemento fundamental en la obtención de datos. Las opiniones vertidas por los informantes reflejan en algunos casos poca convivencia, en otros una gran apertura en una sociedad con un largo historial discursivo de discriminación y de políticas asimilacionistas.

La información obtenida es confidencial y si bien esta memoria será hecha pública en su momento, se adhiere inequívocamente a los parámetros de investigación establecidos por el *Comité d'Éthique de la Recherche de la Faculté des Arts et des Sciences* (CERFAS).

III. ESPACIO URBANO Y LINGÜÍSTICO

3.1 El espacio urbano

3.1.1 Ciudad maravilla²⁵, ciudad vivida

“Pide y supplica humilmente quanto puede a V.M. sea seruido de heçerle merçed de vn officio en las yndias, de los tres o quatro al presente estan vaccos [...] o corregidor de la ciudad de la Paz”²⁶

Miguel de Cervantes Saavedra (21 Mayo de 1590)

En este capítulo describiré, por medio de los testimonios de los entrevistados, como estos perciben los cambios urbanísticos de la ciudad de La Paz en las últimas tres décadas. Los testimonios hacen referencia a la infraestructura pública, el transporte, la construcción inmobiliaria, los migrantes, la seguridad y la gobernabilidad. Estos elementos constituyen parte del soporte material de la ciudad, que ha crecido aceleradamente en las últimas décadas.

La implementación del modelo neoliberal en la década de los ochenta significó, entre otras cosas, la libre importación de bienes y servicios, entre ellos los productos agrícolas. Este último elemento incrementó la migración del campo a la ciudad debido a los bajos márgenes de ganancia y de renta de los productores agropecuarios no industriales (García Linera 2009).

Esta migración interna modificó el espacio y el paisaje urbano multiplicando la construcción de infraestructura pública, complejos habitacionales y engrosando el parque automotor tanto

²⁵ En 2014 la ciudad de La Paz fue elegida una de las Siete Ciudades Maravillas de Mundo, por la organización privada New 7 Wonders cuyo director Bernard Webber expresa lo siguiente: “Comenzamos con más de 1.200 candidatos de 220 países diferentes y aquí tienen 7 que representan la diversidad global de la sociedad urbana. Por primera vez en la historia humana, más de la mitad de la población de nuestro planeta vive en ciudades, y esta elección subraya el carácter radicalmente desafiante de nuestro mundo cambiante”. Baldwin Montero, La Razón, 7 de diciembre de 2014 sección Ciudades.

²⁶ La petición de Cervantes fue denegada por el Consejo de Indias el 6 de Junio del mismo año (Sliwa Krzysztof 1999).

público como privado. Empero la ciudad no sólo es la aglomeración física de infraestructura, edificios, casas y automóviles, sino también es un espacio caracterizado por un sistema de localizaciones geográficas y por un territorio personificado por un sistema de actores (Mazurek 2006). Asimismo, el espacio urbano gesta implícitamente construcciones discursivas que reflejan jerarquías y subordinaciones que determinan las identificaciones, representaciones y relaciones entre los diferentes grupos que cohabitan el espacio urbano paceño y sirven para sostener un orden antagónico y adaptativo entre residentes no migrantes y residentes migrantes intermitentes y no intermitentes (Chouliaraqui y Fairclough 1999).

3.1.2 Entrevistas

En los testimonios que siguen apreciamos qué elementos son seleccionados, omitidos y enfatizados por los entrevistados, según su procedencia y posicionamiento social. Con el fin de evitar repeticiones, las preguntas del entrevistador están en negrillas.

En el primer testimonio, Celso, bilingüe en aimara-castellano y residente migrante intermitente, nacido en 1952 en la comunidad Chiaraqui, Provincia Aroma del departamento de La Paz, resalta los cambios en infraestructura pública. Los cambios para Celso están asociados y supeditados a la gestión gubernamental nacional y municipal.

Celso:

¿Cómo está La Paz?, ¿cómo está la ciudad? ¿Cómo ha cambiado la ciudad?

Ah claro, de La Paz todo bien está, pero ahora, como.... ya no como antes. Todo ha cambiado, todo en la situación de la ciudad

¿Si?

Ya, ha cambiado totalmente

¿Qué cosas han cambiado?

Ahorita por ejemplo; en las avenidas, deportivos, canchas deportivos. Y luego, así por el momento ya tenemos teleférico.

Ok

Por ejemplo; después este tenemos unos buses

Los Puma Katari ¿no?

Los puma kataris, entonces con eso ya, totalmente ha cambiado, diferente para viajes, todo, pero falta todavía cambiar de aquí a un año dos años más. Más movilidades también llegará dice pero el gobierno. A ver qué es lo que pasa

¿Y usted ya se subió al teleférico?

Ya me he subido

Si ¿Qué tal?

Bien

¿Bien?

Sí, bien, se ve todo la ciudad

El testimonio de Celso revela los cambios en infraestructura, las avenidas y escenarios deportivos, pero sobre todo los medios de transporte²⁷, buses y teleférico. Estos dos últimos factores mejoran la movilidad de las personas reduciendo tiempos y distancias. Se estima que aproximadamente 274.000 personas se mueven diariamente al centro de la ciudad de La Paz por razones de trabajo, estudio y comercio (Urquiza 2006).

La movilidad campo-ciudad también ha repercutido en la escasez, encarecimiento y disponibilidad de espacios para habitar. De ahí que el sector de la construcción inmobiliaria experimenta un fuerte crecimiento, tal como informa Miguel, bilingüe en castellano-inglés, residente migrante al exterior del país, nacido en 1969 en la ciudad de La Paz.

Miguel:

Cuéntame un poco sobre tu vida en la ciudad de La Paz. ¿Qué cambios has visto en los pasados años?

Ya, desde que yo estoy aquí de vuelta, después de vivir en Estados Unidos, eh bueno ha habido un boom básicamente, de lo más grande de la construcción

¿De la construcción?

De la construcción en La Paz, especialmente se empezó a edificar por todos lados, y eso ha hecho que obviamente todo cambie. Antes, por ejemplo, una vivienda o un departamento que te costaba 20 mil dólares hoy en día el mismo departamento cuesta 80 o 100 mil dólares, pese a

²⁷ Buses municipales denominados en aimara *Puma Katari* ("serpiente puma") y administrados por el gobierno municipal desde 2014. El teleférico fue inaugurado el 2013 como empresa estatal del gobierno nacional.

que el costo de vida de cada ciudadano en cuanto a ingresos no ha sido incrementado en la misma proporción, pero es un cambio significativo ¿no? eso sí se nota.

Otro cambio más que has percibido a parte de la construcción

En qué sentido tal vez ¿no sé?

En la gente

No, la gente en realidad, yo creo que el paceño siempre ha sido o el migrante que ha venido a La Paz siempre ha sido una persona costumbrista que se acomoda a todo lo que viene, no hay cambios así trascendentales, porque obviamente tú te tienes que acomodar a la circunstancia del día a día y si algo sube, entonces tienes que saber que antes comprabas tres panes con un peso ahora compras dos panes con un peso, o sea una cosa por el estilo. Básicamente son cosas así de día a día que tienes que acostumbrarte y acomodarte

Ahora obviamente hay más vehículos, hay más bulla, hay más congestionamiento, hay más, o sea menos espacio, eso sí, hace 15 años teníamos un poco más de holgura en ese sentido, pero después los problemas de hace 20 años son los mismos, las dificultades siguen siendo las mismas, o sea en eso no hemos cambiado.

¿Has visto un cambio, un incremento de la migración del campo a la ciudad?

Sí siempre, pero eso siempre ha habido, La Paz siempre ha sido un centro de por montones o sea y eso es porque la sede está acá, el gobierno está acá entonces no ha cambiado, es más por eso nosotros estamos ahora con 2 millones de habitantes, contado El Alto y La Paz.

El testimonio de Miguel revela un cambio concreto, el “boom” en la construcción. El sector inmobiliario se ha apreciado, haciendo del espacio por medio de la “renta del suelo” (Mazurek 2009) y la vivienda productiva²⁸ un factor de acumulación y empoderamiento económico. Asimismo, el entrevistado sostiene que la migración “por montones” es un hábito al que los paceños (residentes no migrantes y migrantes) se adecuan. Sin embargo, su testimonio omite quiénes podrían ser los generadores y beneficiarios de este boom, asume existencialmente que aparte de la falta de espacio y el incremento vehicular los problemas son los mismos.

El transporte denominado público, compuesto por buses, minibuses y taxis está controlado por diferentes sindicatos²⁹ que se reparten y apropian de las rutas de transporte en la ciudad. Este

²⁸ La vivienda o *hábitat productivo* se refiere a que los residentes migrantes priorizan el factor habitacional, ya que al ir aumentado pisos, estos sirven para otros propósitos económicos como; tienda, taller, oficina, etc., diversificando e incrementado sus fuentes de ingreso (Duran et al. 2007).

²⁹ En Bolivia, el sindicato asume la forma de ciudadanía colectiva legítima como red de organizativa de formación y acumulación de capital político, económico y simbólico (Linera 2009).

sector ha crecido aceleradamente debido a la migración, al desempleo en la ciudad y la expansión de la mancha urbana a nuevas y alejadas zonas.

El testimonio de un conductor de minibús, monolingüe en castellano y residente migrante no intermitente, nacido en 1980 en la provincia Nor Yungas del departamento de La Paz y que trabaja como chofer hace ya 15 años, revela el origen en parte rural de los choferes, como se los denomina en el medio, constituido también por empresarios, propietarios y trabajadores a cuenta propia.

Minibusero:

¿Hace cuánto trabajas en el minibús?

Bueno, a ver son casi como 14 años

Y ¿antes había tanto tráfico como ahora?

No, no había

Dime ¿tú has notado que La Paz ha cambiado?

Muchísimo, sí ha cambiado

¿Cómo ha cambiado?

Más que todo, la gente de.. se ha llenado como decir, la gente del campo. Muchos se han venido aquí a la ciudad

¿Se ha llenado?

Yo creo un progreso mejor va a haber, sí

El entrevistado confirma el incremento en el tráfico vehicular producido por el incremento en el parque automotor. Actualmente existen más de 226 líneas de transporte público pertenecientes a diferentes sindicatos que transitan por el centro de la ciudad diariamente y alrededor de 170.000 vehículos (Urquiza 2006). También, asocia el arribo de personas del campo a la ciudad como un factor de progreso³⁰ imaginado o real a futuro pero, no queda claro

³⁰ La noción de progreso como horizonte de posibilidades está asociada con la narrativa crítica de la Modernidad y la Colonialidad desarrollada por Mignolo (2000), Dussel (1992), Madonado –Torres (2007).

si el generador de progreso es la migración, el espacio urbano o los nuevos potenciales clientes.

La libre importación de vehículos reciclados de Asia durante el periodo neoliberal, ha modificado el espacio urbano de la ciudad. El tráfico vehicular, peatonal y el comercio informal en las calles en horas punta hacen del centro de la ciudad un territorio a evitar.

La percepción de desarrollo que tienen los residentes migrantes puede resultar irreal ya que buena parte de ellos termina desarrollando actividades en el sector informal³¹ de la economía. El testimonio de Rosario, residente no migrante, monolingüe en castellano y vecina del barrio Alto San Pedro de la ciudad de La Paz desde su nacimiento en 1943, elige y enfatiza el carácter involutivo de la migración rural a la ciudad.

Rosario:

¿Usted nota que La Paz ha cambiado?

Ha cambiado, directamente para mí ha sido un cambio terrible

¿Qué ha cambiado en La Paz?

Bueno, yo pienso que todo.

¿Todo?

Todo yo pienso que sí. Yo casi no puedo decir eh..como vivo aquí entonces no voy a ver mucho el cambio, sino algunas cosas

¿Qué cosas más o menos?

Bueno directamente con los gobiernos puede ser, este gobierno, bueno todos los gobiernos que hemos tenido han sido un fracaso ¿no? Muchas veces no están bien asesorados, no está bien asesorado el presidente, qué se yo. Entonces siempre hay ¿no?, cosas. Ahora con este gobierno que le puedo decir. Uy Dios, estamos lleno de los indígenas. No hay caso de decir.

¿Se ha llenado La Paz de indígenas?

Está pues con indígenas, ¿acaso no ha visto? Tenemos los indígenas en los ministerios, ay es un horror le cuento, le cuento que cuando estaba haciendo mi jubilación, acá en.. ¿Cómo se llama? En el ministerio de educación porque yo soy docente, trabajé en INCOS. No sé si conoce.

³¹ El sector informal es constituido por pequeños negocios personales o familiares, de bajo capital, de labor intensiva y fuera del marco de las leyes laborales estatales.

Sí.

Porque La Paz ha cambiado hartito ¿no?

Uy... está un desastre esa plaza, esa plaza está lleno de comerciantes, de comideras, de todo, es una cochinada más con las palomas ahí que, a no... es discúlpeme, es una hediondez terrible. Uy se vienen los más estés ¿no? Los más flojos a vender sus chicles. Ya no quieren ya producir la tierra, se vienen aquí de flojos.

Rosario destaca que el cambio ha sido “terrible”, la ciudad (“plaza”) y el estado (“ministerios”) se han llenado de “los indígenas”. Asocia el cambio con los migrantes a la ciudad y a las instituciones estatales a las que antes tenían el acceso proscrito por origen étnico, apellido y color de piel. Añade que migran los más “flojos” porque no quieren trabajar la tierra y prefieren el comercio informal.

El sector del comercio informal ha crecido desde mediados de la década de los ochenta como producto de la implementación del modelo económico neoliberal y la nueva política económica NPE. La libre importación de productos agropecuarios y la libre contratación de trabajadores generaron migración y desempleo. En el 2008, según la Encuesta Nacional de Hogares ENH, alrededor de 60 % de los migrantes se inserta a trabajar en el sector informal de la economía (Pereira Morató y Montaña Gracia 2012).

En la entrevista que sigue, Celsa, bilingüe en aimara-castellano, residente migrante intermitente y nacida en la comunidad de Pacollo en la provincia Larecaja del departamento de La Paz en 1951, enfatiza la inseguridad en su lugar de trabajo.

Celsa:

¿Cómo ha sido tu vida en La Paz?

Mi vida aquí en La Paz. Hay veces bien, hay veces bien mal, así pues, así sé vivir, no se puede vivir bien no más

¿Qué ha cambiado en La Paz? ¿Qué cambios has visto?

Ah, ahora, mucho, cosas de delincuencia

¿Sí?, ¿delincuentes?

Mucho, mucho

¿Mucho?

A los menos donde yo trabajo, donde vendo, peligra

Okey

Da miedo también eso, pero no provocamos, queremos bien estar

El testimonio de Celsa resalta la inseguridad ciudadana, la aglomeración urbana genera excedente de mano de obra que, al no hallar fuentes de trabajo estables se dedican a actividades más allá del sector informal de la economía.

Por otro lado, la migración también proviene de regiones rurales de países limítrofes con Bolivia, tal y como lo afirma Katerina, plurilingüe (quechua, castellano, inglés y francés) nacida en Puno, Perú, y residente migrante y vecina de la zona de Alto Irpavi en La Paz hace ya más de diez años. Ella destaca el carácter convulsionado de la ciudad por ser la sede de gobierno nacional.

Katerina:

¿Cómo es tu experiencia en la ciudad de La Paz?

Bueno en realidad yo he llegado a la ciudad de La Paz hace unos diez años y estuve previamente antes en Sucre, estudiando medicina, luego me fui al Perú y por razones de trabajo me vine a La Paz, ya estoy viviendo aquí 10 años

¿Qué cambios has notado desde que estás viviendo?

Primero me he dado cuenta que es una ciudad realmente la sede de gobierno y por lo tanto se ve siempre que hay muchos problemas, todos los problemas se centralizan en La Paz. Justo había llegado en la época de 2003 cuando hubo la Guerra del Gas³² y botaron a Goni³³. Todos los problemas se centralizan en La Paz, reclamos, marchas y todo eso. Y después he visto que hay conflictos, conflictos, conflictos. Finalmente pensé que Evo Morales iba a ser la salvación para Bolivia, entró y bueno.

¿Cómo ves el tema de los idiomas, la gente, la migración del campo a La Paz?

Bueno, primero existen varios tipos de migración ¿no? por ejemplo del campo a la ciudad, luego también hay gente que viene del exterior y que se viene y se radica aquí. Es un país aparentemente, entre comillas, tranquilo uno de los más baratos de la región y por lo tanto he visto que ha habido mucha migración estos últimos años de diferentes nacionalidades ¿no? extranjeros, europeos como sudamericanos también. Y bueno este, sí es una ciudad que es

³² Intento fallido de exportación de gas por Chile, que implicaba solo el 18 % de ingresos para Bolivia.

³³ Sobrenombre del ex presidente de Bolivia Gonzalo Sánchez de Lozada.

multicultural, se habla muchos idiomas, porque existen los idiomas nativos que son el quechua y el aimara, con predominancia más del aimara ¿no? Y he visto que existe mucha gente que es aimara, prevalece en su cultura, hacen notar que son una cultura muy fuerte. No cambian muy fácilmente digamos así a la influencia europea o de otros países.

La entrevistada resalta que en La Paz convergen los “problemas, reclamos, marchas y conflictos”³⁴, y que el espacio urbano no es solo destino de mano de obra barata proveniente del campo sino también es lugar de resistencia y de antagonismo entre grupos sociales que disputan formas de empoderamiento. Trabajadores mineros, campesinos, gremialistas, transportistas agrupados en sindicatos y asociaciones irrumpen en la ciudad y paralizan las actividades cotidianas de los demás paceños para que sus demandas sean atendidas y solucionadas por el gobierno de turno. Katerina también destaca la migración interna y externa, el bajo costo de vida y la aparente tranquilidad. Asimismo, resalta la fuerza y predominancia de la cultura aimara frente a la extranjera.

El testimonio de Jaime, residente no migrante de la ciudad de La Paz desde su nacimiento en 1969, monolingüe en castellano y vecino de la zona de Alto Miraflores, confirma la percepción de la entrevista precedente y añade otra faceta que ahora forma parte de los cambios en la ciudad.

Jaime:

Dime, ¿cómo ha sido tu experiencia en la ciudad de La Paz?

...El gran problema para mí radica entre y sigue siendo un problema económico, la mala distribución de los recursos económicos, sigue habiendo demasiada riqueza concentrada en un segmento, pocas personas está concentrada las grandes riquezas los grandes agregados económicos. El trabajador, el salario mínimo vital por ejemplo de 1200 bolivianos que no alcanza absolutamente para nada, sería la otra cara de la medalla digamos ¿no? Ahí podemos apreciar que, si bien se habla mucho de cambio, el gobierno hace mucha propaganda, mucha fanfarria, gasta miles de bolivianos en que hay un verdadero cambio. Particularmente no lo veo así, veo a los ricos cada vez más ricos y los pobres cada vez más pobres y una clase media deprimida que muchas veces obligada a migrar no solamente internacionalmente también internamente. Por ejemplo, mucha gente se ha ido de acá a Santa Cruz agobiada digamos por

³⁴ Según estadísticas del municipio paceño, en 2012 se registraron 2 159 manifestaciones y marchas, 776 paros y huelgas, 367 bloqueos y tumultos, 47 avasallamientos entre las ciudades de La Paz y El Alto.

los problemas políticos, agobiada por los problemas de paros, huelgas y bloqueos que de cierta perjudican a su situación económica. Fenómenos que no acontecen en Santa Cruz o en Cochabamba, donde evidentemente no hay una presencia del gobierno notable pero aun así se les permite trabajar, se les da garantías ¿no?, se les da garantías en ese aspecto. En cambio acá, el que quiere para, el que quiere bloquea, el que quiere baila sin tomar en cuenta que está perjudicando a otras personas.

El entrevistado confirma la percepción de la ciudad como un espacio conflictivo debido a la presencia del gobierno central y los frecuentes “paros, huelgas y bloqueos”. Estos impiden el normal desempeño de las actividades laborales y económicas. Empero, Jaime agrega que “el que quiere baila”. Hay que decir que, en la ciudad de La Paz el baile es sinónimo de fiesta, preste o entrada³⁵ folclórica.

Si durante la Colonia en Bolivia, la nueva nobleza criolla potosina y los indígenas en buen número participaban de las fiestas patronales (García Pabón 2007), en las primeras décadas del siglo pasado las festividades religiosas y profanas paceñas estaban reservadas a la pequeña elite tradicional. A partir de la década de los setenta, una nueva elite, conformada por residentes migrantes intermitentes y no intermitentes ha retomado esta práctica, adueñándose del espacio y los recorridos de estas paradas que ahora llegan hasta el centro de la ciudad, donde antes tenían el acceso vedado (Guss 2006).

A diferencia de la percepción de Miguel, quien no asocia el “boom” en la construcción inmobiliaria a ningún grupo, el testimonio de Costa, monolingüe en castellano, residente no migrante nacida en 1947 y vecina del barrio de San Antonio, asocia el incremento en la construcción inmobiliaria con la migración.

³⁵ Fiesta o parada folclórica que aglutina actualmente a diferentes gremios, sindicatos y fraternidades de origen rural y urbano que bailan diferentes danzas y ritmos por diferentes barrios y rutas de la ciudad cada año. Existen alrededor de 47 entradas folclóricas en la ciudad de La Paz de diferente envergadura, dando un promedio de casi una entrada por semana (Gobierno Municipal de La Paz, 2010).

Costa

La Paz ha cambiado bastante ¿no?

Uuu, ha cambiado hartoo, hartoo, las casas

¿Las casas?

Han edificado de pisos, ya cinco, siete pisos, ocho como si nada

Wau

Y las Villas están lleno de. ¿Por qué están cayendo los cerros? Porque como edifican de siete, de ocho pisos entonces ese cerro lo debilita

A ha

Entonces caen pues

Caen

Cae, Samapa ¿no?, en lugar de Pampahasi ³⁶

Ya ya

Se está cayendo hacia aquel lado. Este lado está bien nomás. En la falda ahora están haciendo casas nuevamente. Pero todo lo debilitan haciendo de pisos

¿Eso se debe a la migración campo-ciudad?

Sí, tienen en el campo sus casas y en la ciudad tienen sus casas

Viven en los dos lados

En los dos lados viven, en el campo se van con sus moviidades, ellos son los que tienen los rapiditos

Los minibuses

Ellos son los que tienen los minibuses. Por eso está el dinero, no está en la clase media, sino en la clase media que tiene del campo, viene del campo.

A ha

Primero viene el padre, después los hijos, los hijos ya estudian para ser choferes, ya está, se vuelven choferes, tiene una, dos, tres moviidades, tienen casas con sus garajes.

A ha

Entonces, uno se queda ¿no? la gente del pueblo propiamente dicho, la gente que tiene profesión, sin embargo, no tiene trabajo.

A ha

Está mal, la gente de la ciudad.

¿Está mal?

No hay en ellos el dinero. Porque tiene que conseguir trabajo pues de lo que saben hacer ¿no?

A ha

³⁶ Barrio que pertenece al macro distrito de San Antonio.

Entonces, ahora cuando se va de alguna manera, uno visita la casa ¿no? Es una casa de pisos podrían haber vivido bien, pero tampoco viven bien, porque hay un desorden que no se les entiende ¿no?

Otro desorden ¿no?

Un desorden que no están acostumbrados a vivir como se vive

Okey

Entonces, ellos ponen las cosas que deben poner, donde sea, donde les da la gana y así. Entonces tampoco no viven como quisieran vivir ellos

Uhm

Tendrían que, bueno ser siempre de la ciudad para saber que o sus papás podrían haber estado y entonces uno sabe cómo va vivir

Claro

La limpieza, muchas cosas.

El testimonio de Costa destaca el “boom” en el sector de la construcción, lo asocia con los migrantes rurales a quienes atribuye una mejor situación económica debido a que tienen propiedades inmobiliarias y medios de transporte público tanto en la ciudad como en el campo. Sostiene que las edificaciones de múltiples pisos “vivienda productiva” debilitan los cerros haciéndolos caer. La ciudad de La Paz posee fallas geológicas que hacen que algunas zonas sean propensas a deslizamiento de tierra, particularmente en época de lluvias³⁷. En contraste, la entrevistada señala que la clase media profesional que reside en la ciudad se ha quedado sin trabajo y no tiene plata. Por otra parte, menciona la falta de orden y limpieza que existe en las “casas de pisos” como factores de poca distinción, asume normativamente que esto se debe a la falta de experiencia ciudadina para saber cómo se debe vivir en la ciudad.

3.1.3 Balance

Al analizar las entrevistas en esta sección, he detectado pistas que caracterizan los discursos tanto de residentes migrantes como no migrantes en la ciudad de La Paz. Los cambios en el

³⁷ Según el GMLP, hubo 144/365 días de precipitación pluvial en 2013. Con 27 inundaciones, 7 granizadas y 2 deslizamientos.

soporte material de la ciudad son percibidos positiva y negativamente y están asociados a instituciones y grupos que conviven en el espacio urbano. Sin embargo, los cambios en infraestructura también revelan lo que residentes migrantes y no migrantes no dicen explícitamente.

Las entrevistas ponen de relieve diversos temas: infraestructura, construcción habitacional, migración campo-ciudad, seguridad y gobernabilidad. Las mejoras en infraestructura pública son percibidas positivamente. La migración campo-ciudad y la construcción habitacional reflejan percepciones positivas y negativas. Por otro lado, el tema de la ciudad como sede de gobierno refleja el carácter convulsionado de la ciudad por los continuos paros, huelgas, bloqueos y bailes que inciden en los niveles de productividad y seguridad.

Los discursos explícitos e implícitos evidencian prácticas discursivas de exclusión, estigmatización, resistencia y resiliencia que utilizan los habitantes de la ciudad. En los discursos de los residentes migrantes la referencia a los residentes no migrantes es omitida y no se los valora positiva o negativamente. El no mencionar al otro, puede considerarse como una capacidad de adaptación de los residentes migrantes a amoldarse al espacio urbano sin necesidad de practicar un discurso antagonista a nivel individual. Sin embargo, cuando los residentes migrantes actúan colectivamente por medio de sindicatos, asociaciones y fraternidades practican discursos y actos contestatarios y reivindicativos.

En el discurso de algunos residentes no migrantes, la presencia de los residentes migrantes es asociada con la invasión, la suciedad, el comercio informal, el gobierno de turno, es decir, con relatos que sustentan un orden en relación con la higiene, la economía y la composición gubernamental. Asimismo, se asocia a los residentes migrantes con la explosión en el sector de

la construcción de complejos habitacionales que modifican peligrosamente la accidentada topografía urbana paceña. La vivienda de pisos se ha convertido en un factor productivo y no solo habitacional ya que genera renta del suelo en el corto y mediano plazo. Esto revela que existe una práctica discursiva que percibe a los residentes migrantes como elementos que alteran el orden normal del espacio urbano ya que disputan y se apropian de ámbitos económicos, políticos y simbólicos.

Los residentes migrantes aún se caracterizan por tener bajos niveles educativos, de salud e ingresos económicos. Sin embargo, al interior de este grupo existen sectores que han saltado la dicotomía campo-ciudad, pobreza-riqueza modificando las relaciones de poder por medio de la acumulación de capital económico, político y social que se practica en el comercio formal e informal, en el ingreso al aparato estatal y se exhibe en las fiestas o entradas folclóricas.

3.2 El espacio lingüístico

“Las ciudades son matalenguas, matan los idiomas que no sean castellano o inglés”³⁸

Xavier Albó (2015)

3.2.1 Ámbitos y usos

En esta sección analizaré, por medio de las entrevistas, cómo los residentes migrantes y residentes no migrantes perciben los cambios en los usos lingüísticos en el espacio urbano como producto de la movilidad campo-ciudad en las últimas tres décadas. Vimos, en la sección anterior, cómo los cambios en infraestructura han modificado el aspecto material de la ciudad y las percepciones que residentes no migrantes y residentes migrantes tienen sobre el espacio urbano paceño. Sin embargo, aparte de ser una aglomeración física de vieja y nueva

³⁸ Criterio emitido por Albó luego de recibir el Premio Linguapax 2015. Jorge Soruco, *La Razón*, 18 de septiembre 2015.

infraestructura, el espacio urbano también es una aglomeración lingüística que se construye mediante las lenguas y las prácticas discursivas cotidianas.

En esta sección indagaré si el aumento de la movilidad campo-ciudad ha incrementado los ámbitos de uso de la lengua aimara en la ciudad, o si por el contrario ha reducido su uso a espacios cerrados e informales. También averiguaré si existe aceptación o rechazo al uso del aimara en la ciudad por parte de los residentes no migrantes.

En la ciudad de La Paz habitan 764.617 mil personas, según datos del último Censo Nacional de Población y Vivienda 2012 (CNPV). Según el estudio *Medición de la pobreza en el municipio de La Paz*, efectuado por el Gobierno Municipal de La Paz (GMLP 2013), el 87,7 % de la población paceña aprendió a hablar en castellano y el 8,3 lo hizo en aimara. Asimismo, el castellano es utilizado habitualmente por el 99,5 % de la población, el aimara por el 16,2 % y un 5,9 % utiliza algún idioma extranjero. En cuanto a la migración o movilidad campo-ciudad, el estudio indica que el 80,3 % de la población nació en el municipio paceño y el 18,9 % proviene de otro municipio. Este dato contrasta con la percepción casi generalizada que sostiene que la ciudad de La Paz se ha “llenado” de migrantes o personas que provienen del campo. Sin embargo, hay que utilizar estos datos con cautela y como pautas que pueden ayudarnos a entender mejor el contexto urbano paceño y no como datos cerrados o verdades en sí mismas.

3.2.2 Entrevistas

Las entrevistas que siguen a continuación reflejan los usos del aimara e implícitamente del castellano en el espacio urbano y rural. Como en la sección anterior, nombramos algunas de

las características salientes de los entrevistados aun no presentados. Se notará el constreñimiento del aimara a espacios familiares y actividades informales.

Celso:

Y allá en su comunidad ¿hablaba sólo aimara o castellano también?

Castellano también hablan, un tanto, pero mayor parte es aimara.

Y usted cree que por esta migración que hay del campo a la ciudad ¿se habla más aimara en La Paz o menos aimara?

Menos aimara hablan

¿Menos?

Sí, pero qué raro ¿no?, porque si vienen del campo deberían hablar más aimara

Sí, pero aquí como no hablan, casi mayor parte hablan castellano, entonces ya. Claro en la familia en la casa hablan pues aimara, pero ya mientras cuando salen a la calle, con amigos, ya no hablan pues aimara.

Claro

Más castellano no más ya habla.

Sí, porque ahora hasta en la televisión hay programas en aimara, en el canal siete a las cinco de la mañana, hay el programa Markasana Arupa, creo que hay

Sí claro

Y se escucha bien bonito el aimara

Sí pues bonito es, pero cuando uno entiende, pero ¿cuando no hablan bien?

¿Y dónde cree que hablan más bonito el aimara? ¿En La Paz o en el campo?

En el campo, porque más aimara, todos hablan aimara.

Todo es aimara ¿no?

Sí

¿Usted ha hecho autoridad en su comunidad?

Claro que sí

Sí

En ahí se hace corregidor, alcalde del campo, sub centrales, general que dicen, OTB³⁹, después vocales, toda esa cosa hacen.

El entrevistado afirma que en el campo también se habla castellano, empero que a pesar de la migración campo-ciudad, menos personas hablan aimara en la ciudad. El uso del aimara se

³⁹ Organización Territorial de Base, entidad comunitaria creada dentro de la Ley de Participación Popular LPP en 1994 desde el poder central. Carece de facultad de decisión y su accionar político está supeditado a partidos políticos tradicionales.

restringe a la esfera familiar, pero en público se habla castellano. También, que existen programas radiales y televisivos bilingües en aimara y castellano, pero son difundidos en horarios de baja audiencia. Asimismo, Celso establece una diferenciación espacial afectiva de uso del aimara ya que en el campo se habla más bonito que en la ciudad.

Vicente es residente migrante intermitente y vecino del barrio de Bella Vista en el sector de Huanu Huanuni, zona sur de la ciudad de La Paz. Nació en 1947 en el municipio de Pucarani, en la provincia Los Andes del departamento de La Paz. Es bilingüe en aimara-castellano. Su testimonio revela que, a pesar del incremento de la migración campo-ciudad y del reconocimiento del aimara como lengua oficial por el Estado, en la ciudad predomina el uso del castellano

Vicente:

¿Tu primera lengua es aimara o castellano?

Aquí es primera lengua es aimara

¿Tú escuchas más aimara en la calle o menos aimara?

No, menos aimara escuchamos aquí, todos los jóvenes hablan pues españoles

¿Y dónde se escucha más aimara?

Ah en campo

En campo ¿no? ¿En El Alto?

En El Alto igual

¿Dónde se habla más bonito aimara?

No, al lado de Palca hablan bien.

Sí

Altiplano igual también, solamente otros hablan quechua en Cochabamba, pero mayormente aimara hablan, al lado de Cochabamba hablan quechua.

Y ¿así vendes todos los días? ¿De lunes a viernes, sábado y domingo?

No, sábado soy cristiano, domingo voy a orar

Ah ¿sábado eres cristiano?

Sí, domingo cristiano

Ah mira y ¿el cristiano es en aimara o en castellano?

Ambos

¿En los dos?

En los dos, predica también en castellano, hay pues toda clase hay pues, aimaristas, toda clase hay pues los cristianos, después ya más antes ya la biblia predica castellano, después él también habla en aimara.

¿Vuelves a tu comunidad?

Ya no, a veces voy pues a cosecharle, a cultivar, así

¿Has hecho autoridad?

Toda autoridad he hecho

¿Todas has hecho?

Todo, sindicato, relación fortín, todo.

El entrevistado confirma que, a pesar de la migración campo-ciudad, el uso del aimara es restringido a espacios informales, ya sea en la “casa” o en sus cultos religiosos los fines de semana mientras que en la calle se usa castellano, sobre todo por parte de los jóvenes. Valora positiva cualitativa y cuantitativamente el uso del aimara en el campo. Asimismo, devela su doble residencia y práctica comunitaria en los cargos que le tocó ocupar en su comunidad en Pucarani. Ocupar cargos o hacer autoridad es una característica común de los residentes migrantes intermitentes como constatamos con la entrevistada a continuación.

Celsa:

¿Y tú en la ciudad hablabas más castellano o más aimara?

No, aimara he hablado, aimara

Aimara

Cuando yo he trabajado, he empezado a trabajar, yo no sabía castellano

Okey

No sabía.

A ha

Yo aimara no más era.

¿Tú ves que en la ciudad de La Paz hay gente que habla más aimara?

Ah sí, muchos, este, del campo se viene aquí en La Paz, se vienen aquí o más allá de aquí se van. No hay trabajo mucho, poco carito hay, no alcanza, mucho caro son las cosas y lo que ganamos no alcanza, se va harta gente a otros países.

Y ¿en qué momentos hablas más aimara y más castellano? Hay situaciones que prefieres más el aimara o ¿prefieres el castellano?

Yo hablo cuando estoy en el campo

Sí

Voy cada semana voy al campo, aimara no más hablo en allá, mi pueblo.

A ha

Yo he hecho en mi pueblo autoridad, después de que ha muerto su papá.

A ha

A mí, me han exigido que haga, me han mandado citaciones, que tengo que hacer secretaría general

Y dime ¿las reuniones eran en aimara o en castellano?

Aimara y castellano

¿Los dos?

Uhm

Y cuando tenían que escribir los documentos oficiales. ¿En qué idioma era?

Ah eso, castellano era

Sí, ¿solo castellano o había aimara también?

Hablan de aimara, redactan castellano.

El testimonio de Celsa revela su monolingüismo inicial en aimara cuando migró a la ciudad “yo aimara no más era”. Demuestra una alta frecuencia de movilidad campo-ciudad, a donde va “cada semana”. Posee doble residencia y dos o más oficios, percibe que la situación económica en la ciudad es negativa debido a la inflación, bajos salarios que hacen que la gente también se marche de la ciudad. Por otra parte, ha sido autoridad en su comunidad y si bien las reuniones son bilingües en aimara y castellano, los documentos oficiales se redactan en castellano.

El testimonio de Rómulo, residente migrante intermitente, bilingüe en aimara castellano, nacido en la comunidad de Choquenaga, de la provincia Ingavi del departamento de La Paz en 1952 y vecino de Viacha, señala que la lengua vía la religión sirve como vehículo de interacción entre residentes migrantes y no migrantes, espacios rurales y urbanos.

Rómulo:**¿Usted nota que se habla más aimara ahora en la ciudad?**

Bueno es cierto que esto últimos años ¿no? hemos visto mucha migración digamos del campo a la ciudad

A ha

Especialmente la gente joven, apenas que el joven termina su bachillerato o ni siquiera termina su bachillerato. Entonces ya bueno como estuvimos hablando contigo, para buscar mejores condiciones de vida entonces a la fuerza, el joven o bien termina o bien no termina su bachillerato, entonces, obligadamente está obligado a buscar lugar en la ciudad. Por eso generalmente, hoy en día, El Alto es una concentración de muchos estratos rurales de diferentes provincias.

Claro

Entonces yo creo que es uno de los factores mucha gente joven, entonces emigra aquí tanto al Alto como a la ciudad de La Paz. Ahora, este pero este, pero ocurre en estos últimos años con este gobierno de Evo Morales, ocurre un hecho muy anecdótico, porque también mucha gente ya va retornando al campo.

A ha

O sea ahorita hay una interrelación porque se está volviendo muy, más dinámica la cosa, la vida se vuelve más dinámica.

Usted viaja bastante al campo ¿no? bastante movilidad. En el campo nota que se habla más castellano o ¿sigue el aimara fuerte?

Generalmente en el campo, cuando me invitan, la gente está más cómoda cuando, yo enseño, predico mucho ¿no?, está más cómoda de escuchar en su propio idioma, entonces en el campo sí o sí tengo que comunicarme con el aimara y la gente está más cómoda. Hablo en aimara y predico en aimara. La gente está más cómoda. Ahora hay encuentros de un evento que se realiza en el campo

A ha

Y siempre tiene conexiones con sus familias ¿no? La gente aimara por ende claro es comunitaria, cuando hay un evento que se lleva en su lugar, que sea en el área rural, en una comunidad siempre invitan a sus hijos, a sus familiares para que participen y como que sus familiares viven en la ciudad entonces se van pues, se trasladan. Entonces ya vas a ver jóvenes o personas no muy mayores, entonces ya la gente se convierten pues en heterogéneo, automáticamente uno está obligado a utilizar ambos idiomas, el bilingüe, el aimara y el castellano.

El entrevistado no responde o evita a la pregunta inicial, se adhiere a la percepción casi general sobre el incremento de movilidad campo-ciudad de los últimos años. Clarifica la falsa impresión de que los residentes migrantes son homogéneos y que en el campo no existen “diferentes estratos”. Sostiene que, con el gobierno de turno, muchos regresan a sus comunidades y que cuando predica el evangelio en el campo lo hace en aimara. Sin embargo,

en eventos especiales debe recurrir al bilingüismo aimara-castellano porque la gente joven y no muy mayor que vive en la ciudad y que visita la comunidad convierte al espacio rural en “heterogéneo”, respondiendo así parcial e implícitamente a la pregunta inicial.

A pesar de la movilidad campo-ciudad, en el testimonio que sigue el entrevistado confirma el constreñimiento del aimara al círculo familiar; y la casa se convierte en un ámbito de refugio y de resistencia lingüística del aimara frente al castellano en el espacio urbano.

Minibusero:

¿Y tú crees que debido a eso (migración), aquí en la ciudad se habla más aimara?

Eh, no

No, ¿por qué?

Claro a ver ..., no todo el mundo habla aimara, porque aquí lamentablemente no es. Lo que pasa es que, en los colegios no nos enseñan aimara, pero la gente que ha venido del campo, ellos sí hablan aimara, con su entorno, en su familia, porque entienden la lengua, pero aquí los niños, los jóvenes, en entorno, en familia, en la casa.

En familia, en la casa

Sí

Y tú cuando estás en tu minibús, ¿escuchas más castellano, más aimara o los dos?

Bueno, hablan más castellano, también cuando suben personas, ah sí generalmente del campo también hablan entre ellos ¿no? Pero al de al lado, al pasajero o al maestríto⁴⁰ muy rara vez te pregunta o te habla en aimara, muy rara vez. A menos que, como digo, alguna persona, vuelvo a decir que, como digo, no sepa hablar en castellano. Ahí tienes que saber qué es lo que te dice

Claro. ¿Y a ti te ha sucedido eso?

Sí, en varias oportunidades, bueno yo entiendo, pero no puedo hablar, pronunciar. De entender sí entiendo, pero no todo.

El conductor de minibús alega que no se habla aimara en la ciudad porque no se enseña en las escuelas⁴¹. Las personas del campo hablan “entre ellos”, en su espacio familiar y rara vez interactúan en aimara con otros pasajeros dentro del minibús. A no ser que sean monolingües en aimara y que por necesidad o emergencia deban hacerlo, situación que le ha sucedido a

⁴⁰ Maestríto en La Paz es también sinónimo de conductor o chofer de taxi, minibús o bus.

⁴¹ La Reforma Educativa de 1994, en su Reglamento no especificaba que los estudiantes monolingües en castellano tenían que aprender aimara o quechua, sólo que las lenguas indígenas tenían que estar incluidas en el currículo escolar.

menudo. El hablante se distancia lingüísticamente de los migrantes porque hablan “entre ellos” a pesar de ser él mismo residente migrante de origen aimara.

En el testimonio que sigue a continuación, la entrevistada hace una valoración utilitaria y a la vez contradictoria del uso del aimara en la ciudad.

Costa:

Y dígame, ¿a sus hijos les enseñó aimara o quechua?

No, nada, castellano no más. De hecho que tampoco se necesita, pero tampoco hay caso de hablar con las personas quechua o aimara

¿Por qué?

No hablan en la ciudad, no se habla aimara, en el campo yo creo que sí, en donde están cada uno. Hablan el lenguaje que deben hablar. En la ciudad no se habla pues, ahora con la nueva reforma, que van a hablar siempre el aimara, quechua, guaraní, pero antes no se hablaba, ahora así mismo ¿no? son reacios a hablar el aimara.

Porque aquí los indígenas, la gente que habla aimara o quechua es la mayoría parece ¿no?

En su mayoría, ahora los bancos están insistiendo, claro que es una necesidad, por ejemplo: cuando viene el campesino aquí, el abuelito, ve que dice, en aimara habla, ¿qué dice, dice el uno? ¿Qué dice? Carrera van a llamar a una señora de pollera⁴², entonces carrera se va, ah gracias, apenas dice y ya abandona. Pero si supieran todos, le ayudarían ¿no?

Le ayudarían

Este es abuelito que ha venido, este va morir.

Ya

Entonces la gente mayor, la gente joven ya no se va hablar aimara, tiene vergüenza hablar aimara.

La entrevistada afirma que a pesar de la nueva reforma educativa⁴³, los mismos indígenas son reacios a hablar aimara en la ciudad. Señala de forma normativa que “deben hablar” el lenguaje apropiado a su espacio. Ejemplifica la utilidad instrumental de entender y hablar aimara en situaciones comerciales y burocráticas. Asocia el aimara a personas de la tercera edad; y a los jóvenes, a la vergüenza por hablar aimara.

⁴² Mujer indígena aimara que viste manta, blusa, pollera, bombín y sombrero borsalino.

⁴³ La nueva Ley de la Educación Avelino Siñani-Elizardo Pérez de 2010, establece que, en comunidades donde predomina el castellano, esta lengua es la L1. En comunidades donde la lengua predominante es el aimara, esta es la L1 y en consecuencia, el castellano es la L2. Sin embargo, no especifica nada sobre espacios bilingües en la ciudad.

El testimonio de Jaime confirma el escaso empleo del aimara en la ciudad; se añade asimismo el factor discriminatorio que va asociado al uso de esta lengua.

Jaime:

Dime, ¿tú has visto un intercambio lingüístico? digamos has escuchado aimara, ¿se escucha aimara en la calle?

Se escucha, sí hermano, pero muy poco.

¿Muy poco?

Muy poco, pese a que hay leyes, pese a que hay, parece que nuestra gente, nosotros particularmente renegamos un poco de ese idioma a veces también.

Ya

Es algo más o menos impuesto. Yo compararía con lo que ha pasado, un poco compararía con lo que ha pasado con el afrikáans en Sudáfrica, ¿no es cierto? cuando Mandela no estaba en el poder, muy poca, por no decir solamente los negros hablaban afrikáans. En cambio Mandela sube al poder se instituye el afrikáans inclusive el himno africano. Particularmente el Evo ha tratado de seguir esa tendencia, pero creo que no tiene mucha recepción o reniegan mucho del idioma, reniegan mucho, son un poco renegados la gente que migra ¿no? Porque no les digan indios, o sea no hablan aimara pese a que es una situación discriminatoria, ¿no es cierto?

Jaime manifiesta que entre residentes migrantes y residentes no migrantes existen “renegados”, residentes no migrantes que rechazan aprender la lengua del otro y residentes migrantes que abandonan la lengua materna para evitar discriminación lingüística. Utiliza el pronombre personal “nosotros”⁴⁴ o la forma excluyente “nuestra gente” en comparación con “ese” idioma para distinguirse social y lingüísticamente de “ellos” los residentes migrantes y su lengua. La analogía con el apartheid en Sudáfrica revela que la normalización del aimara es percibida como imitación e imposición del gobierno de Evo Morales. El uso del aimara estigmatiza a sus hablantes, “porque no les digan indios” optan por el castellano a pesar de ser discriminatorio⁴⁵.

⁴⁴ A esta estrategia conversacional se la denomina como el *we code* y el *they code*. (Gumperz 1982). En el área andina Rosaleen Howard (2007) la denomina posicionamiento personal desde un enfoque topológico.

⁴⁵En un estudio inter zonal sobre discriminación, Mario Yapu halla como denominador común que la gente siente o percibe discriminación como secuela de sus relaciones lingüísticas (2011, 213).

El testimonio de Juan, monolingüe en castellano, residente no migrante, nacido en 1969 y vecino de la zona de San Pedro Alto en la ciudad de La Paz revela que el uso del aimara es útil no solo en sus espacios naturales rurales sino también en ámbitos fronterizos.

Juan:

¿Cómo ves la migración del campo a la ciudad de La Paz? ¿Se habla más aimara?

Claro, es que el aimara es un idioma, como puedo decirle, medio *underground*, es un idioma bien interesante porque claro, por ejemplo, tú vas a la frontera con el Brasil, ellos hablan portugués y tienen dificultades para entender el castellano, ellos usan una combinación que le llaman portuñol y tienen dificultades para usar el castellano, y hablan aimara y ya listo, o sea cuando tú cruzas la frontera el policía portugués te quiere seguir en español. Tú hablas en aimara, tú metes el refrigerador o tú da, paga la plata, ya no te entienden. En el Perú es igual pues, o sea en Perú hablan quechua, pero los cuates van y hablan en aimara para el negocio, para el comercio, que es clandestino, que es ilegal o para una cuestión de seguridad, mira este es ratero te está robando tu plata, entonces si tú le dices ratero ratero ratero en aimara, el ratero el más va reaccionar

En castellano

Sí en castellano

Es como un código

Entonces eso se nota por ejemplo con el uso quechua en la frontera con Chile digamos ¿no? entre Oruro y Potosí digamos, se usa hartito el quechua porque es un idioma de negocios como el chino jajaja...

A ha

Entonces es algo complejo digamos, ahora no es únicamente eso, no es en todo lado, hablan en el hogar español, castellano, aimara y combinan. Pero hay faenas, hay actividades de la digamos de la agricultura, o de la ganadería que es un proceso ¿no ve? digamos el pastizaje, el reconocer donde hay humedad, que lado de la ladera deber llevar primero el ganado, o por dónde empezar a deshierbar que se usa palabras aimaras. Entonces o para el hilado, el tejido o para las figuras del tejidos, eso hace que se mantenga todavía el aimara pues, entonces hay lugares donde si...Entonces hay un hecho fundamental digamos perdón digamos es el tema de que con la nueva ley y esta idea de retomar los idiomas originarios está cayendo no más, es decir está aumentando el uso de la lengua nativa

Está funcionando

Sí, su impacto es mínimo pues, porque Bolivia es un país hispanoparlante, ahora hay es restringido su uso digamos en la chacra, en el monte, en la casa, para hacer negocios listo. Pero cuando llegas a La Paz tienes que hablar no más castellano porque no todos hablan aimara, entonces con determinados porcentajes de la población puedes entablar una negociación, compartir, pero es casi todo en castellano ¿no? En la televisión no hay programas en quechua a no ser que sean en la madrugada digamos, noticias y eso vienen en aimara

Si, a las cinco de la mañana, ¿pero antes no había eso?

Había, en la televisión, había, deben ser algunos, por lo bajo 10 o 15 años por lo menos había, no eran tan generalizados como ahora, pero había.

¿Has escuchado los discursos del gobernador de La Paz?

Si, habla en aimara

Habla tanto en aimara como en castellano

Claro, pero él es de las pocas autoridades, proviene de una comunidad, lo mismo que el canciller digamos. Pero los que no provienen de comunidades aimaras o quechuas no hablan, por ejemplo el propio presidente de la república, proviene de un lugar donde se habla aimara y no habla aimara

No habla o ¿no quiere hablar?

No habla y ha sido dirigente de un lugar donde se habla quechua y tampoco habla quechua o sea no es fluido, ¿por qué? porque el castellano se ha impuesto, o sea es castellano parlante, no es que se avergüence, sino que no ha podido darle el uso, por lo te digo, antes era como; mejor aprende este idioma, aprende bien.

Juan describe metafóricamente al aimara como idioma subterráneo, “underground”; asocia su uso a espacios fronterizos con Brasil, Chile y Perú, donde los aimaras realizan actividades comerciales clandestinas e ilegales dentro del contrabando. La ligazón y comparación con el idioma chino y no el inglés para los negocios, revela la presencia de las lenguas nativas en un ámbito distinto al ciudadano. El entrevistado también hace referencia al “mínimo impacto” de las políticas educativas y lingüísticas ya que, según él, en la práctica consuetudinaria “Bolivia es un país hispanoparlante”. Asimismo, Juan acusa la falta de fluidez lingüística de la máxima autoridad del gobierno y resalta el incremento del uso de la lengua aimara en programas televisivos y radiales en horarios de poca audiencia.

3.2.3 Balance

En este capítulo he identificado algunos elementos que revelan cómo residentes migrantes y no migrantes perciben continuidades y cambios en los usos del aimara debidos en parte a la movilidad campo-ciudad y la implementación de políticas educativas y lingüísticas.

Uno de los elementos que simboliza la presencia de la cultura aimara en la ciudad es la lengua que, según las entrevistas, está asociada a espacios y usos que reflejan un orden establecido pero cambiante por las prácticas discursivas actuales.

Los testimonios evidencian el bajo uso del aimara en la ciudad a pesar de la percepción generalizada del incremento de la movilidad campo-ciudad. Esta percepción es refutada por el estudio del GMLP el cual señala que sólo el 18.9 % de los habitantes no nació en el municipio paceño.

Para los residentes no migrantes el uso del aimara está restringido al campo y las diferentes faenas agropecuarias. Señalan que los residentes migrantes “reniegan”, “son reacios” o sienten “vergüenza” de hablar aimara en la ciudad “porque no les digan indios”. Los mismos residentes migrantes, paralelamente, establecen una diferenciación afectiva de uso del aimara entre el campo, donde se habla por más personas y “más bonito” que en la ciudad, donde el uso se limita al espacio familiar ya que fuera de este puede generar discriminación lingüística. La asociación de uso del aimara con actividades subterráneas ligadas al contrabando en espacios limítrofes con Brasil, Chile o Perú indica que su ámbito habitual también se desplaza de espacio y de actividad.

Los residentes no migrantes se alejan socialmente de los residentes migrantes mediante el uso de pronombres, como es el caso de “ellos” o que hablan “entre ellos”; también mediante el empleo del “nosotros” opuesto a “ellos”, o del posesivo “su”, o de “esa” lengua para referirse a los residentes migrantes y a la lengua aimara.

Los residentes migrantes entrevistados han ocupado cargos de autoridad en sus comunidades. Las reuniones son bilingües en aimara y castellano. Empero, el poder del uso escrito del

castellano en el campo se refleja al momento de redactar las actas o documentos oficiales de las reuniones porque “hablan de aimara, redactan en castellano”. A pesar de que el aimara es una de las lenguas oficiales del Estado, la justicia formal en la ciudad funciona mediante el uso de castellano, a diferencia de la justicia comunitaria que puede utilizar ambas sin necesidad que recurrir al documento escrito.

Por otro lado, el aimara está penetrando el espacio radiofónico y televisivo, como indican algunos entrevistados. El canal estatal ahora ofrece un programa en aimara diariamente de 5 a 6 de la mañana, con entrevistas y noticias en aimara y castellano. En algunos actos de inauguración de obras públicas transmitidas en vivo, algunos funcionarios estatales y autoridades locales receptoras de las obras se dirigen a la audiencia en aimara, quechua o castellano. Esto era algo inaudito hace dos o tres décadas en un país donde, paradójicamente, la mayoría de la población es indígena. Sin embargo, aún no existe un sistema de traducciones simultáneas orales o escritas con subtítulos para personas monolingües en castellano.

IV. DESPLAZAMIENTO LINGÜÍSTICO Y SOCIOECONÓMICO

4.1 Desplazamientos lingüísticos

“no es el *estatus de las lenguas*, ni mucho menos el corpus sino *el estatus de los hablantes* sobre el que importa incidir”

Inge Sichra (2013, 117)

4.1.1 La transmisión generacional

En esta sección abordaremos los desplazamientos lingüísticos que produce la movilidad campo-ciudad, interesándonos en particular en la transmisión intergeneracional del aimara en el municipio de La Paz. Constatamos en el capítulo II que el modelo neoliberal de los años ochenta incide en el proceso de movilidad campo-ciudad, el cual a su vez, repercute en el soporte material y en los ámbitos de uso del aimara en el espacio urbano. Por medio de las entrevistas, vemos cómo el contacto lingüístico y las prácticas discursivas habituales crean conflictos lingüísticos entre el castellano y el aimara. Estos a su vez afectan la transmisión del aimara a las nuevas generaciones en el espacio urbano. Estas prácticas discursivas se nutren del sentido común, internalizado y perpetuado por residentes migrantes y no migrantes que dicta que en la ciudad y en la calle “todos hablan castellano”. Sin embargo, los residentes migrantes intentan y en cierto grado logran que el ámbito familiar sea un espacio de refugio y de resistencia del aimara sin, por esto, proscribir el uso del castellano en el ámbito intrafamiliar. Pero, a pesar de este bilingüismo doméstico, de la oficialización del aimara⁴⁶ y la

⁴⁶ La oficialización se hizo por Decreto Supremo del 2000. Esta medida fue confirmada en la Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia (CPEPB), de 2009.

implementación de la nueva Ley de Educación, el uso del castellano sigue *in crescendo* si nos basamos en los datos de los últimos censos nacionales⁴⁷.

Por medio de la lengua materna se transmiten los valores afectivos, cognitivos y normativos de una cultura que, en contacto con otra semejante y a la vez diferente, van capturando y añadiendo mutuamente lo mejor de cada una para sí, en un continuo proceso de intercambio. Empero, contextos históricos como la Colonia y la Globalización hacen que los intercambios entre lenguas no sean simétricos. En efecto, algunos idiomas pasan a ser considerados y se conviertan en lenguas altas, legítimas y hegemónicas y otras bajas, dominadas o subordinadas respecto a su función social de uso en espacios donde existe diglosia⁴⁸ con bilingüismo transitorio. Este es el caso del municipio paceño donde el castellano se superpone al aimara. Por medio de las entrevistas que siguen a continuación, apreciamos cómo las prácticas discursivas cotidianas tienden a prolongar estas asimetrías en la transmisión intergeneracional, reproduciendo valores afectivos, cognitivos y normativos, que a su vez, producen nuevas jerarquías y subordinaciones.

4.1.2 Entrevistas

En los testimonios que aparecen a continuación vemos cómo los conflictos entre “lengua alta” y “lengua baja” inciden en el desplazamiento del aimara y su sustitución por el castellano en el contexto urbano paceño.

Celsa:

Ya y con tus hijos ¿tú hablas aimara o más castellano?

⁴⁷ En los censos nacionales de 1976, 1992 y 2001, respectivamente el 28,2 %, 23 % y 21,6 % de la población hablaba aimara. Si contrastamos esto con el uso del castellano para los mismos periodos advertimos el incremento de 77.3 %, 83.4 % y 87.59 % respectivamente.

⁴⁸ Término greco-galo, americanizado por Charles Ferguson para señalar variedades dentro del inglés estadounidense. Fue retomado por Joshua Fishman para indicar diferencias de uso social entre dos lenguas diferentes.

Hablo más castellano sí, hablo también aimara, hablo también aimara, entienden ellos aimara, pero hablar a veces no pueden.

Ok, también les has enseñado castellano y aimara

Sí

¿En qué momentos hablas más aimara y más castellano? ¿Hay situaciones que prefieres más el aimara o prefieres el castellano?

Yo hablo cuando estoy en el campo

Si

Voy cada semana voy al campo, aimara no más hablo en allá, mi pueblo

Ok

Aquí, castellano también, hablo también aimara, entonces me contestan

Ah, ok

Me entienden

¿Te contestan en aimara o en castellano?

En castellano me contestan, tienen que aprender aimara

Aimara también ¿no?

Hay, su otra nieta que tengo

A ha

Me contesta aimara

Ah que bonito

Me contesta aimara. Mis hijos son toditos aimaristas. Ricardo, Mercedes y todos mis hijos entienden pero no pueden hablar

Ok

Entienden.

El testimonio de Celsa es ambiguo, pues intenta demostrar lealtad al aimara repitiendo tres veces esta palabra en la misma frase, a pesar de hablar más en castellano a sus hijos. Considera que ellos son todos “aimaristas”⁴⁹ que “entienden pero no pueden hablar”.

El deterioro gradual de una de las competencias⁵⁰ lingüísticas, el hablar, revela que si bien la entrevistada considera a sus hijos como “aimaristas”, esta definición sólo cubre la capacidad de comprensión y no así de expresión, lectura y escritura.

⁴⁹ Aimaristas sería el equivalente de aimarófono y designa a una persona con cierto grado de competencia comunicativa en aimara. El término es utilizado también en Parinacota, Chile (Mamani, 2005).

En el testimonio que sigue, el hablante señala la falta de transmisión del aimara a la tercera generación. Sostiene que se debe en parte al sistema educativo urbano monolingüe en castellano.

Celso:

¿Y cuántos hijos tienes?

Yo tengo cinco

Cinco hijos. ¿Nacidos en La Paz o en su comunidad?

Tres nacidos en la comunidad y dos nacidos aquí

Y ellos ¿hablan castellano y aimara?

Los que han nacido aquí, pero como nosotros somos aimaras, pero entienden, pero casi no hablan mucho mejor, pero hablan.

Hablan, ah que bueno.

Y los que han venido de allá hablan

Ok. Y ¿en qué momentos hablan más aimara? ¿Hay situaciones que prefieren hablar aimara?

Sí, porque aquí no, casi no hablan, pero cuando van al campo hablan.

Hablan, ¿van de vacaciones de vez en cuando a la fiesta de la comunidad?

Sí vamos, sí, porque los hijos también aquí ya, por el estudio.

¿Por el estudio?

Sí, por el estudio, han estudiado. Pero de mí han salido tres estudiantes. Uno es el ingeniero agrónomo, el otro es, este el penúltimo es licenciado en educación y el último es una chiquita que tengo, la hijita es doctorita en medicina.

Doctorita en medicina, qué bueno

Dos que no han ido, pero ese también el otro están en costura, así los dos

Y dígame sus hijos ¿usted ya tiene nietos?

Nietos tengo pues

¿Cuántos?

Tengo en todos los hijos así como doce

¿Todos nacidos aquí en la ciudad?

Sí, todos nacidos en ciudad

Y ellos ¿algunos de ellos habla aimara?

⁵⁰ Las competencias lingüísticas son: escuchar, hablar, leer y escribir. Miden la capacidad de las personas para expresarse y entenderse en una lengua.

De los nietos no, ya no hablan, pero siempre entienden, como nosotros hablamos, entonces ya pues hablan no más también

Y ¿usted cree que el aimara va a desaparecer?

No, no creo que desaparezca

No ¿ah?, porque, si digamos si los nietos ya no hablan, ¿quién va hablar?

Eso es, pero, a ver, no sé, si hay que ver por más adelante

Celso corrobora la poca transmisión de la lengua. En efecto, los hijos nacidos en el campo hablan, mientras que los que han nacido en la ciudad entienden pero no hablan. Su versión sobre los nietos es contradictoria, primero sostiene que no hablan pero luego afirma que “hablan no más también”. La pregunta sobre la probable extinción del idioma no le causa asombro o incomodidad, más bien se sorprende reflexivamente.

El “estudio” o la educación promueven el desplazamiento lingüístico en las nuevas generaciones nacidas en la ciudad que han estudiado en castellano. Este factor posibilita la acumulación de capital social por medio de la profesionalización de los hijos, modificando el estatus y movilidad social de los jóvenes en desmedro del mantenimiento y conservación del aimara.

Felisa es bilingüe en aimara y castellano, residente no migrante, nacida en 1954 en la ciudad de La Paz y vecina de la zona de Max Paredes.

Felisa:

Y dime ¿de qué provincia vienes?

Yo soy de La Paz

¿Naciste acá?

Sí

¿Cuál es tu primer idioma?

Castellano

¿Y tu segunda?

El aimara, porque siempre aimara hay que saber pues

Ahora la gente del campo ¿se viene más a La Paz?

Sí

Porque la gente se viene más del campo, ¿se habla más aimara o menos aimara?

No, igual no más, los cochabambinos están aprendiendo

¿Tú tienes hijos?

Sí, dos

¿Saben aimara?

No, no saben

¿Tú tienes nietos?

Sí

¿Hablan aimara?

No, tienen que aprender pues aimara, inglés, todo es necesario cuando salen al exterior, porque si no como mudos están. Al menos el chino, todo tienen que aprender.

¿Tú crees que el aimara va a desaparecer?

Hay que aprender

El testimonio de Felisa informa que aprendió aimara en la ciudad, siendo el castellano su primera lengua. Evidenciamos el corte de transmisión a los hijos y nietos. La necesidad de aprender aimara está asociada a una valoración propositiva e instrumental ligada al exterior y en menor grado al espacio urbano paceño.

Felisa es una mujer de pollera e interactuar con ella hace presuponer que su primera lengua o L1 sería el aimara. Pero esto no necesariamente es así. Existen señoras de pollera que han migrado o han nacido en La Paz cuya L1 es castellano y cuya L2 es aimara. Esto evidencia que en la ciudad, el espacio familiar es capaz de mantener vivo el aimara en la segunda generación, al menos por medio de las competencias de comprensión y expresión oral que se consolidan en un bilingüismo funcional.

El testimonio de Paulina, residente migrante, bilingüe en aimara y castellano, nacida en 1976 en la municipalidad de Tiwanaku⁵¹, provincia Ingavi del departamento de La Paz, refleja otra

⁵¹ Tiwanaku es una antigua ciudad arqueológica ubicada a 15 km al sudoeste del Lago Titicaca en el Departamento de La Paz. Fue el centro de la civilización preincaica Tiwanaku.

faceta de la movilidad. Los residentes migrantes que han hecho la primaria en castellano en el campo consideran el castellano como su L1, pero afirman que en la ciudad se vuelven bilingües en castellano y aimara.

Paulina:

¿Tu primer idioma es castellano o aimara?

Castellano

Y tus hijitos, tus nietos ¿hablan castellano o aimara?

Castellano, pero ya están hablando aimara también

¿Tú crees que el aimara va a desaparecer?

No, no creo

¿No? porque la gente migra del campo y los hijos sólo quieren hablar castellano

Pero ahora los profesores ya están enseñando también aimara, quechua, inglés, castellano

Y dime ¿a qué edad te viniste a La Paz?

Desde mis 12 años

¿Solo hablabas aimara?

No, castellano

¿Y tú crees que se habla más aimara ahora en La Paz o menos?

Más se habla ya

La entrevistada sostiene en dos oportunidades que su primer idioma es el castellano, el de sus hijos también, pero ellos ya “están hablando” aimara. Paulina no lo menciona, pero constaté que también habla aimara, lo que evidencia que aprendió y continúa usando aimara en la ciudad. Indica también que “los profesores ya están enseñando” idiomas en las escuelas con la implementación del Nuevo Currículo⁵² desde el 2013. Uno de los objetivos del Nuevo Currículo es que los maestros sean capaces paulatinamente de enseñar tres idiomas en las escuelas; castellano, lengua nativa y se ha optado por el inglés como lengua extranjera.

⁵² Exige la enseñanza en castellano, una lengua nativa y una lengua extranjera en escuelas públicas, privadas y de convenio en todos sus niveles.

En el testimonio que sigue a continuación vemos como algunas lenguas extranjeras adquieren un estatus superior o alto respecto al castellano y el aimara cuando se trata de buscar mejores espacios y oportunidades. Esto incide en las actitudes y motivaciones de las nuevas generaciones para aprender lenguas nativas.

Rómulo:

¿Cual fue la primera lengua que aprendió?

Aimara

¿Qué lenguas aprendió después?

Bueno ya desde pequeño he tenido mis roces con el mundo castellano, o sea educándome en la escuela, en el colegio. Entonces tan pronto aprendí el castellano, entonces bueno hasta ahora manejo el castellano, hablo en aimara entonces para comunicarme con la gente... Ahora yo porque mantengo digamos mi idioma el castellano que manejo, porque el aimara yo puedo hablar sin problema, hay un secreto que manejan. Digamos el aimara dice que tiene que conocer una palabra, es una palabra bueno prefabricada que tiene 17 silabas, pero se comprende: *Aruskipt'asipxañanakasakipunirakispawa*⁵³. Ese es un secreto que en el gobierno manejan para ver si es aimara o no, hay que medir. Entonces cuando yo hablo esa palabra se sorprenden mucho. Yo digo: *Jilata*⁵⁴ *aruskipt'asipxañanakasakipunirakispawa*, se sorprende la gente.

Sus hijos, sus nietos, ¿hablan aimara?

Mis hijas, sí, mis hijas hablan perfectamente. Ahora ja... yo les estoy casi casi forzando, de que por lo menos enseñen a sus hijos. Pero lamentablemente. Yo tengo seis nietos, pero lamentablemente ninguno habla aimara. Esa es otra gran realidad. Mis hijas hablan, entienden y pueden comunicarse con gente.

Okey

Pero mis nietos, no, ya tienen otra perspectiva. Por ejemplo, tengo yo dos nietos, uno de ellos creo que está por cumplirse 13 y el otro 15 años, psss en este momento han salido de un instituto muuuy bueno que, hablan fluidamente inglés. Y es su mundo ya, o sea su mundo que se está perfilando, es más allá, o sea de aquí a años pienso que yo no voy a estar en Bolivia, su mente está afuera.

Afuera ya

Yo voy a buscar mi vida donde sea mejor. Entonces yo creo que el idioma me va ayudar muchísimo a poder buscar otro espacio más mejor. O sea ya la perspectiva realmente es muy cambiante, entonces pienso que los nietos no van a interesarse en el idioma nativo ¿no?, a no ser que tengan la perspectiva que puedan, este, ¿no? que puedan vivir acá en Bolivia. Entonces

⁵³ Según el lingüista Juan de Dios Yapita esta palabra se traduce e interpreta como: "estamos obligados a comunicarnos, a pesar de toda la conflictividad con que actuamos los seres humanos, que, además, afrontamos y solucionamos con la comunicación". *Página Siete*, 18 de marzo de 2014.

⁵⁴ *Jilata* en aimara equivale a 'hermano' en castellano.

tal vez si son profesionales, no más también es muy fundamental que, uno este, se comunique por lo menos en aimara.

¿Usted cree que el aimara va desaparecer?

Uhhh bueno es posible. Porque digamos si no se revitaliza, un factor yo creo que hay que reconocer que el idioma es utilizado como más hablado, oral. Entonces eso yo creo que no más tiene que transmitirse de generación en generación. Pero si va a haber una falta de conexión, de trasmisión de generación a generación. Entonces ahí sí de seguro se extingue. Pero ahí es donde se tendría que apoyar o trabajar fuertemente ¿no?, como ya dijimos el idioma aimara y espero que el quechua también es así más se usa de una manera hablada.

Pero no hay documentos escritos o tampoco pareciera, bueno con esta etapa de globalización que todo el mundo en este momento vive, eso hace que digamos generalmente los descubrimientos, las investigaciones siempre van a estar basados en un idioma dominante. Por ejemplo, generalmente digamos para el aporte de cuestiones científicas siempre vino del inglés para luego después adaptarlo al castellano. O de alguna manera digamos puede surgir del castellano porque también no más ha sido un idioma que en toda Latinoamérica se ha usado, hay investigaciones, libros que apoyan para enriquecer el mismo idioma. Lo que eso no sucede en los idiomas nativos y pienso que bueno. Yo hablo con los amigos lingüistas, los que en este momento están saliendo, que de una manera fascinante quieren abocarse a una investigación en su idioma y desde esa perspectiva sacar documentos escritos en aimara. Bueno, idealmente me parece bien. Esas cosas entonces ayudarían digamos para que el idioma siga siendo vigente, porque cuando hay un documento escrito y uno quiera averiguar algo entonces recurre ya a la fuerza entonces hace que el idioma sea más activo. Pero en caso de que esto no sucediera, entonces ya hay un peligro. Por ejemplo, los hijos, los nietos, ya van a pensar que no es necesario aprender el idioma porque, qué se puede conseguir de ese idioma. Entonces iríamos así a ese punto. Entonces esos son los peligros que podríamos estar viendo como persona que vemos en este tiempo.

La primera lengua de Rómulo es aimara, tuvo sus primeros “roces con el mundo castellano” en la escuela primaria. Transmitió el aimara a sus hijas, pero ellas no lo transmitieron a sus nietos quienes se graduaron en un “instituto⁵⁵ muuuy bueno ya que “hablan fluidamente inglés”. Percibe que la mente de éstos está “más allá”, “afuera”, “en otro espacio más mejor”. Según él, el aimara sólo les serviría si deciden residir en el país y profesionalizarse.

Sobre la desaparición del aimara, sostiene que es probable si no se trasmite de generación en generación. Resalta el uso más oral y la falta de documentos escritos que ahora empiezan “idealmente” a publicar amigos lingüistas en “su idioma” nativo. Pero en realidad, dentro de la

⁵⁵ El Centro Boliviano Americano (CBA), institución de enseñanza del inglés desde 1946, consta de cuatro sucursales, 180 docentes para alrededor de 5 000 estudiantes en las ciudades de La Paz y El Alto. Aleja Cuevas, *La Razón*, 12 de febrero de 2015.

“globalización”, los descubrimientos son escritos en lenguas “dominantes” y no en lenguas nativas o subordinadas.

El espacio urbano junto al externo incrementan la elección de no transferir las lenguas nativas y preferir el aprendizaje de lenguas extranjeras, que estén en consonancia con valores lingüísticos globales que promueven homogeneidad de sentidos comunes y que faciliten la adaptación a nuevos y mejores espacios fuera del país. Esto lo podemos constatar igualmente en la entrevista que sigue.

Costa:

Y dígame, ¿a sus hijos les enseñó aimara o quechua?

No, nada, castellano no más. De hecho que tampoco se necesita, pero tampoco hay caso de hablar con las personas quechua o aimara,

¿Por qué?

No hablan, en la ciudad no se habla aimara, en el campo yo creo que sí. En donde están cada uno Habla el lenguaje que debe hablar. En la ciudad no se habla pues, ahora con la nueva reforma, que van a hablar siempre el aimara, quechua, guaraní, pero antes no se hablaba, Ahora así mismo, no, son reacios a hablar el aimara.

No quieren hablar aimara ¿no?

Pero si nuestro presidente no habla ni quechua ni aimara, han dado tiempo para saber, para hablar. Pero también en los colegios no están enseñando aimara, casi los números, algunas cositas nada más. Entonces difícilmente en lugar donde estemos nos podamos hablar ¿no? con alguien.

¿Usted cree que algún día el aimara va desaparecer?

Sí, es un siglo XXI

Ok

Tiene que ir adelante, para qué ir atrás.

A ha

Podremos recordarnos, pero eso no nos va llevar, yo me voy a otro país, ¿el aimara me van a entender? Yo prefiero el inglés ¿no? o el francés o cualquier otro idioma porque voy a ir a otro lado.

Claro

Pero el aimara ¿dónde me va llevar? a recorrer a mi terruño, a mis, de mis papas, de mis papas sus papas tal vez han sido quechuas o aimaras ¿no?

Claro

Entonces no sabemos si ellos hablaban o no, pero ya han dejado ¿no? Ya es un siglo XXI, el joven no quieren saber, cuando de sus papás no quiere saber, cuando le ven de pollera en un aniversario del día la madre. ¿Acaso le llevan a su madre? Cuando le digo, ¿por qué no llevas a tu mamá al colegio en su festejo el día de la madres? Dicen, no puedo llevarle, para que a mi mama le critiquen, no, mi mama es chola. Dicen.

¿Así dicen los niños?

Los jóvenes

Ok

Pero si yo fuera, yo tendería a hacer que mis nietos salgan por ejemplo del país.

Costa no pasó ninguna lengua nativa a sus hijos, según ella no es necesario porque “no se habla” con la gente. Ejemplifica que ni el propio presidente, que es un funcionario público⁵⁶ de origen aimara lo hace, a pesar de haber dado un tiempo⁵⁷ para aprender. En Agosto de 2015, 2.500 funcionarios públicos recibieron certificados⁵⁸ de aprendizaje en aimara. Infiere que la no desaparición del aimara es un retroceso cronológico y antepone el aprendizaje de lenguas extranjeras en función de “otro país” y no solo del “terruño” familiar.

Por medio del uso de la cita indirecta “dicen”, la entrevistada toma distancia de prácticas discriminatorias vigentes en la ciudad. El denominativo de “chola” o la vestimenta “pollera” es un referente simbólico que puede determinar la posición y el trato social como también la transmisión de valores y prejuicios a las nuevas generaciones urbanas de origen rural.

En la siguiente entrevista Juan manifiesta que la situación está cambiando en los últimos años debido a la promulgación de nuevas políticas lingüísticas y educativas.

Juan:

Y ¿tú hablabas? ¿Te enseñaban aimara?

⁵⁶ El artículo 234 de la Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia (CPEPB) estipula que para ejercer funciones públicas se debe hablar por lo menos dos idiomas oficiales.

⁵⁷ La Ley General de Derechos y Políticas Lingüísticas aprobada en 2012 dio un plazo de tres años para que los funcionarios públicos aprendieran una lengua originaria.

⁵⁸ Si bien es un buen comienzo, “es todavía insuficiente: 25 horas no bastan para aprender una lengua ni en un primer nivel de comunicación, pero es ya un paso positivo” Xavier Albó, *La Razón*, 30 de agosto de 2015.

No, mis padres eran quechua parlantes y tampoco me enseñaban quechua, es decir, el cambio cultural es notorio digamos, antes era algo así como mal visto, proscrito y es verdad. O sea por ejemplo, en mi caso cuando había problemas familiares, cuando se quería hablar de un tema, que o sea los padres, los adultos querían hablar con mi abuela con mis tíos sobre temas que no eran de la incumbencia de los niños. Se hablaban en quechua y ya listo se acabó, o sea nosotros no entendíamos nada, entonces nosotros hemos empezado a familiarizarnos de una manera intuitiva, como lo hace el ser humano, como animalitos ¿no ve?

Claro

Vas asociando y algunas conversaciones se te quedan, algunos insultos, llamadas de atención, advertencias, pedidos, alarmas. Entonces pero eso era así digamos, yo tengo 45 años, entonces eso era así hasta no hace mucho digamos.

¿Tú crees que el aimara va desaparecer?

No

¿Por qué?

Porque es un idioma necesario para los negocios y para el posicionamiento de la burguesía y para el sometimiento al proletario de la misma cultura, es uso común.

Porque lo niños ya no quieren aprender aimara ¿no?

Hacia afuera pero

¿Cómo hacia afuera?

Es decir, dentro de la casa se habla aimara, claro pues, el abuelo habla aimara, la niña habla aimara etc. Entonces, cuando tú no hablas aimara, ahora les están obligando a aprender aimara en básico justamente están previendo esto de que se pierda.

Claro

Para ellos no es un uso social que genera recursos o defiende su cultura en un ámbito oficial sino en un ámbito ilegal, ¿no ve?

Juan señala que, hasta no hace mucho, era mal visto y hasta “proscrito” transferir las lenguas nativas a los hijos, pero ahora existe un “cambio cultural” notorio. El testimonio revela que la no transmisión intrafamiliar también sirve como barrera comunicacional taxativa, para que los problemas familiares no afecten a los niños. Sus mayores “se hablaban en quechua y ya listo” en la casa. El recuerdo de esas conversaciones está asociado con advertencias, alarmas, insultos o llamadas de atención, es decir, con actos de habla de carácter punitivo y preventivo.

Sobre la posible extinción del aimara, Juan sostiene desde una perspectiva económica y de crítica marxista que esto no sucederá. Y esto debido a la explotación, la lucha de clases y el emplazamiento de una nueva “burguesía” dentro de la “misma cultura” aimara en un “ámbito

ilegal” que genera recursos, porque es una lengua útil para “los negocios” y no solo de defensa cultural en espacios oficiales.

El sistema económico y la lengua nativa interactúan en el discurso de los entrevistados. La falta de transmisión, la desaprobación hacia el aimara para que sea parte de la vida cotidiana de los residentes no migrantes ha cambiado en las últimas décadas, como advertimos en la entrevista a continuación.

Pablo es residente no migrante, su lengua materna es castellana, habla un poco de francés e inglés y posee nociones básicas de aimara. Nació en 1970 y es vecino de la zona de San Pedro en la ciudad de La Paz.

Pablo:

¿Qué lengua aprendiste a hablar primero?

Mi lengua de origen es el castellano, después ya bueno el inglés uno aprende en el colegio, bueno ahora por el internet tienes que aprender a la fuerza, un poco de francés, también he estado en lingüística, el primer semestre en aimara.

Qué bueno

Sí he estudiado, tenía mi *yatichiri*⁵⁹

¿Tus papas hablan alguna lengua nativa? ¿Quechua o aimara?

No, bueno mis papás son del sur de la frontera con la Argentina, mi papá me parece que entiende quechua pero no hablan

En tu casa ¿tenías empleadas domésticas?

Sí, había algunas veces

¿Ellas hablaban aimara o quechua?

Sí, había algunas veces, de todo ¿no? hay algunas llegaban del campo y sí solamente hablaban aimara, entendían muy poco el castellano.

¿Tú aprendiste algo en esa época? ¿Te influyó un poco el aimara?

No, era también considerado como de otro estatus, no sé, ¿no? Bueno cuando he crecido no se veía la cultura aimara o quechua como algo que debía ser parte de tu vida ¿no?

⁵⁹ *Yatichiri* en aimara equivale a maestro o profesor en castellano.

¿Ahora sí?

Creo que ahora ha cambiado ¿no? que hay más apertura, que el mismo estado, el estado pluricultural, el mismo sistema educativo ha planteado ¿no? la enseñanza en el idioma tradicional aimara, quechua, guaraní, etc. Creo que sí ha cambiado, se ha visibilizado más, se está visibilizando más el carácter y el contenido de las culturas tradicionales.

¿Te gustaría hablar el aimara?

Sí me gustaría, me gustaría, lo poco que he aprendido bueno me ha servido porque he trabajado en los Yungas en comunidades aimaras.

Una herramienta de trabajo

Sí, es como una herramienta de trabajo, aunque la gente ¿no? prefiere hablar el español, inclusive esa gente del campo ¿no? yo creo que está más restringido el idioma para cuando hablan entre ellos e intergeneracional, con personas mayores que les hablan a los niños ¿no? ahí se puede ver que las personas mayores no conocen mucho el español, ahí se ven forzados. Pero después veo, percibo que la gente prefiere hablar el español

¿Tú crees que el aimara va desaparecer?

No creo que vaya a desaparecer, pero si se va fusionar más todavía en la medida que se desarrolle el capitalismo.

El entrevistado sostiene que maneja un poco de inglés y aimara de manera funcional. Al parecer su papá entendía quechua, pero no hablaba. Que la cultura aimara o quechua formara parte de su vida no era algo prescrito pero sí de otro estatus social. Ahora el Estado ha visibilizado más las culturas y lenguas nativas por medio de diferentes leyes. Pablo señala que el aimara le fue útil, pero que incluso en el campo la gente prefiere hablar castellano. A propósito de la posible desaparición del aimara, pronostica que esta se va a mezclar a medida que se profundice el capitalismo.

4.1.3 Balance

El análisis de los testimonios en este capítulo devela que la movilidad campo-ciudad repercute en el desplazamiento lingüístico y la transmisión intergeneracional de lenguas. El aimara no penetra en los espacio de uso del castellano, el cual lo desplaza y relega a ámbitos no

formales. Sin embargo, el espacio intrafamiliar es, en cierto grado, el espacio donde el aimara podría consolidarse.

En las entrevistas a los residentes migrantes algunos sostienen inicialmente que sus hijos y nietos no hablan aimara, pero a medida que la conversación prosigue modifican esta afirmación inicial para concluir que hijos y nietos “entienden no más” pero no pueden hablar.

Este reposicionamiento discursivo puede interpretarse como un reflejo de lealtad y reivindicación lingüística: “mis hijos son toditos aimaristas”. Sin embargo, el deterioro progresivo en la transmisión del aimara es evidente ya que solo se menciona cierta habilidad en la competencia de comprensión oral y no así en la expresión oral, escrita y de lectura.

La adquisición formal de estas destrezas tiene ahora apoyo institucional con la implementación a partir del 2013 del Nuevo Currículo, el cual establece que para la ciudad de La Paz, se oficializa nuevamente el castellano como L1, se asigna, inéditamente, al aimara como L2 en remplazo del inglés que pasa a ser L3.

Por otro lado, algunos residentes migrantes y no migrantes testifican y prescriben que es importante aprender no solo lenguas nativas sino también lenguas extranjeras “porque si no como mudos están” en el exterior. En un mundo globalizado donde los avances tecnológicos están escritos en lenguas dominantes, los jóvenes parecen tener una actitud más positiva sobre el inglés como instrumento que facilita la adaptación a otros espacios, que sobre el aimara porque “qué se puede conseguir de ese idioma”. Para algunos residentes no migrantes, normalizar la transmisión del aimara sería un retroceso cronológico en pleno siglo XXI: el aimara solo sirve para evocar el “terruño” y la familia; es instrumentalmente más útil aprender inglés, chino o francés antes que aimara.

De modo similar algunos residentes no migrantes señalan que antes la transmisión intergeneracional en lenguas nativas era de facto censurada o “mal vista” por la sociedad paceña. La discriminación por el atuendo (“no, mi mama es chola”), o por la interferencia fonética del aimara sobre el castellano hace que algunas personas rechacen sus raíces culturales en actos públicos para evitar la censura social.

Asimismo, a pesar de la promulgación de políticas educativas y laborales que fomentan la adquisición y uso de lenguas nativas en ámbitos formales como la escuela y el gobierno, estas políticas no dejan de ser buenas intenciones retóricas ya que en los hechos el bilingüismo en la función pública es casi inexistente.

4.2 Desplazamientos socioeconómicos

“A la derecha del Decreto Supremo 21060 no quedan márgenes, ni siquiera para los matices. El neoliberalismo ha entrado en vigencia en sus lineamientos más puros”

Pablo Ramos (1985, 44)

4.2.1 Nuevas representaciones

En esta sección describiré cómo residentes migrantes y no migrantes viven la interacción campo-ciudad en el ámbito socioeconómico. Las representaciones sobre los residentes migrantes intermitentes y no intermitentes en la ciudad de La Paz están ligadas a distintos niveles socioeconómicos, pero mayormente a personas de bajos recursos y sin poder real. Una vez en la ciudad, estos están asociados a distritos periféricos de escasa cobertura en servicios básicos, al sector laboral de servicios y al comercio informal.

Repasemos brevemente que en 1985 el gobierno de Víctor Paz Estensoro decide administrar en Bolivia una *terapia de choque* mediante el Decreto Supremo 21060 para frenar una hiperinflación del 22.000 % que casi provoca la quiebra de país. Ante esta crisis económica y

social, muchas personas desocupadas migran tanto a las ciudades capitales como al exterior del país. En el área rural de La Paz, campesinos y mineros aimaras salen en busca de nuevos *pisos socioeconómicos* que les permitan subsistir en un contexto de fuerte contracción y concentración económica. Al no poder competir contra la libre importación de productos agropecuarios, los bajos precios internacionales de las materias primas y el cierre de centros mineros, estos se ven forzados a diversificar sus fuentes de ingreso en otros sectores para acomodarse al nuevo modelo socioeconómico.

Los efectos del nuevo⁶⁰ modelo económico de libre mercado también se traducen en la capitalización o privatización de industrias públicas que, impotentes por no poder medirse con oligopolios transnacionales consolidados, dejan a muchos trabajadores de clase media y baja en las ciudades sin derechos sociales y a la merced de la libre contratación y despido.

Después de casi dos décadas de neoliberalismo, en 2006 el primer gobierno de Evo Morales Aima decreta la nacionalización de los hidrocarburos mediante el DS 28701⁶¹, iniciando un periodo de economía mixta, estatal y de mercado. Consecuentemente deroga mediante DS 28699 la libre contratación y el despido de trabajadores. El estado ahora participa de manera hegemónica en las empresas y sectores estratégicos del país dentro de un modelo híbrido de mercado.

Estos cambios de modelo económico y de política laboral no solo se reflejan en los distintos niveles de bienestar y malestar material y laboral de los residentes migrantes y no migrantes en la ciudad. También influyen en los valores axiológicos y las prácticas discursivas que

⁶⁰ La capacidad de reinención del mercado parece inagotable, la llamada “Nueva Política Económica”, aprobada mediante Decreto Supremo 21060 de 29 de agosto, no es realmente nueva en Bolivia y menos aún en América Latina. Es un esquema que en Bolivia comenzó a aplicarse hace bastante tiempo (Ramos, 1985).

⁶¹ Invierte los porcentajes de retenciones y ganancias en el sector hidrocarburífero: 82 % para el Estado y 18 % para las compañías extranjeras, a la inversa de lo que regía en del Decreto Supremo 21060.

ambos grupos construyen y profesan cotidianamente. Por medio de las entrevistadas vemos cómo se construyen las representaciones y los discursos sobre los residentes migrantes “aimaras en la ciudad”⁶² y sobre la manera en que los residentes no migrantes sobrellevan estas mutaciones económicas

4.2.2 Entrevistas

En el testimonio que sigue, Rómulo describe de manera general la práctica de movilidad campo ciudad, empero sostiene que esta movilidad está cambiando de sentido en los últimos años.

Rómulo:

Claro

Entonces yo creo que es uno de los factores, mucha gente joven, entonces emigra aquí tanto al Alto como a la ciudad de La Paz. Ahora, este pero este, pero ocurre en estos últimos años con este gobierno de Evo Morales, ocurre un hecho muy anecdótico, porque también mucha gente ya va retornando al campo.

A ha

O sea, ahorita, hay una interrelación porque se está volviendo muy más dinámica la cosa, la vida se vuelve más dinámica.

A ha

Inclusive por ejemplo: hay personas que han migrado del campo a la ciudad por cuestión de trabajo y demás, pero hasta un cierto tiempo han dejado. Pero ahora lamentablemente están retornando por tomar sus tierras, y que ya están haciendo sus cultivos allá entonces, en la parte económica eso ayuda a la gente ¿no? porque si tiene por lo menos que sé yo unas dos, tres hectáreas de tierras en el campo, lo que eso es lo normal, hoy en día mucha gente no cuenta con unas 20 o 30 hectáreas, a no ser más más alejadas de una ciudad. Pero alrededor de La Paz generalmente conociendo yo, viajando por muchas provincias. Entonces la gente tiene tres, cuatro, cinco seis hectáreas, entonces eso es lo que debe sustentar a la familia. Entonces ya que la gente digamos por mucho tiempo vivía en La Paz, pero con estos cambios que hubo, la gente va al campo a recuperar sus terrenos, y siembra, aunque no vive allá. Siembra sus productos como papa, oca, haba, trigo, cebada. Ahora más con la implementación que el gobierno está haciendo, con todas las facilidades quinua, cañahua y otras cosas. Entonces dependiendo de la región, porque hay regiones donde pueden dar un producto más que otro.

Claro

⁶² Parte del título de *Imágenes paceñas* de Jaime Sáenz 2012, que incluye retratos hablados de diferentes actores urbanos de origen aimara en la ciudad.

Entonces en ese aspecto, bueno eso lo ayuda pues, es bien anecdótico, en tiempo de la siembra toda la, por lo menos un fin de semana, toda la familia va a sembrar sus terrenos.

¿Qué época es esa?

Generalmente octubre, noviembre. Después la gente se viene como si nada, vive acá en la ciudad. Y luego después ya, cuando ya, bueno obviamente la esposa más que todo se traslada a su lugar a atender como está la *chacra*. Pero cuando llega el tiempo de la cosecha, toooda la familia con sus autos y demás se van al campo a la cosecha, unos dos que sé yo o tres fines de semana, entonces ya cosechan, se traen entonces yo creo que es un ingreso más que le favorece a la familia. Entonces ese el hecho que se está produciendo, entonces en ese aspecto hay una digamos, hay una interacción de personas que viven en el campo. Bueno hoy en día lamentablemente es más gente mayor ya que la gente joven está más en la ciudad.

Rómulo encuentra “anecdótico” y hasta un poco lamentable el contrasentido de la movilidad campo-ciudad. Los residentes migrantes regresan a sus comunidades, sin abandonar la ciudad por completo, en épocas de siembra y cosecha “con autos y demás” para complementar y diversificar sus fuentes de ingreso con la venta de productos agropecuarios.

El gobierno de turno ha implementado programas⁶³ de microcrédito, de riego y de seguro agrícola para el campo con el objetivo de lograr el autoabastecimiento y la soberanía alimentaria. De ahí que algunos migrantes retoman el cultivo de productos como la quinua⁶⁴ y otros cuyos precios a nivel internacional son lucrativos, ensanchando así las antiguas fronteras agrícolas locales para cubrir también la demanda local y global.

En la entrevista que sigue, Pablo sostiene de manera comparativa, cómo la interrelación de los cambios que se producen en la ciudad y el campo se deben a factores económicos.

Pablo:

¿Tú crees que hay una diferencia cualitativa entre el aimara y el castellano?

Bueno yo lo asocio el idioma con el desarrollo de las fuerzas productivas, el idioma aimara es un poco más atrasado ¿no? porque representa digamos a una cultura que tenía un modo de producción que ahora le llamamos tradicional ¿no? Donde, por ejemplo, no existía el arado y las formas de producción se regían más por el clima. En cambio en el capitalismo es distinto

⁶³ Desde el 2012 el Estado, mediante el Instituto del Seguro Agrario (INSA), asigna 1000 Bs. por hectárea dañada a productores y comunidades agrícolas.

⁶⁴ En el periodo 1985-2005 la producción de quinua se elevó de 15 a 27 toneladas métricas (TM). Del 2005-2015 la producción pasó de 27 a 89 TM, según el Instituto Nacional de Estadística (INE).

¿no? Hasta el idioma español es atrasado frente al inglés, el idioma de este tiempo es el inglés, más rápido etc.

¿Crees que es importante conservar el aimara? ¿Tiene futuro?

Uhhh yo no me, digamos la cultura es evolucionate, el idioma evoluciona ¿no? entonces yo creo que tiene que digamos seguir no más la tendencia ¿no? No habría que preocuparse por cuidarlo, o sea por ejemplo: la ley Avelino Siñani plantea que se hablen los dos idiomas pero y se respete el uso de costumbres tradicionales. Sin embargo, te voy a dar un ejemplo: la producción de quinua en el sur de altiplano boliviano está desestructurando o ha desestructurado el modo de producción tradicional ¿no?

Comunitario

Comunitario, si, de equilibrio por ejemplo de la producción de quinua con la producción de camélidos y la migración temporal ¿no?

Mono-productivo

Claro, ahora con la demanda internacional de la quinua, se ha extendido la frontera agrícola para esta producción. Hay un retroceso de la producción de camélidos y el sentido de la migración ha cambiado, están volviendo más bien residentes que ya se habían ido pero no vuelven a vivir al mismo lugar sino a hacer sus cosechas. O sea a hacer la siembra y la cosecha de la quinua y después van a las ciudades, o sea toda una revolución ¿no? Y ahí no perdura ¿no? O sea ahí lo que domina no es la cultura tradicional ¿no? sino la cultura capitalista que recoge elementos de esta cultura tradicional que ya se va perdiendo. Así como la monarquía en España, por ejemplo ¿no? es una cosa decorativa digamos del poder, que aún persiste.

El entrevistado afirma que el sistema “tradicional” de equilibrio productivo entre el grano de cereal (quinua) y el ganado camélido (llamas y alpacas) se ha “desestructurado”. La rentabilidad en la producción de quinua no solo sustituye el modo de producción tradicional (manual) por el modo de producción capitalista (mecanizado), sino que también reorienta el sentido de la migración campo-ciudad. Los migrantes encuentran en los altos precios internacionales de la quinua una oportunidad para exportar e insertarse en el mercado global. Además de modificar el sistema de producción y el sentido de la migración, Pablo equipara el modo de producción atrasado y tradicional con la cultura y el idioma aimara con la monarquía española como algo ornamental “del poder”, pero lo que domina en ambas es el modelo y la cultura capitalista.

En su testimonio, Juan detalla su percepción de la trayectoria geográfica y económica de los residentes migrantes del municipio de Tiahuanaco perteneciente a la Provincia Ingavi del

Departamento de La Paz. El entrevistado describe progresivamente el itinerario económico y geográfico de los migrantes rurales.

Juan:

Entonces en Tiahuanaco ¿ya no quieren saber aimara?

Tiahuanaco está casi sobre carretera, porque une La Paz con el Desaguadero y es una carretera transitada, el máximo comercio se da con el Perú con el Titicaca, la carretera principal. Entonces Tiahuanaco queda a diez minutos en auto de la carretera principal a cinco minutos y es muy próxima del Alto, entonces los comunarios se dedican al turismo, agricultura, ganadería, comercio y transporte. En Tiahuanaco en toda el área ¿no? y también en El Alto.

Diversificados

Claro porque o sea tienes plata y puedes ir a meter contrabando al Desaguadero y lo traes hasta El Alto y lo comercias en La Paz digamos o El Alto, lo comercias. Esa es una actividad. La actividad núcleo es la ganadería y la agricultura, en tanto comunario, propietario de una parcela de tierra. Pero el excedente, no lo... cuando generan un excedente no lo insertan directamente en la agricultura sino lo insertan en la ganadería digamos, pueden comprar más ganado digamos mejorar su ganado que es excepcional.

Lo diversifican

Lo diversifican, entonces salen a otra actividad que es comercio, entonces se dedican al comercio ilegal de todo lo que pueden y después cuando ahorran ya algo más, se dedican al transporte, porque se compran una combi o un minibús.

O un camión

Ya esa es otra fase más pesada ¿no? claro eso es para ciertas elites, no todos tiene camión.

Transporte pesado

Ahora hay otros que tienen camión pequeño, modelo antiguo, la mayoría modelos del 85 para abajo será pues no, para atrás.

El testimonio de Juan refleja el recorrido económico de las personas que provienen de un municipio rural del departamento de La Paz. Parten de la agricultura, luego pasan a la ganadería, el transporte, para terminar en el comercio o importación ilegal “de todo lo que pueden”. La asociación con el contrabando⁶⁵ deslegitima esas actividades y sirve de puente

⁶⁵ Sobre este tema, Feliz Patzi, ex ministro de educación de Evo Morales señala “Así, con el contrabando se constituyó una élite indígena, o sea una burguesía comercial aimara (...) Y habría que reconocer que estas personas son las que han desarrollado el mercado interno, en el sentido de incentivar el consumo de productos externos al interior de los mercados bolivianos. Podemos decir incluso que Iquique, en Chile; Desaguadero, en Bolivia; y algunas fronteras de Brasil existen gracias a los bolivianos que desarrollan estas actividades. Las actividades de servicio y otras se han generado en torno a ellas. Observar qué productos se pueden internar

para modificar la representación tradicional del migrante rural de bajos recursos y poco poder real, que ahora aparece como residente migrante intermitente, negociante y emprendedor pero fuera de la legalidad..

La trayectoria descrita por Juan culmina en diferentes espacios en la ciudad de La Paz como las calles Huyustus ⁶⁶ y Eloy Salmon. Este espacio económico y geográfico está asociado a la nueva burguesía aimara y se ha convertido en un referente socioeconómico diferenciador, como apreciamos en el testimonio de Costa que aparece a continuación.

Costa:

¿Siempre ha vivido ahí (Villa San Antonio)? ¿O ha vivido en otros barrios?

Siempre he vivido ahí, después he vivido también por aquí, he vivido por la Quintanilla, en la Quintanilla es mucho, la gente es más civilizada que en la Villa San Antonio.

¿Así?

Es mucho más ¿no? Entonces la gente de Bolivia, de los barrios que estamos, no quiere corresponder a la clase media baja.

¿No quiere?

Ellos quieren ser media clase alta, entonces desde ahí arriba lo miran a uno. Y tampoco se dejan los del campo que vienen, no se dejan ellos tampoco, entonces compran casas. Ellos tienen dinero, en el campo hay dinero...ahora ciertas partes está llenada de contrabando, por ejemplo: en la Huyustus.

¿La Huyustus?

Toda esa zona está llenada, está puesto buenas cortinas. Todo está puesto, pero ahí está el contrabando, todos saben jugar la vida, la necesidad. Más que todo el campesino, es eso, saben jugar.

¿Saben jugar?

Si tiene incluso, camino al Lago Titicaca tienen sus pesquerías⁶⁷ y todo.

A ha

y cuáles otros exportar para, con ellos, obtener mayor ganancia se ha convertido en una habilidad y destreza del contrabandista". *La Razón*, 9 de diciembre de 2008.

⁶⁶ Nombre de un emperador Tiahuanacota. Actualmente es el lugar donde se concentra el comercio de aparatos electrodomésticos y electrónicos.

⁶⁷ Los habitantes de las provincias situadas alrededor del Lago Titicaca se dedican a la pesca en agua dulce sobre todo durante los meses de diciembre a marzo para consumo familiar, comercio rural y urbano. Esta actividad les asegura otra fuente de ingreso periódica.

Algún compañero tenemos aquí, tenía su pesquería y todo ahí nosotros su movilidad. Si vamos por el camino mismo tienen un colectivo grande y otros chiquitos, enay adentro de su terreno y la casa esta de dos pisitos algo así. Y por eso dicen pues y las carnicerías que han tomado ¿no? todos son carniceros.

¿Todos son carniceros?

Entonces tiene dicen alrededor. Ahora en El Alto está de gente que hace contrabando, de gente que vende.

A ha

Nosotros vendemos lo que en otros lados. Somos un país ya que consume, consumista.

Consumista ¿no?

No hay formas de vida, todos compran, todos quieren vender y vender no más.

Se ha mercantilizado

No quieren hacer funcionar la cabeza

Uhm

Entonces todos se vuelven comerciantes, choferes. Antes había fábricas, ahora no... no hay trabajo, de qué van a vivir, el presidente está haciendo canchitas, cosas para cinco personas. ¿El 95 % que va hacer, de qué va vivir? No hay fábricas, todos se escapan. Antes teníamos fábricas de calaminas, clavos, lanas, camisas, confecciones la BBD, telas de toalla, la SAID, todo teníamos. Todo teníamos, de esas ¿qué existe? no ha quedado nada, todos se han ido.

El testimonio de Costa revela un conflicto de clases, pues los residentes no migrantes quieren ser considerados de clase media alta y no baja. Los residentes migrantes “no se dejan tampoco”, tienen dinero y compran propiedades. Sostiene que “todos” los migrantes son carniceros, tienen pesquerías, movilidades y se dedican al contrabando. No quieren hacer “funcionar la cabeza”, sin embargo “saben jugar” con el contexto socioeconómico actual.

Puesto que “todos” venden y compran, la sociedad se ha vuelto “consumista” y no productora de bienes porque ya “no hay fábricas”. Si bien existe un sector de residentes migrantes que aun desempeña labores en el sector de servicios, la acumulación de capital ha permitido a algunos de éstos diversificarse y apropiarse de otros espacios de la economía paceña.

Por otro lado, la entrevistada asocia al residente migrante con el contrabando que se almacena, “llenado” y vendido en la calle Huyustus. A parte de llevar el nombre de uno de los primeros caudillos aimaras, este espacio es asociado al comercio “ilegal” y a la Entrada del Gran

Poder⁶⁸. Esta festividad cultural, que representa, aboga y promociona a la nueva “burguesía chola” (Toranzo 1994), despliega su nuevo poder económico, cultural y simbólico al resto de la sociedad, sin necesidad de desplazar completamente a la burguesía tradicional paceña (Barragán, 2009), como percibimos en el testimonio de Carlos, monolingüe en castellano, nacido y residente no migrante de la zona de Alto San Pedro en la ciudad de La Paz.

Carlos:

La migración del campo a la ciudad ¿es bastante, es fuerte?

Hay dos situaciones, el Estado no tiene la capacidad para de generar recursos en el campo y cuando los genera los mismos dirigentes en el campo agarran y los venden los tractores. Uno de esos es el Mallku⁶⁹, un ejemplo yo le doy del Mallku. Al Mallku le han dado 450 tractores, de esos 450 tractores no hay ni un tractor que esté funcionando, pero sí sus hijos estudian en Italia y tienen Porsche, tiene autos último modelo. Ahora si uno se da cuenta y analiza. Que estudien en el exterior está muy bien, que tengan su auto, su casa, su departamento todo lo que quieran, está bien. Pero que no roben al Estado y eso es lo malo, que cuando ellos cometen eso posteriormente dicen: yo no hice, se hacen a los santos... el otro gran problema que tenemos es la falta de empleo.

La gente que ha vivido siempre en La Paz están tranquilos siempre en la ciudad y ellos han visto cómo ha cambiado ¿no?

El factor económico prácticamente está en el campo. En el sentido de que, bueno los que vivimos en la ciudad, raras son las personas que tienen dos, tres casas. Ahora los que tienen más de tres, es porque han hecho algo o han manejado mal los ingresos tanto en el Estado o los lugares de trabajo. Y la mayoría de los campesinos que están en sus comunidades. Si se da cuenta y se va a una comunidad, el peor carro que va encontrar es un Mercedes Benz, un camión último modelo. Es porque tienen el factor económico más fuerte. Por ejemplo: si hace un estudio sociológico aquí en toda la parte de la Huyustus, en toda la parte de aquí la Eloy Salmon todo es ¿de dónde viene la gente? La mayoría de la gente viene del campo ¿Cuánto es el factor económico que lleva una señora de la Huyustus? Estamos hablando de 300, 400 mil dólares, no estamos hablando de mil dólares. De ahí viene como se dice, la viveza criolla ¿no? La viveza criolla de decir, no gano tanto y voy a estar no más, lo que dice el régimen simplificado que dicen. Pero realmente si se hace un análisis de cuanto tiene. No voy a dar factura porque yo gano 3700. Cuánto tienes cuánto vales dicen. Son cosas increíbles. Por ejemplo, en acá, mañana en la fiesta del Gran Poder, todos los que bailan, toditos los que bailan son vendedores de la Huyustus, de la Eloy Salmon, carniceros, electrodomésticos, camioneros.

Ahora hay una situación, por ejemplo, el año pasado, en el mes de noviembre, la fraternidad, le ha traído con 450 mil dólares a la otra, una choca (artista)

⁶⁸ A principios del siglo XX la celebración del Gran Poder era una festividad religiosa, barrial y congregante principalmente de los migrantes del campo, pero su tránsito en el tiempo la consolidó como una fiesta de la ciudad y como un instrumento para mostrarse a la sociedad paceña (Guaygua 2001)

⁶⁹ Seudónimo del líder político e intelectual aimara Felipe Quispe. Designa a una de las principales categorías de autoridad originaria aimara.

Pero ¿por semejante monto?

Se han dado el lujo de traer a dos cantantes y darse el lujo de hacerles cantar en un aparcadero de automóviles. Mañana va estar cerrado todito esto. Un traje le vale 20 mil dólares y dos días todavía. Hoy día van a bailar con un traje y mañana con otro traje.

El testimonio de Carlos indica que a pesar de que el Estado trata de generar desarrollo en el área rural, éste choca contra la corrupción dirigencial en el campo. Utiliza la tenencia de viviendas y de carruaje como símbolos de cohecho y diferenciación socioeconómica. Por otro lado establece una relación causal entre la procedencia rural, el factor económico monetario⁷⁰ que circula en las calles Huyustus y Eloy Salmon y la Entrada del Gran Poder que recrea y asocia la representación de los migrantes con la “viveza criolla”. Esta representación difiere de la del residente migrante de bajo nivel socioeconómico que por su idioma, color de piel y apellido está predestinado a roles subordinados. El entrevistado asocia economía ilegal y cultura, “todos los que bailan” en la Entrada del Gran Poder actúan fuera de las normas legales de la economía ya que no pagan sus impuestos. Esta generalización sirve para deslegitimar la ascendencia económica y cultural de este sector de la población.

El testimonio de Jaime corrobora la modificación en las representaciones operadas con la implementación del paradigma económico neoliberal. Estos cambios reverberan en los contenidos y las prácticas discursivas en el espacio urbano, como apreciamos a continuación.

Jaime:

Dime ¿cómo ha sido tu experiencia en la ciudad de La Paz?

Bueno, Yo nací en el año 69, tengo 44 años actualmente. Yo podría, con respecto a tu pregunta, podría diferenciar dos etapas bien marcadas ¿no? de la venida de los aimaras hermano a la ciudad. Podría destacar primero El decreto 21060 en el año 86 que ha dejado un montón de gente hermano desempleada y forzada por el desempleo ha tenido que migrar hacia la ciudad de La Paz y o las ciudades también intermedias Cochabamba o Santa Cruz. En este caso particularmente La Paz esa sería una primera, para mí esa sería una primera etapa de la

⁷⁰ Esta percepción monetaria, según Diego Zavaleta, parece confirmarse con los montos de los créditos comerciales bancarios otorgados a los negociantes en esta zona que oscilan entre medio y el millón de dólares americanos (2009).

migración masiva de los aimaras, de los campesinos aimaras hacia la ciudad. Posteriormente en el año 2003 luego del derrocamiento hermano, para mí viene la segunda ¿no? migración porque ya había migración sino que la gente que ya había migrado en el año 86 prácticamente peleó por sus derechos civiles. Si bien tenían oportunidad de trabajo, todavía estaban bien discriminados, en una sociedad bien intolerante como la paceña y mucho más aún las sociedades cruceña y cochabambina. Pero en este caso la paceña también ha tenido su grado de intolerancia frente a la migración y también han habido choques culturales, choques, no solo choques culturales, también se han beneficiado ambas culturas del choque cultural.

Okey

Ahora el choque cultural por ejemplo siempre ha habido, se hablan de tiempos de cambio, pero se hablan muy de forma, los cambios no son de fondo. Vos vas a los ministerios y ves gente digamos antiguamente era gente profesional de clase media o sigue siendo profesional de clase media pero perteneciente a un segmento o una minoría aimara. Ese ha sido el gran cambio, pero como te digo no de fondo sino de forma, o sea que todavía hay mucho por hacer. La Paz sigue siendo una de las ciudades más deprimidas. La Paz y El Alto particularmente con dos grandes segmentos digamos, los trabajadores que se trasladan todos los días desde la ciudad de El Alto, que aproximadamente son unos 200 mil al día, bajan a trabajar a la ciudad de La Paz y también los nuevos ricos, la nueva porción de los comerciantes, serán los comerciantes, creo que es irrelevante que digamos que sean contrabandistas o que tengan un comercio legal porque la actividad bueno ya es conocida por nosotros ¿no? El contrabando ya es prácticamente una institución, no solamente en La Paz sino en algunos puntos geográficos.

Uhm

El gran problema para mí radica entre y sigue siendo un problema económico, la mala distribución de los recursos económicos, sigue habiendo demasiada riqueza concentrada en un segmento, pocas personas está concentrada las grandes riquezas, los grandes agregados económicos. El trabajador, el salario mínimo vital por ejemplo de 1200 bolivianos que no alcanza absolutamente para nada, sería la otra cara de la medalla digamos ¿no? Ahí podemos apreciar que si bien se habla mucho de cambio, el gobierno hace mucha propaganda, mucha fanfarria, gasta miles de bolivianos en que hay un verdadero cambio. Particularmente no lo veo así, veo a los ricos cada vez más ricos y los pobres cada vez más pobres y una clase media deprimida que muchas veces obligada a migrar no solamente internacionalmente también internamente. Por ejemplo, mucha gente se ha ido de acá a Santa Cruz agobiada digamos por los problemas políticos, agobiada por los problemas de paros, huelgas y bloqueos que de cierta manera perjudican a su situación económica. Fenómenos que no acontecen en Santa Cruz o en Cochabamba, donde, evidentemente no hay una presencia del gobierno notable pero eh, aun así se les permite trabajar, se les da garantías ¿no?, se les da garantías en ese aspecto. En cambio acá, el que quiere para, el que quiere bloquea, el que quiere baila y sin tomar en cuenta que está perjudicando otras muchas personas.

El testimonio de Jaime localiza cronológicamente a 1986 y 2003 como dos periodos de auge migratorio a la ciudad, productos del DS 21060 y la Guerra del Gas⁷¹ respectivamente. Resalta

⁷¹ Produjo el derrocamiento del segundo gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada, que intento exportar gas natural hacia México y Estados Unidos a precio vil sin satisfacer la demanda local y por el puerto chileno de

el alto nivel de intolerancia y discriminación que resisten los residentes migrantes en las ciudades capitales y la lucha por sus “derechos”⁷² sociales. Asimismo, no considera el ingreso de una minoría aimara profesionalizada de clase media al aparato estatal como un cambio de fondo sino de forma. Divide a los residentes migrantes en dos subgrupos: los trabajadores que bajan a la ciudad a prestar servicios y los “nuevos ricos”, sean comerciantes o contrabandistas en el sector formal e informal de la economía.

Finalmente, sostiene de forma propositiva que se requiere una verdadera redistribución de la riqueza concentrada en “un segmento” que no identifica. Considera al discurso oficial sobre el “proceso de cambio” como falso y demagógico ya que polariza económicamente a la sociedad e influye en la movilidad de las personas de clase media urbana.

4.2.3 Balance

Al examinar los testimonios en este capítulo, he ubicado algunos elementos que indican modificaciones en las representaciones y los contenidos discursivos de los entrevistados como efecto de la implementación del paradigma económico neoliberal, el de economía mixta y sus efectos en la movilidad de las personas.

Las trayectorias de movilidad geográfica y socioeconómica de los migrantes son descritas y corroboradas por los entrevistados. Brevemente, estas se originan en el campo y parten de la agricultura, ganadería, transporte y culminan en el comercio formal e informal en el espacio urbano.

Mejillones, que perteneció a Bolivia antes de la Guerra del Pacífico de 1879 y en actual disputa ante la Corte Internacional de Justicia CIJ.

⁷² Estos derechos fueron suprimidos. Como dice Aguilar (1988): “Se han olvidado los principios del derecho social y ha asimilado claramente el neoliberalismo colonial [...] interno”.

Como consecuencia, debido en parte a los cambios de modelo económico, las percepciones y las representaciones sobre los residentes migrantes se modifican ya que estos son capaces de adecuarse a los cambios de sistema mediante la diversificación y acumulación de capital económico, político y simbólico. La libre importación de bienes y servicios junto a la libre contratación y despido de trabajadores que rigió por casi dos décadas, ha sido aprovechada creativamente por los migrantes rurales para posicionarse en algunos ámbitos formales e informales en la ciudad.

Una de las consecuencias del modelo neoliberal es el proceso de desindustrialización de la periferia no competitiva. En las entrevistas se menciona el cierre de industrias y la falta de empleo como causas del estancamiento y falta de oportunidades para la clase media ciudadana que tiene que migrar a otras ciudades o al exterior del país.

La representación del migrante rural de bajos recursos socioeconómicos y que viene a la ciudad solo a prestar servicios, se ha trastocado. En los entrevistados existe la percepción de que hay más negociantes emprendedores entre los residentes migrantes que entre los residentes no migrantes, que los residentes migrantes satisfacen necesidades y demandas no solo a nivel local sino también responden a algunas necesidades del mercado global.

Del mismo modo, a nivel político la profesionalización de un sector de los migrantes ha dado origen a una intelectualidad aimara que se evidencia en la presencia inédita de una minoría aimara en diferentes ámbitos gubernamentales. Igualmente, en el ámbito cultural la “Entrada del Gran Poder” se ha convertido en el evento simbólico de referencia que mide el poder económico de la “nueva elite” aimara. No obstante, estas acumulaciones son percibidas por los residentes no migrantes como ilegítimas ya que se las asocia con actividades ilegales como el

“contrabando”, la evasión fiscal y por estar localizadas en actividades y espacios denominados informales. Esta deslegitimización que ahora va a contracorriente del libre mercado y la libre importación de bienes y servicios y que impero durante casi dos décadas. Paradójicamente, ahora nutre desde la perspectiva socioeconómica el discurso del colonialismo interno (Rivera Cusicanqui 2010a)

A pesar de que un sector minoritario de residentes migrantes al interior de la mayoría indígena del departamento de La Paz ha logrado posicionarse y empoderarse en el espacio urbano bajo la políticas del modelo neoliberal impuestas desde dentro y fuera del país. Esto parece no ser suficiente como para desplazar el discurso de degeneración⁷³ arguediano y más bien ahora el discurso de deslegitimación ético-económico parece pretender suplir y agravar el anterior.

⁷³ El tropo de la degeneración o enfermedad nacional que impide a Bolivia ser una nación moderna para Alcides Arguedas (1975) se basa en la heterogeneidad étnica y geográfica del país. El indio encarna los valores morales, estéticos e higiénicos negativos. (Paz Soldán 2003, 73-94)

V. CONCLUSIONES

Considerando que, en el contexto contemporáneo de la sociedad paceña en particular la movilidad, la lengua y el discurso ya no pueden ser analizados en compartimentos estancos sino de forma relacional y continua, esta investigación propone comprender los cambios en los procesos lingüísticos y los contenidos discursivos como consecuencia de la migración campo-ciudad.

En esta investigación hemos analizado la experiencia subjetiva de residentes migrantes y no migrantes en el espacio urbano paceño. Por medio de las entrevistas hemos tenido acceso a la propia versión de los agentes. Los testimonios obtenidos pueden ser examinados en forma separada o complementaria, ya que todos se relacionan entre sí. Estos hacen referencia a los cambios materiales del espacio urbano, a los ámbitos de uso de la lengua y a los desplazamientos lingüísticos y socioeconómicos.

En el capítulo 3 referente a los cambios en el espacio urbano y lingüístico de la ciudad, hemos podido constatar convergencias y divergencias sobre la presencia y actividad de los residentes migrantes en la ciudad en las últimas décadas. Un factor sobre el que divergen los testimonios es el crecimiento del sector inmobiliario, el cual sirve como estigma y distinción de la capacidad económica a los residentes migrantes. El segundo factor es la noción de progreso asociado a la presencia indígena en la ciudad, el cual es subjetivado por los entrevistados como algo provechoso o inútil a la vez. Un tercer factor de divergencia en los relatos es la percepción sobre el actual gobierno de Evo Morales Aima. Primer presidente indígena de la historia de Bolivia valorado positiva y negativamente. Entre los elementos convergentes en los testimonios, advertimos el sobrecrecimiento horizontal y vertical de la ciudad que ocasiona

encuentros socioeconómicos, lingüísticos y culturales. Por medio de una lectura crítica de las entrevistas, constatamos que en buena parte de estos elementos subyacen discursos de segregación y de integración que se manifiestan de manera sutil y encubierta. Esto nos demuestra que el espacio urbano no es solamente una aglomeración de infraestructura y de actores, sino que los actores tienen la capacidad de construir, por medio de los discursos, disposiciones o estructuras estructurantes (Bourdieu 1986), en la conciencia de residentes migrantes y no migrantes. Algunos entrevistados coinciden en señalar que la ciudad y el gobierno se han “llenado” de migrantes o indígenas. Asimismo, estos residentes migrantes son representados como elemento de “progreso” o de “horror”. Estas identificaciones y representaciones discursivas para el caso de la ciudad de *Chuquiago Marca* o La Paz nutren el discurso del colonialismo interno.

Por otra parte, hemos buscado saber y entender mejor en qué ámbitos se usa la lengua aimara e indirectamente la castellana en la ciudad. Recordemos que en Bolivia la población indígena es mayoritaria y en el departamento y ciudad de La Paz los aimaras superan a los no aimaras. En los testimonios encontramos paradójicamente que, a pesar del incremento en la migración campo-ciudad, el uso del aimara en la ciudad está constreñido mayormente a espacios intrafamiliares e informales. En menor medida se localiza su uso en ámbitos fronterizos y en los medios de comunicación. Esto a nuestro entender se debe a que sigue vigente el rechazo hacia el aimara, que es percibido como elemento ajeno que perturba el uso legítimo y de prestigio del castellano, porque en la ciudad todos “hablan pues españoles” o que “de hecho no se necesita” porque “nuestra gente” repudia ese idioma, ya que solo conversan “entre ellos”. Así pues, en las entrevistas encontramos continuidades en los procesos relacionales entre

residentes migrantes y no migrantes que no reflejan puntos medios que permitan avizorar, en un futuro cercano, la práctica de un bilingüismo sin diglosia en el espacio urbano paceño.

En el capítulo 4 hemos estudiado los desplazamientos lingüísticos y socioeconómicos por medio de las transmisiones generacionales de la lengua en el espacio urbano. Hallamos que, a pesar de la adopción e implementación de políticas lingüísticas y educativas a favor de las lenguas nativas desde 1994, los residentes migrantes transfieren precariamente el aimara a sus hijos y nietos, estableciendo un nuevo hábitus lingüístico negativo para el aimara. Los testimonios muestran contradicciones y ambigüedades en el proceso de transmisión, pues los residentes migrantes se contradicen cuando sostienen en principio que sus hijos “no hablan” aimara o que “tienen que aprender” y que en fin de cuentas “hablan no más también”.

En los testimonios hemos hallado elementos implícitos que nos ayudan a entender qué factores entran en relación para que los residentes migrantes y no migrantes tomen esta decisión lingüística. Como hecho consumado, los testimonios señalan que esto se debe a la escuela, al estudio, a que era mal visto o de “otro” estatus social. Por un lado, se destaca su valor como símbolo de cambio cultural, pero por el otro, se lo asocia con el retraso, la auto-vergüenza y la disminución de las oportunidades de éxito en la vida. La trayectoria histórica del castellano ha coadyuvado a estructurar relaciones de superioridad e inferioridad en la sociedad paceña en relación al uso del aimara en el espacio urbano.

Asimismo en este capítulo hemos examinado cómo los desplazamientos socioeconómicos modifican las representaciones de los residentes migrantes y no migrantes. Descubrimos que se produce un reposicionamiento de la representación de los residentes migrantes derivado ya no solo de factores de degeneración arguediana sino también de factores socioeconómicos

obtenidos durante el periodo neoliberal. Un sector de los residentes migrantes es identificado por los residentes no migrantes como exitosos negociantes, otro sector como intelectuales y políticos a la cabeza del estado. Sin embargo, este reconocimiento no está exento de prejuicios éticos y económicos. Por medio del análisis crítico del discurso hemos hallado que algunos residentes no migrantes practican un discurso normativo de censura que quita legitimidad al éxito socioeconómico alcanzado por un sector minoritario de los residentes migrantes y que es generalizado a todo el sector.

Como se ha dicho en los testimonios, los residentes migrantes “estaban bien discriminados” o representan una “cultura atrasada” y han “llenado” de contrabando ciertos espacios alimentando el consumismo interno y no la producción con empleo. A pesar de esta estrategia de desvalorización, los residentes migrantes no practican un discurso de reciprocidad negativa sobre la representación de los residentes no migrantes, no se los califica de discriminadores, de falta de iniciativa o poco emprendedores. Son los propios residentes no migrantes quienes deploran la situación económica actual debido en parte a la implementación del modelo neoliberal, al cierre de empresas estatales y a la pérdida de privilegios; y, en cierto grado, asocian consciente o inconscientemente y de manera expiatiiva su mala situación económica a la presencia indígena en la ciudad y al gobierno de Evo Morales.

En este sentido, las entrevistas nos han permitido rastrear los cambios en las prácticas discursivas en las últimas décadas tanto de residentes migrantes como no migrantes fijados en los objetivos de esta investigación:

- (a) La movilidad campo-ciudad está transformando las prácticas discursivas a nivel social que, como sostiene Foucault, no son solo modos de fabricación de discurso. En efecto,

en el caso de Bolivia, estas prácticas están modificando la composición de las instituciones gubernamentales y transformando el espacio urbano en un ámbito de reivindicación social y de celebración colectiva. Por otra parte, el aimara es relegado a espacios intrafamiliares e informales, se ha debilitado la transmisión del aimara a las nuevas generaciones, empero, la movilidad campo-ciudad ha empoderado económica, social y culturalmente a un sector minoritario de los residentes migrantes.

- (b) En el desplazamiento de los contenidos discursivos hemos hallado que persiste una matriz de degeneración arguediana reconvertida ahora en deslegitimadora del empoderamiento socioeconómico de los residentes migrantes que nutre el discurso del colonialismo interno.

En definitiva, aunque la movilidad campo-ciudad se ha incrementado en las últimas décadas, a pesar de que las lenguas nativas han sido reconocidas oficialmente por el Estado y que se han implementado políticas de planificación lingüística y educativa en lenguas indígenas en Bolivia, en el contexto contemporáneo de la ciudad de La Paz estos elementos no son suficientes como para cambiar la tendencia hacia la baja en el uso y el corte en la transmisión del aimara en la ciudad, así como tampoco para cambiar las representaciones negativas que se construyen de los migrantes rurales en el espacio urbano, reorganizando y construyendo así nuevas continuidades hegemónicas en los contenidos discursivos y en las prácticas discursivas cotidianas.

VI. BIBLIOGRAFÍA

- Aceves Lozano, Jorge E. 1996. *Historia oral e historias de vida: teoría métodos y técnicas: una bibliografía comentada*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Aguilar, Aníbal P. 1988. *Neoliberalismo versus derecho social*. La Paz: UMSA.
- Albo, Xavier. 2015. Cargos públicos y lengua indígena. *La Razón*, 30 de agosto, sección Opinión.
- Albó, Xavier y Matías Preiswerk. 1986. *Los Señores del Gran Poder*. La Paz: Centro de Teología Popular.
- Albó, Xavier, Tomás Greaves y Godofredo Sandóval. 1981. *Chukiyawu. La cara aymara de La Paz*. La Paz: CIPCA.
- Albó, Xavier. 1980. *Lengua y sociedad en Bolivia*. La Paz: Instituto Nacional de Estadística. La Paz: CIPCA.
- Albó, Xavier. 1974. El futuro de los idiomas oprimidos en los Andes. En *Cuadernos de investigación N° 2*. La Paz: CIPCA.
- Alcides, Arguedas. 1975. *Pueblo enfermo*. La Paz: Gisbert.
- Alonzo, Luis E. 2004. Pierre Bourdieu, el lenguaje y la comunicación: del análisis de los mercados lingüísticos a la denuncia de la degradación mediática. En *Pierre Bourdieu: las herramientas del sociólogo*. Alonso Martín Criado y Moreno Pestaña. Ed. Madrid: Fundamentos.
- Anderson, Benedict. 1993. *Comunidades Imaginadas. Reflexión sobre el origen y difusión del nacionalismo*. México. Fondo de Cultura Económica.

- Apaza, Ignacio. 2010. *Estudios de Lingüística y Sociolingüística Andina*. La Paz: Catacora, UMSA, IDH.
- Appel, René y Pieter Muysken. 1996. *Bilingüismo y contacto de lenguas*. Barcelona: Ariel.
- Arnold, Y. Denise y Juan de Dios Yapita. 2000. *El rincón de las cabezas*. Luchas textuales, educación y tierras en los Andes. La Paz: Ediciones UMSA-ILCA.
- Arnold, Y. Denise, Domingo Jiménez A y Juan de Dios Yapita. 1992. *Hacia un orden andino de las cosas*. La Paz: Hisbol.
- Augé, Marc. 2009. *Pour une anthropologie de la mobilité*. Paris: Payot.
- Augé, Marc. 1996. *Los "no lugares", espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona Gedisa.
- Baby-Collin, Virginie. 2005. Des marges dans la ville: mobilités citadines et métissage de l'urbanité. En *Liens et lieux de la mobilité. Ces autres territoires*. Ed. Guénola Capron, Geneviève Cortès y Hélène Guétat-Bernard, 145-165. Paris: Belin.
- Barragán, Rossana. 2009. Organización del trabajo y representaciones de clase y etnicidad en el comercio callejero de la ciudad de La Paz. En *Estudios urbanos en la encrucijada de la interdisciplinariedad*. Coord. Fernanda Wanderley, 207-242. La Paz: CIDES-UMSA.
- Barragán, Rossana. Coord. 2007. *Guía para la formulación y ejecución de proyectos de investigación*. La Paz: FUNDACION PIEB.
- Barrenechea, Ramiro. 2002. *Derecho agrario: hacia un derecho del sistema terrestre*. La Paz: Latinpel Editores.
- Bertonio, Ludovico. 1603. *Arte y grammatica muy copiosa de la lengua aymara*. Roma: Zannetti.

- Bloch, Ernst. 1971. Efectos políticos del desarrollo desigual. En *El concepto de ideología*, comp. Kurt Lenk. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bourdieu, Pierre y Loïc Wacquant. 2014. *Invitation à la sociologie réflexive*. Paris: Seuil.
- Bourdieu, Pierre. 1986. La force du droit. Éléments pour une sociologie du champ juridique. En *Actes de la recherche en sciences sociales*. N. 64. 3-19.
- Bourdieu, Pierre. 1982. *Ce que parler veut dire*. Paris: Fayard.
- Calancha, Antonio de la. 1638. *Las milagrosas fundaciones de dos célebres Santuarios de N.S. de Copacabana y el Prado*. Barcelona.
- Calderón de la Barca, Pedro. 1992. *La aurora de Copacabana*. Edición presentada y anotada por Saturnino Gallego. La Paz: Ediciones Bruño.
- Calvet, Louis-Jean. 2004. *Essais de linguistique: la langue est-elle une invention des linguistes?* Ed. Plon.
- Calvet, Louis-Jean. 1999. *Pour une écologie des langues du monde*. Paris: Plon.
- Capron, Guénola, Geneviève Cortes et Helene Guétat-Bernard (eds.) 2005. *Liens et lieux de la mobilité. Ces autres territoires*. Paris: Éditions Belin.
- Casanovas, Roberto. 1985. Los trabajadores por cuenta propia en el mercado de trabajo: el caso de la ciudad de La Paz. En *El sector informal urbano en los países andinos*. Ed. Santiago Escobar. Quito: ILDIS-CEPESIU.
- Cerrón-Palomino, Rodolfo. 1995. *Quechuamara. Estructuras paralelas de las lenguas quechua y aimara*. La Paz: CIPCA.
- Chomsky, Noam. 1975. *The logical structure of linguistic theory*. New York: Plenum.
- Chouliaraki, Lilie y Norman Fairclough. 1999. *Discourse in Late Modernity. Rethinking Critical Discourse Analysis*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

- Cieza de León, Pedro de. 1922. *Crónica del Perú*. Madrid: Espasa Calpe.
- Coello Vila, Carlos. 2007. *Lenguas en contacto en el área andina*. En *Boletín de Filología*, 37-49. Tomo XLII.
- Condarco Morales, Ramiro y John Murra. 1987. *La teoría de la complementariedad vertical eco-simbiótica*. La Paz: Hisbol.
- Condarco Morales, Ramiro. 1970-71. *El escenario andino y el hombre*. La Paz: s/e.
- Cortes, Geneviève. 2004a. *Partir para quedarse. Supervivencia y cambio en las sociedades campesinas andinas de Bolivia*. La Paz: Plural/IRD.
- Cortes, Geneviève. 2004b. Una ruralidad de la ausencia. Dinámicas migratoria internacionales en los valles interandinos de Bolivia en un contexto de crisis. En *Migraciones transnacionales. Visiones de Norte y Sudamérica*, comp. Alfonso Hinojosa, La Paz: CEPLG-UMSS/Universidad de Toulouse/PIEB, Centro de Estudios Fronterizos/Plural.
- Cortes, Geneviève. 1998. La emigración, estrategia vital del campesinado. En *T'inkazos* N° 1, La Paz, PIEB.
- Coseriu, Eugenio. 1977. *El hombre y su lenguaje. Estudios de teoría y metodología lingüística*. Madrid: Gredos.
- Crystal, David. 2001. *La muerte de las lenguas*, Madrid, Cambridge University.
- Cuevas, Aleja. 2015. Docentes del CBA realizarán un paro por libros 'errados'. *La Razón*, 12 de febrero, sección Sociedad.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. 1980. *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*. Paris: Les Éditions de Minuit.

- Durán Chuquimia, Jaime. 2007. *Casa aunque en la punta del cerro: vivienda y desarrollo en la ciudad de El Alto*. La Paz: Fundación PIEB; UPEA; CEBIA; Centro de Promoción de la Mujer Gregoria Apaza; Red HABITAT; Wayna Tambo; CISTEM.
- Escobar, Alberto. 1972. *Lenguaje y discriminación social en América Latina*. Lima: Milla Batres.
- Escobar, Alberto, José Matos Mar y Giorgio Alberti. 1975. *Perú: ¿país bilingüe?* Instituto de Estudios Peruanos.
- Fairclough, Norman. 1989. *Language and Power*. London/New York: Longman.
- Fanon, Franz. 1988. *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fasold, Ralph. 1996. *La sociolingüística de la sociedad. Introducción a la sociolingüística*. Madrid: Visor.
- Ferguson, Charles. 1959. "Diglossia", En *Word* 12, 325-340.
- Fishman, Joshua. 1995. *Sociología del lenguaje*. Madrid: Cátedra Lingüística.
- Fishman, Joshua. 1967. "Bilingualism with and without diglossia: diglossia with and without bilingualism». *Journal of Social Issues* 23 (2): 29-38.
- Foucault, Michel. 2012. *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel. 1994. *Dits et Écrits II, 1970-1975*. Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel. 1973. *El orden del discurso*. México: Tusquets Editores.
- García Linera, Álvaro. 2009. *La potencia plebeya: acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. Comp. Pablo Stefanoni. Bogotá: Siglo del Hombre Editores y Clacso.
- García Linera, Álvaro, Raquel Gutiérrez, Raúl Prada y Luis Tapia. 2000. *El retorno de la Bolivia plebeya*. La Paz: Comuna.

- García Pabón, Leonardo. 2007. *La patria íntima: alegorías nacionales en la literatura y el cine de Bolivia*. La Paz: Plural Editores.
- Godenzzi, Juan Carlos. 2008. Trazas lingüísticas y discursivas de la ciudad: el caso de Lima. En L. Miranda, ed. *Actas del V Congreso de Investigaciones Lingüístico-Filológicas*, pp. 11-37. Lima: Universidad Ricardo Palma, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Academia Peruana de la Lengua y Cátedra UNESCO para la Lectura y Escritura en América Latina/Sede Perú.
- Godenzzi, Juan Carlos. 2007. "Lenguas andinas y representación del mundo". En *Lingüística* 19. 152-157.
- Godenzzi, Juan Carlos. 2005. *En las redes del lenguaje: cognición, discurso y sociedad en los Andes*. Lima: Centro de Investigación de la Universidad del Pacífico: Colegio de las Américas: Organización Interamericana Universitaria.
- Godenzzi, Juan Carlos. 1996. Transferencias lingüísticas entre el quechua y el español. En *Signo y Seña* 6.71-100.
- Gonzales Casanova, Pablo. 1969. *Sociología de la explotación*. México: Siglo XXI.
- Gramsci, Antonio. 2000. *Cuadernos de la cárcel, tomo 6*. México: Era-BUAP.
- Gramsci, Antonio. 1975. *Quaderni dal carcere*. Ed. Valentino Gerratana. Turín: Einaudi Editore.
- Guaygua, Germán. 2001. Las estrategias de la diferencia: Construcción de identidades urbanas en la festividad del Gran Poder. En *Cuadernos de investigación N.11*. Instituto de Investigaciones Sociológicas-UMSA.
- Guénola Capron, Geneviève Cortès y Hélène Guétat-Bernard. 2005. *Liens et lieux de la mobilité. Ces autres territoires* Paris: Belin.

- Gumperz, John. 1982. *Discourse Strategies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Guss, David M. 2006. The Gran Poder and the Reconquest of La Paz. En *Journal of Latin American Anthropology*. Vol. 11, No.2, pp. 294–328.
- Hardman, Martha. 1981. *The Aymara Language in its Social and Cultural Context*. Gainesville: University of Florida Press.
- Hardman, Martha, Juana Vásquez y Juan de Dios Yapita. 1975. *Aymar ar yatiqañataki. 1, Ayunar ar yatigaiiataki; 2, Teachers' Manual lo Accompany Aymar ar yatiqañataki; 3, Aymara Granunatical Sketch*. Washington, D.C.: ERIC.
- Haugen, Einar. 1966. *Language Conflict and Language Planning: the Case of Modern Norwegian*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Howard, Rosaleen. 2007. *Por los linderos de la lengua. Ideologías lingüísticas en los Andes*. Lima: IEP, IFEA, PUCP.
- Kaufmann, Vincent. 2006. Mobilité, latence de mobilité et modes de vie urbains. En Michel Bonnet, Patrice Aubertel et Éric Le Breton, ed. *La ville aux limites de la mobilité*, 223-233. Paris: Presses universitaires de France.
- Krzysztof, Sliwa. 1999. *Documentos de Miguel de Cervantes Saavedra*. Pamplona: Universidad de Navarra.
- Labov, William. 1966. *The Social Stratification of English in New York City*. Center for Applied Linguistics, Washington, DC.
- Laime, Teofilo. 2011. *Trilinguismo en regiones andinas de Bolivia*. La Paz: Plural Editores.
- López, Luis Enrique. 1988. *Lengua*. Santiago: UNESCO/OREALC.
- Llanos Layme, David. 2006. Migración campo-ciudad en los andes. En *Opiniones y análisis. Las migraciones en Bolivia*. La Paz: FUNDEMOS.

- Maldonado, María Teresa. 2006. "*Sé trabajar, me sé ganar*": *Autoconcepto y autoestima del niño y de la niña rural en dos escuelas rurales*. UMSS/PROEIB Andes/Plural Editores.
- Malmberg, Bertil. 1947-48. "L'Espagnol dans le nouveau monde. Problème de linguistique générale.". En *Studia Linguistica* 1.
- Mamani, Juan Carlos Morales. 2005. *Los Rostros del aymara en Chile: el caso de Parinacota*. La Paz: PINSEIB, PROEIB Andes, Plural Editores.
- Mazurek, Hubert. 2009. Lo urbano: la cristalización de lo social y de lo espacial en una mirada Multidisciplinaria. En *Estudios Urbanos en la encrucijada de la interdisciplinariedad*, coord. Fernanda Wanderley, 27-56. La Paz: CIDES-UMSA.
- Mazurek, Hubert. 2006. *Espacio y Territorio. Instrumentos metodológicos de investigación social*. La Paz: PIEB, IDR.
- Mendoza, José G. 2008. Bolivia. En *El español de América en contacto con otras lenguas*. Azucena Palacios, coord. Barcelona: Ariel.
- Mendoza, José G. 1992. *Gramática castellana con referencia a la variedad hablada en Bolivia*. La Paz. UMSA, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
- Mendoza, José G. 1991. *El castellano hablado en La Paz: sintaxis divergente*. La Paz: UMSA, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
- Merleau-Ponty, Maurice. 2002. *El mundo de la percepción. Siete conferencias*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1993. *Fenomenología de la Percepción*. Buenos Aires: Editorial Planeta Argentina, S.A.I.C.

- Mignolo, Walter. 2002. El potencial epistemológico de la historia oral: algunas contribuciones de Silvia Rivera Cusicanqui. En Daniel Mato, coord. *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Caracas: CLACSO.
- Montero, Baldwin. 2014. La Paz es una de las Siete Ciudades Maravilla del Mundo. *La Razón*, 7 de diciembre 2014, sección Ciudades.
- Patzi, Felix Paco. 2008. *Sistema comunal e identidades culturales contemporáneas. Estudio de los Santiago llallagüeños que viven en el campo y en la ciudad de La Paz*. La Paz: Vicuña.
- Paz Soldán, Edmundo. 2003. *Alcides Arguedas y la narrativa de la nación enferma*. La Paz: Plural Editores.
- Paz -Arauco, Verónica. Ed. 2011. *Los cambios detrás del cambio. Desigualdades y movilidad social en Bolivia*. La Paz: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo PNUD.
- Pereira Morató, René y Jaime Montaña García. 2012. Migración interna: una aproximación a sus factores asociados. En *Temas Sociales*. N° 32.
- Pereira Morató, René. 2009. Las ciudades bolivianas, ¿cómo entenderlas? Migración y Urbanización. En *Estudios Urbanos en la encrucijada de la interdisciplinariedad*, coord. Fernanda Wanderley, 95-117. La Paz: CIDES-UMSA.
- Pujadas, Joan. 1993. *Etnicidad: Identidad cultural de los pueblos*. Madrid: Eudema.
- Ramos Gavilán, Alonso. 1621. *Historia del Santuario de Nuestra Señora de Copacabana y sus milagros*. Primera edición, Lima. En la colección de Ignacio Prado Pastor.
- Ramos, Pablo. 1985. *El neoliberalismo en acción: análisis crítico de la nueva política económica*. La Paz: UMSA.
- Reinaga, Fausto. 1978. *El pensamiento amautico*. La Paz: PIB.

- Reinaga, Fausto. 1974. *América india y Occidente*. La Paz: PIB.
- Reinaga, Fausto. 1971. *Tesis india*. La Paz: PIB.
- Reinaga, Fausto. 1970. *La revolución India*. La Paz: PIB.
- Rendón, Laura y Yolanda Ferreira. 2013. Perfil motivacional y actitud hacia el aprendizaje de la lengua aymara. En *Ajayu*, II, 91-108.
- Rivera Cusicanqui, Silvia y Boaventura de Sousa Santos. 2015. Conversa del Mundo. En *Revueltas de indignación y otras conversas* (Proyecto ALICE), ed. José Luis Exeni Rodríguez. Bolivia: Stigma.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. 2011. *De chuequistas y overlockas: una discusión en torno a los talleres textiles*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. 2010a. *Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. 2010b. *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. La Paz: Piedra Rota Editorial.
- Romaine, Suzane. 1996. *El lenguaje en la sociedad*. Barcelona: Ariel.
- Ross, Ellen (sin fecha). *Manual aymara para los aymaristas*. La Paz: Sociedades Bíblicas.
- Ross, Ellen. 1953, 1963. *Rudimentos de gramática aymara*. La Paz: Misión Bautista Canadiense.
- Rotaexte, Kármele. 1990. *Sociolingüística*. Madrid: Editorial Síntesis.
- Sáenz, Jaime. 2012. *Imágenes paceñas: lugares y personajes de la ciudad*. La Paz: Plural Editores.
- Salman, Tom. 2007. Algunas diferencias entre estudios cualitativos y cuantitativos. En

- Guía para la formulación y ejecución de proyectos de investigación.* Rossana Barragán, coord. La Paz: FUNDACION PIEB.
- Sanjinés, Javier. 2007. The nation: An imagined community? En *Cultural Studies*, 21:2-3, 295-308.
- Saussure, Ferdinand de. 1984. *Cours de linguistique générale.* Paris: Payot.
- Sichra, Inge. 2013. Estado plurinacional - sociedad plurilingüe: ¿solamente una ecuación simbólica? En *Revista Páginas y Signos Vol. 9.* 70-118.
- Sichra, Inge. 2010. *Enseñanza de la lengua materna en América Latina: vuelta a los orígenes.* Conferencia magistral: Guatemala.
- Sichra, Inge. 2005. ¿Qué hacemos para las lenguas indígenas? ¿Qué podemos hacer? ¿Qué debemos hacer? Reflexiones sobre la práctica y teoría de planificación lingüística. En *Revista Qinasay N° 3* 161-181, Cochabamba: PROEIB Andes.
- Sichra, Inge. 2004. “Bilingüismo e interculturalidad en áreas urbanas”. Documento de la línea de investigación de la Maestría en EIB. Cochabamba, PROEIB Andes.
- Soruco, Jorge. 2015. Albó: Las ciudades son enemigas de las lenguas. *La Razón*, 18 de septiembre.
- Spedding P, Alison L. 2013. Metodologías cualitativas: Ingreso al trabajo de campo y recolección de datos. En *Pautas metodológicas para investigaciones cualitativas en ciencias sociales y humanas*, coord. Mario Yapu, 117-195. La Paz: Fundación PIEB.
- Suxo, Moisés Yapuchura. 2007. *La lucha por la sobrevivencia: el aimara en Lima.* La Paz: UMSS, PROEIB Andes, Plural Editores.

- Taylor, Steven y Robert Bogdan. 1996. *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Barcelona: Paidós.
- Taylor, Charles. 1993. *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. Fondo de Cultura económica. México.
- Teijeiro, José. 2007. *La rebelión permanente: Crisis de identidad y persistencia étnico-cultural aymara en Bolivia*. La Paz: Plural Editores.
- Torres Rubio, Diego de. 1616. *Arte de la lengua aymara*. Lima: Francisco del Canto.
- Torrez, Alfonso. 2000. Los pobladores populares urbanos: ¿Una identidad desubicada? *La reestructuración de las ciencias sociales*. En Santiago Castro-Gómez, ed. *América Latina*, Centro Editorial Javeriano, Bogotá, 2000.
- Urquiza H. Carlos F. 2006. *La Paz: ¿saco de aparapita o metrópoli andina?* La Paz: FES-ILDIS.
- Urquiza H. Carlos F. 2004. *Metrópolis andina*, La Paz: LABOR.
- Van Dijk, Teun A. 2005. *Estructuras y funciones del discurso: una introducción interdisciplinaria a la lingüística del texto y a los estudios del discurso*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Van Dijk, Teun A. 2003. *Ideología y discurso*. Barcelona: Editorial Ariel.
- Van Dijk, Teun A. 1999. *El análisis crítico del discurso*. Barcelona: Antropos.
- Vera, Miguel, Susana Gonzales y Juan Carlos Alejo. 2011. *Migración y educación: Causas, efectos y propuestas de cambio para la situación actual de migración escolar*. La Paz: Fundación PIEB.
- Wachtel, Nathan. 1973. *Sociedad e ideología. Ensayos de historia y antropología andinas*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

- Widmarck, Charlotta. 2003. *To Make Do in the City. Social Identities and Cultural Transformations among Aymara Speakers in La Paz*. Acta Universitatis Upsaliensis, Studies in cultural Anthropology
- Yapita, Juan de Dios. 2014. Aruskipt'asipxañanakasakipunirakispawa, una palabra aymara. *Página Siete*, 18 de marzo.
- Yapita, Juan de Dios. 1977. *Discriminación lingüística y conflicto social*. La Paz: Museo Nacional de Etnografía y Folklore.
- Yapu, Mario. 2011. *Políticas educativas, interculturalidad y discriminación. Estudios de caso: Potosí, La Paz y El Alto*. La Paz: Fundación PIEB.
- Yapu, Mario et al. 2008. *Jóvenes aymaras, sus movimientos, demandas y políticas públicas*. La Paz-Río de Janeiro: Universidad para la investigación estratégica en Bolivia, Instituto Brasileño de Análisis Social y Económico.
- Zavaleta, Diego. 2009. *Becoming Elite in the 'Cholo' World: Ethnic Economic Enclaves and Identity Maintenance in La Paz, Bolivia*. Documento preparado para el Informe sobre Desarrollo Humano. La Paz: PNUD.
- Zavaleta Mercado, René. 1986. *Lo nacional-popular en Bolivia*. México: Siglo XXI Ed.

VII. APÉNDICE

Guía de entrevista semiestructurada para residentes migrantes y no migrantes.

1. Datos Generales

Nombre y apellidos del participante:

Fecha de nacimiento:

Comunidad de origen:

Ocupación:

Nivel de escolaridad:

Domicilio actual:

Entrevistador:

Fecha:

2. Conocimiento de lenguas

¿Qué lenguas hablas?

¿Qué lengua aprendiste a hablar primero?

¿Con quienes, dónde, cuándo y por qué hablas?

¿Qué lenguas aprendiste después?

¿Con quienes, dónde, cuándo y por qué hablas?

3. Actitudes hacia la lengua aimara

¿Te gusta hablar aimara? ¿Por qué?

¿En qué lengua conversas con tu hijos?

¿Te gustaría que aprendan aimara?

¿En qué lengua hablas con los residentes?

¿En qué lengua hablas con los comunarios en La Paz?

¿Piensas que el aimara es mejor, igual o peor que el castellano? ¿Por qué?

¿Piensas que hablar aimara refuerza tu identidad? ¿Por qué?

4. Agentes sociolingüísticos que inciden sobre el aimara

¿Cómo ves el uso del aimara en La Paz?

¿Piensas que ahora se habla más aimara debido a la migración del campo a la ciudad?

¿Piensas que se está aumentando o disminuyendo el uso del aimara en La Paz?

¿Qué dificultades crees que enfrenta el aimara en La Paz?

¿Crees que el aimara puede desaparecer?

¿Enseñan los padres el aimara a sus hijos? ¿Por qué?

¿Los residentes migrantes en La Paz se hablan más en aimara o en castellano?

5. Transmisión y mantenimiento del aimara

¿Cómo se podría transmitir el aimara a las nuevas generaciones?

¿Qué caminos se deben tomar para fortalecer el aimara en la comunidad y en la ciudad?

¿Crees que es importante conservar el aimara?

¿Piensas que el aimara tiene futuro?

¿Participarías como voluntario para fortalecer el aimara?