

Confrontaciones lingüísticas y discursivas en los Andes*

Juan C. Godenzzi y Víctor Fernández (eds.)

TINKUY

BOLETÍN DE INVESTIGACIÓN Y DEBATE

Nº 9 – Otoño 2008

© 2008 Section d'Études hispaniques
Montréal, Université de Montréal

ISSN 1913-0473

* Los artículos de este volumen fueron presentados como ponencias en el panel:
“Confrontaciones lingüísticas y discursivas en los Andes”, en el marco del XXVII Congreso
Internacional de la *Latin American Studies Association* (LASA), realizado en Montreal, del 5 al 8
de Septiembre de 2007.

CONTENIDO

The Politics of Artistic Expression in the Andes Priscilla Archibald.....	7
El habla afroboliviana en el contexto de la “reafricanización” John M. Lipski.....	15
La nueva Lima: cambios y representaciones lingüísticas de la ciudad Víctor Fernández.....	33
Trazas lingüísticas y discursivas de la ciudad: el caso de Lima Juan C. Godenzzi.....	47
Discriminación, integración y el discurso del progreso en la Nueva Lima: Testimonios urbanos de cuatro jóvenes limeños Sara Smith.....	65
¿El castellano, el quechua o el inglés? El porqué de la actitud de los estudiantes peruanos hacia estos idiomas Anita Herzfeld.....	83

The Politics of Artistic Expression in the Andes

Priscilla Archibald
Roosevelt University

Literary critics concerned with cultural politics in the Andes -- and in the Americas in general -- have focused a great deal of attention on the conflict between orality and textuality that originated during the early days of the Spanish Conquest. The last ten to twenty years have witnessed particularly creative and thoughtful scholarship about the political ramification of textuality in the colonial and postcolonial context. In *Escribir en el aire*, for example, Antonio Cornejo Polar introduces the concept of a heterogeneous literature, where the producer, referent and consumer of a text belong to different interpretive communities. This was a critical breakthrough for cultural critics in general, but especially for those dealing with the *indigenista* legacy. In his alternative literary history, *La voz y su huella*, Martin Lienhard unsettles the oral-textual binary by focusing on the appropriation of writing by native populations who were historically marginalized by the text. These are two seminal works in a scholarly trend that, if it didn't exactly begin with the publication of two now classic texts by Angel Rama, certainly picked up speed and self-awareness. In *La ciudad letrada*, Rama discusses the pivotal role that textuality played in securing social privilege during the colonial, republican and nationalist periods in Latin America. Rama's propositions in this posthumously published book are all the more interesting since they follow on the heels of his equally groundbreaking text, *Transculturación narrativa en América Latina*, where by contrast, he stresses the ideological potential of transculturated literature¹. In recent years *La ciudad letrada* has not only come supercede *Transculturación narrativa* as a critical reference, but has been employed by critics to critique the earlier text, which arguably, has had an unparalleled influence in the field of Latin American cultural criticism. The disciplinary critique that is implicit to *La ciudad letrada* and the critical reflection that addresses literature as a political tool bring to mind Hegel's famous dictum that "the owl of Minerva spreads its wings only with the falling of the dusk," or in other words, wisdom about literature arrives as its hegemonic efficacy is coming to an end.

Given the ideological relationship of literature, as a practice and as a discipline, to nationalism, it is not coincidental that *La ciudad letrada* was published the same year -- 1983 -- as *Imagined Communities*, the book by Benedict Anderson which transformed thinking about nationalism just as a more transnational era was becoming visible. Transnationalism has arrived with its own set of cultural variables. As many would agree, the Latin American subject "is," in the words of John Beverley, "interpellated culturally today [...] not by literature but by the mass media"². Though literature never informed *all* Latin Americans in the way that it did most Europeans -- that is through the direct practice of reading and writing -- its role in republican and modern nationhood has still

¹ John Beverley, *Subalternity and Representation: Arguments in Cultural Theory* (Durham: Duke University Press, 1999) 48.

² John Beverley, *Against Literature* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993) 5.

been decisive. Probably because of its democratizing role in Western contexts, until recently -- the last ten to twenty years -- print culture and literature in particular have been almost universally attributed with political promise. Even José Carlos Mariátegui, usually so attentive to the ideological subtexts of cultural production, believed that an authentic indigenous literature would emerge once native populations fully participated in national society. He was less inclined to imagine that the full participation of indigenous populations in civic life might redefine what national cultural practices would be.

Given its immediate and obvious relationship to the market, the counter-hegemonic capacity of mass media on the other hand has never been taken for granted; indeed it has often been considered precarious at best. The relationship of culture to politics in the era of mass media involves new issues and new points of departure; to begin with one focuses more on the global market than on the nation-state. If we have dispensed with cultural modernism's rather sanctimonious condemnation of mass-media in general, we have also graduated from the unconditional excitement for popular culture that is sometimes characteristic of a more postmodern sensibility. Retaining cultural modernism's political critique while adopting postmodernity's cultural flexibility is a difficult if not contradictory task, but one which I will try to keep in mind in my consideration of two instances of visual culture which attempt to appropriate mass mediated technologies for countercultural purposes. The following examination of the work of the Peruvian film-maker, Cesar Galindo, and the thriving indigenous video movement of Bolivia, will address the new cultural equations that have emerged in a social context long defined by the oral-textual divide.

I discovered the work of Cesar Galindo while viewing indigenous video at the National Museum of the American Indian in New York City. His work had been included in the indigenous film festivals hosted by the museum over the past decade. Two of his works produced in 1992 struck me as companion pieces commemorating the 500th anniversary of the encounter of Europe and the Americas in contrasting ways. In the short film "Five Minutes for the Souls of America," a group of three musicians and a singer play at the edge of an Andean cemetery. Over their music one hears the slow and ominous approach of a horse which, when it comes into view, is mounted by a figure that is simultaneously funny and terrifying; he carries the staff and has the bearing of a Spanish conquistador yet is dressed in the regalia of a North American football player -- a symbol of the Spanish and North American aggression which have played such a decisive role in Andean history. As the horseman circles around an enormous crucifix in the middle of the cemetery, the sadness of the traditional huayno in the background completes the picture.

The companion film to this somber commemoration is also short, five minutes long, but in its own way celebratory. Called "Cholo soy," the film is set to the well-known Peruvian song "Cholo soy y no me compadezcas" by Luis Abanto Galindo, and is nothing less than a cultural anthem. The images of the film move quickly, following the rhythm of the song which tells of the trials, tribulations and joys of the cholo. Depicting mestizo and indigenous figures who are urban, rural, young, old, happy, sad, struggling, working, and sometimes jubilant, the multiplicity of choledad is stressed. Images of

upbeat children recur throughout the film, and in this way, in addition to affirming popular identities, it anticipates a promising future for the losers of the original encounter between Spain and America. At one point, however, Galindo adds a scenario which tempers the film's optimism. The angle of the picture changes, we see a wealthy woman watching the film "Cholo soy" on a screen in her living room, which, with one click of the remote she turns off. The silence that replaces the music is startling, the effervescent movement of images is stilled, and we watch the woman light a cigarette and get into her car, seemingly indifferent to the lives that she had just witnessed on the screen. Minutes later, the main part of the film resumes.

The scene allows for many interpretations. It dramatizes Antonio Cornejo Polar's idea of a heterogeneous art form, since the viewer is only too aware that the woman belongs to a different interpretive community than do the cholos portrayed in the main part of the film. Yet, as the indigenous video movement makes clear, film and video are not only accessible to indigenous sectors but also produced by them. For better or worse indigenous populations are consumers of all types of visual culture, including western film. They may view versions of themselves on the screen that displease them, but nevertheless they are consumers -- in fact watching representations of themselves which they have no control over has been an important motivation for the development of the indigenous video movement. Also, how did "Cholo soy" reach the hands of this woman? Is she a dispassionate academic who can decide to walk away from the subjects she studies whose choices on the other hand are far more limited? Has this short film joined the cultural mainstream because it is so entertaining, which implies that a standardized idea of what qualifies as entertainment today reaches across cultural, ethnic and class lines? So, if a heterogeneous art form, the variables involved in the positioning and relationship of different interpretive communities in film are less stable, more complex and more dynamic than they are in the case of textual production. In the case of film and video, interpretive communities intersect, clash, blend and communicate in a multiplicity of new ways.

Another interpretation of the scene with the wealthy and seemingly indifferent woman speaks to the power of the commercial audio-visual industry, and by extension, the power of the hegemonic classes who control it. It highlights the very precarious conditions that govern a film-maker's opportunity for social critique. As in the case of "Cholo soy," however moving and important a film may be, whether it is turned on or off, made available or not lies in the hands of a network of forces that far exceed the film-maker's control. Obviously, if no one watches a film, for whatever reasons, it can't have much of an impact. I was made sadly aware of this last fall when I was unable to show my class a film by the important Bolivian director Jorge Sanjinés, since, with the exception of one non-circulating copy at Duke University, a nation-wide search for any of his works brought up nothing. In "Cholo soy", the shock that comes from the abruptness of the silence that replaces the soundtrack and the abruptness of the changed perspective in the scene with the wealthy woman drives home the extent to which forces external to the film itself determine its fate.

“Cholo Soy” stimulates speculation about the nature of culture in the age of mass media. Responding to what Walter Benjamin describes as the distracted character of sensibility in the age of film, Galindo knows how to entertain and how to shock. Whether the woman will return to watch the rest of the film may well depend on whether or not she has been sufficiently entertained, whether “Cholo soy” can successfully compete with the information, images and activity that are about to distract her attention. Galindo points to the political value of entertainment -- unthinkable of course for cultural modernists. Yet the film also raises the question as to whether privileging entertainment value implies a viewing experience that has been emptied of political content. What happens when difference is standardized by its transformation into spectacle; or in other words what happens when everything becomes culture, and a culture that launders experience of its conflictual edge? It is said that within a transnational order, heterogeneity is managed not homogenized. Yet if spectacle neutralizes all but the surface of difference, homogenization has very effectively if surreptitiously taken place. In part because of his artistic virtuosity, Galindo leaves us hopeful, but he never fully answers whether politically meaningful jouissance is possible in the age of mass media.

Frederic Jameson elaborates on what is involved in the cultural dilemma raised by Galindo's film when he remarks that “the becoming cultural of the economic and the becoming economic of the cultural has often been identified as one of the features that characterizes what is now widely known as postmodernity”³. The insidious way that the economic -- and the cultural -- insinuate themselves everywhere today marks the erosion of the public sphere, coincides with the demise of the welfare state and makes it increasingly difficult to simply identify something that is discretely political. Arresting this situation with culture, when it is precisely culture that one cannot escape, may not seem like the most likely of propositions, but this is precisely what the indigenous video makers of Bolivia have in mind. In the words of Ivan Sanjines, the non-indigenous son of director Jorge Sanjines and one of the pivotal figures in the Bolivian indigenous video movement, their goal ultimately is “to change the logic of the market somehow”⁴. If the sheer momentum of market-driven activity makes this goal sound ambitious to the point of outlandish, one should keep in mind the political and economic developments that have taken place in Bolivia in recent years. Bolivia is one of the centers, along with Mexico and Brazil, for indigenous video production.

The indigenous video movement is not, of course, solely responsible for the unprecedented political situation in Bolivia, but the fundamental reciprocity between political and cultural developments in recent years has been an integral part of this situation. The increasingly intense indigenous activism that began in Bolivia in the 1980s had by the 1990s given “the category of ‘indigeness,’ in the words of anthropologist Jeff Himpele, “new political prominence and value in [the] modern public sphere [...]”⁵. In particular, Himpele goes on to say, the selection of an Aymara vice president in

³ Frederic Jameson, “Notes on Globalization as a Philosophical Issue”, *The Cultures of Globalization* Eds. Frederic Jameson and Masao Miyoshi (Durham: Duke University Press, 1998) 60.

⁴ Jeff Himpele, “Gaining Ground: Indigenous Video in Bolivia, Mexico and Beyond” *American Anthropologist*, Vol. 106 Issue 2 (2004) 359.

⁵ *ibid* 356.

Bolivia in 1993, “conspicuously heralded the political value of indigenouslyness”⁶. The history that has since unfolded is well-known and belies any notion that indigenous causes can be reduced to a matter of culturalist identity politics. The massive protests in Bolivia against the privatization of gas and water count among the strongest and most effective moments in the anti-globalization movement; indigenous populations were the primary protagonists in these events. The historic election of Evo Morales as president in 2006 who strongly identifies with his indigenous origin and is steadfast in his resistance to western economic and cultural hegemony, makes the bold political logic that accompanies the category of “indigenouslyness” unequivocally clear.

The growth of the indigenous video movement in Bolivia has coincided with this increased indigenous political capital. CEFREC (the Cinematography Education and Production Center), a center that trains indigenous film-makers and facilitates film-making, was founded in 1989 and, among other groups, collaborates with the more recently founded CAIB (The Bolivian Indigenous Peoples' Audiovisual Council) which in turn have the support of several prominent indigenous political organizations⁷. They are also part of international networks that bring together members of different indigenous video movements throughout the Americas. These audiovisual organizations in many respects are fulfilling the ambitions of the Bolivian director Jorge Sanjines. Sanjines believed that film possessed a political potential that distinguished it from other art forms that could not exceed bourgeois limitations. He believed in a “Cinema with the People”, which is the title of a book he wrote about the theory and practice of “revolutionary” cinema in 1979. Sanjines' description of what a “revolutionary” cinema would be is uncannily similar to the film process which Bolivian indigenous video makers today refer to as “integral”⁸. “Integral” film-making attempts to change “the logic of the market”⁹ in a variety of ways, but especially by changing practices of culture that are an essential aspect of the market.

Indigenous video in Bolivia, which consists of documentaries and short and long feature films that “repatriate” images and messages devalued by commercial mass media, that educate, entertain, mobilize and conserve cultural traditions and that privilege knowledge made invisible by conventional channels, is, according to those active in the movement, a process *not* a product¹⁰. What is stressed is the collaborative work between cameramen, writers, editors, “directors”, and actors who complete a script that is generally more suggestion than explicit narrative. Directors do not take responsibility for the film, referring to themselves instead as “communicators”. Distribution and circulation are considered as important to the process as production. Viewers are collaborators just as are those who are involved in making the film. “Integral” then means collective in an essential way. There is something fully transparent about this understanding -- or practice -- of culture as pure process, where the idea of director and product are reifications. Trained as many of us are in the cult of artistic genius and the tradition of the

⁶ *ibid* 356.

⁷ *ibid* 357.

⁸ *ibid* 362.

⁹ *ibid* 359.

¹⁰ *ibid* 362.

masterpiece, it is difficult for the western mind to grasp cultural activity that has no author or product. In fact it initially strikes more as manifesto than reality.

If common-sense tells us that not only is the introduction of new technologies *never* innocent, but nor are indigenous video-makers ever *purely* neutral communicators, the notion of an “integral” cinema should nevertheless be taken seriously. Whatever end of the video-making process one is on -- training, producing, acting, distributing, viewing -- one is actively involved in producing the category of “indigenusness” -- a category that is as much a matter of active collaboration as identification. To confirm the power of these collaboratively-produced cultural identities to counter, in Sanjines’ words, the “logic of the market,” or to counter the way that the main-stream media devalues indigenous peoples and alienates them from their right to self-definition, one should look to the increased political capital that “indigenusness” possesses in Bolivia today. Again, the relationship is a reciprocal one, indigenous video both produces this political capital and is itself produced by it.

Indigenous video-making reminds us of the elasticity involved in what it means to be “Indian”. If for José María Arguedas, “indígena” in the 1950s meant a subject inescapably tied to subalternity, obviously, “indígena” means something very different in Bolivia today. This leads to a final question about what is included in the umbrella term, indigenous video. Cesar Galindo, for example, is included in indigenous film festivals, and in the files of the NMAI, he is classified as an indigenous film-maker. Additionally, his work has been sponsored by CEFREC and CAIB. But does his work fit into the idea of “integral” film-making, the collaborative process from training to viewing which seems to be the one steadfast criteria for what indigenous video is all about. Along with architecture and urban planning, Galindo was educated in film-making at the Université de Paris and lives most of the year in Sweden -- something which probably influenced his concern for heterogeneous interpretive communities in “Cholo soy”. Stylistically, his work is quite different from most indigenous video, which tends to be traditional. Galindo’s films on the other hand are experimental. One, “The King of Dansak,” is an avant-garde piece that takes place under a freeway overpass in Sweden. The Andes never enter the picture. To end with a question apropos of the age of globalization; one wonders how ample the term indigenous video is or should be; can it include works made by a self-identified quechua mestizo film-maker trained in Paris and living in Sweden, how many and what types of interpretive communities can intersect in the film-making process and can “integral” be international?

Works Cited

- BEVERLEY, John. 1993. *Against Literature*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- BEVERLEY, John. 1999. *Subalternity and Representation: Arguments in Cultural Theory*. Durham: Duke University Press.
- HIMPELE, Jeff. 2004. "Gaining Ground: Indigenous Video in Bolivia, Mexico and Beyond", *American Anthropologist* 106 / 2.
- JAMESON, Frederic. 1998. "Notes on Globalization as a Philosophical Issue", *The Cultures of Globalization*. Eds. Frederic Jameson and Masao Miyoshi. Durham: Duke University Press.

El habla afroboliviana en el contexto de la “reafricanización”

John M. Lipski

Pennsylvania State University

1. Introducción

La reconstrucción de las contribuciones lingüísticas afrohispanicas al español de América es una de las tareas más importantes dentro de la dialectología. Hasta ahora los principales planteamientos sobre las posibles huellas lingüísticas afrohispanicas se han basado bien en documentos literarios de siglos pasados—en su mayoría parodias e imitaciones hechas por autores blancos—bien en las comunidades negras de las naciones hispanoamericanas, donde no quedan más que los últimos suspiros de lo que puede haber sido un antiguo dialecto “afro”. Por lo tanto la búsqueda de remanentes auténticos del lenguaje empleado entre comunidades afrohispanicas en tiempos coloniales se ve obstaculizada por la escasez de muestras vivas de lenguaje reestructurado. Como es bien sabido, el africano que adquiría el español de adulto raras veces alcanzaba un dominio completo, sino que hablaba con las características de una segunda lengua: lapsos de concordancia, un léxico limitado, modificaciones fonéticas de acuerdo a las lenguas de base y una morfosintaxis simplificada. El africano que hablaba el español con dificultad se conocía como *bozal* y se ha producido un nutrido debate en torno a la posible consistencia del habla *bozal* a través del tiempo y el espacio y la posibilidad de que el español pidginizado de los *bozales* se haya convertido en lengua criolla como el palenquero del Palenque de San Basilio, Colombia y el papiamento de Curazao y Aruba.

Dejando al lado las imitaciones literarias—que pueden ser válidas como documentos sociolingüísticos pero no reflejan el lenguaje real—para obtener muestras confiables del habla *bozal* de antaño, es urgente estudiar las comunidades de habla afrohispanicas todavía existentes en Hispanoamérica, en busca de remanentes del lenguaje *bozal*. En la mayoría de las comunidades de habla afrohispanicas, los únicos rasgos que apuntan hacia una etapa abozalada son lapsos de concordancia muy ocasionales y uno que otro cambio fonético típico de los encuentros entre lenguas africanas y lenguas iberorromances, pero que también podrían atribuirse a los efectos de la marginalidad sociolingüística o al contacto con lenguas autóctonas. El presente trabajo describe una comunidad de habla afrohispanica hasta ahora desconocida, donde sobrevive lo que puede ser la única variedad intacta del español pos-*bozal* reestructurado. Se trata a la vez de la comunidad afrohispanoamericana más antigua, en los Yungas de Bolivia.

2. Perfil de las comunidades afrobolivianas contemporáneas

Esta comunidad proviene de los esclavos africanos llevados a la zona minera de Potosí en los siglos XVI-XVII así como de los esclavos que en siglo XVIII trabajaban en las haciendas cerca de Cochabamba (Brockington 2006, Crespo 1977, Pizarroso Cuenca 1977, Portugal Ortiz 1977). En la actualidad la mayoría de los afrobolivianos vive en los

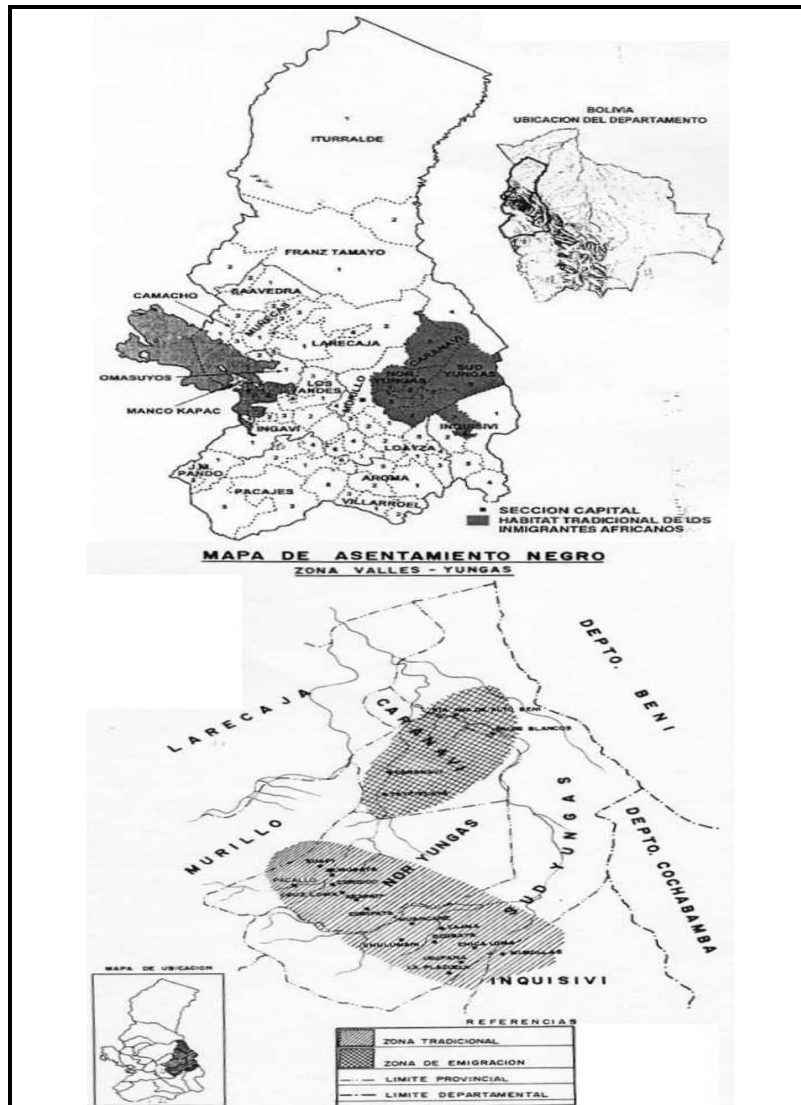
Yungas del departamento de La Paz, una serie de profundos valles tropicales al noreste de la capital boliviana (Llanos Moscoso y Soruco Arroyo 2004; Leons 1984a, 1984b, 1984c; Meneses 1945, 1948a, 1948b; Newman 1966). Debido a su geografía quebrada, la falta de carreteras adecuadas y las distancias que hay que recorrer para llegar a las principales ciudades del departamento, los afrobolivianos de los Yungas han quedado marginados y olvidados desde su primera migración de las minas a las tierras bajas, probablemente hacia finales del siglo XVIII. Angola Maconde (2000, 2002, 2003), el investigador afroboliviano que ha realizado los estudios más profundos sobre esta población estima en unos 18.000 los afrodescendientes que viven actualmente en Bolivia, la mayor parte en las provincias de Nor Yungas y Sud Yungas en el departamento de La Paz, y en las provincias vecinas.

Aun en tiempos coloniales los afrobolivianos en los Yungas trabajaban en las grandes haciendas cocaleras y cafetaleras de esta ubérrima región agrícola. Después de la abolición oficial de la esclavitud, en la segunda mitad del siglo XIX, los negros seguían viviendo como esclavos virtuales bajo el yugo de los crueles *mayordomos* y *jilacatas* (ayudantes del mayordomo). Se veían obligados a trabajar gratuitamente tres días de cada semana para el patrón de la hacienda; los otros cuatro días servían para abastecer la familia. El horario de trabajo no daba cabida al descanso, y los peones que no producían un rendimiento adecuado eran castigados—hombres y mujeres por igual—con *huascazos* (latigazos) y otras torturas corporales. Era prohibido estudiar, de manera que todos los afrobolivianos de edad avanzada son analfabetos. Esta situación tan lamentable persistió hasta la reforma agraria de 1952, a partir de la cual los negros ya no trabajan para hacendados lejanos ni reciben los castigos de los mayordomos. La mayoría de los afrobolivianos han quedado en las tierras de las antiguas haciendas, siendo los nuevos dueños de las parcelas que en tiempos pasados sólo producían rentas para los terratenientes ausentes. Las comunidades típicas son muy pequeñas: entre 10 y 30 familias en cada comunidad, con viviendas esparcidas en las vastas laderas yungueñas. Los afrobolivianos comparten las tierras con vecinos indígenas, de lengua y cultura aymara; y los afroyungueños han adoptado muchas costumbres de los aymaras. Aunque el último medio siglo ha producido mejoras en la vida de los afroyungueños—la eliminación del trabajo gratuito forzado y la instauración de un sistema escolar rudimentario—la mayor parte de la población todavía se ve obligada a trabajar la tierra para producir la coca, único producto rentable debido a las posibilidades de exportación al altiplano. Si ya no les caen los latigazos de los mayordomos, los afrobolivianos reciben todavía el flagelo de la pobreza y aun la miseria, con una jornada promedio que no sobrepasa los US \$4 diarios. Representan sin lugar a duda el sector más marginado del altiplano y tal vez sólo en un remoto poblado amazónico sería posible hallar una réplica del abandono total en que viven los descendientes de los primeros africanos llegados a tierras americanas.

3. El dialecto tradicional afroyungueño--introducción

Aunque muchos afrodescendientes bolivianos—tal vez la mayoría hoy en día—hablan el castellano con los mismos rasgos dialectales que sus vecinos indígenas y

mestizos, quedan todavía hablantes de un lenguaje tradicional muy distinto al castellano boliviano actual, tanto de la población de habla aymara como de los descendientes de europeos. Este lenguaje merece una mención especial como característica definidora de los afrobolivianos. Este lenguaje se encuentra todavía en algunas comunidades de fuerte presencia afroboliviana en la zona de Nor Yungas, sobre todo cerca del municipio de Coripata (Dorado Chico, Coscoma, Khala Khala) y en la zona del municipio de Coroico (Tocaña, Chijchipa, Mururata). Hoy en día sólo se habla entre algunas personas mayores, pero antes de las reformas de 1952 era la lengua nativa de amplios sectores de la población afroboliviana de Nor Yungas. En Sud Yungas la población afrodescendiente está concentrada en Chicaloma, pero el dialecto afroyungueño tradicional no se extiende a esta zona, salvo algunas características al margen del sistema gramatical del dialecto tradicional de Nor Yungas. El mapa da la ubicación de las principales comunidades de afrodescendientes bolivianos.



Debido al fuerte rechazo de su expresión lingüística por parte de los indígenas (aymaras) y mestizos que los rodean, la oportunidad de estudiar después de 1952, y la presencia mayoritaria de residentes indígenas y mestizos en muchas comunidades, los afrobolivianos en los Yungas han ido dejando su dialecto tradicional para adoptar el castellano moderno del altiplano boliviano. El dialecto tradicional que se describe a continuación se habla diariamente en muy pocas comunidades y sólo entre los residentes de edad avanzada, aunque casi todos los afroyungueños tienen una competencia pasiva y entienden perfectamente a los hablantes del dialecto afroboliviano.

4. Principales rasgos del dialecto tradicional afroyungueño

El lenguaje tradicional afroboliviano tiene muchas diferencias sistemáticas frente al castellano andino así como al subdialecto paceño que se habla en los Yungas. Estas diferencias son de índole fonética (pronunciación) y de morfosintaxis (gramática). Entre los rasgos fonéticos principales podemos mencionar:¹¹

- La /s/ final de palabra se pronuncia como [h] o desaparece como en el dialecto “camba” del oriente boliviano. En el altiplano, sin embargo, la /s/ final de sílaba/palabra se pronuncia con tenacidad, lo cual contribuye al impacto chocante del dialecto afroyungueño.
- La /r/ final de los infinitivos desaparece (*trabajá, llové, etc.*) y en palabras como *mujé = mujer* y *mayó = mayor*. En los otros dialectos bolivianos, incluso en la misma región andina, la /r/ final se mantiene siempre.
- El fonema lateral palatal /λ/ (escrito *ll*) se realiza como [j]: *eyu(s) = ellos*. El dialecto afroyungueño tradicional es la única variedad *yeísta* del castellano boliviano; todas las demás variedades regionales, tanto del altiplano como del oriente, el Chaco, la región amazónica, etc. distinguen cabalmente la /λ/ y la /j/.
- Los contornos de entonación (la “melodía” del habla) son diferentes del dialecto andino. En particular las vocales tónicas se extienden de manera exagerada, con una entonación circunfleja que se parece algo al dialecto rioplatense de Buenos Aires y Montevideo. A la misma vez, la frecuente reducción de vocales átonas, sobre todo en contacto con /s/ o al final de la palabra que se produce con frecuencia en el castellano andino boliviano, no forma parte del dialecto afroyungueño.
- Hay algunos casos de vocales paragógicas: *ele < él, ayere < ayer, etc.* Algunas personas mayores también pronuncian *mujer* como *mujere* en vez de la pronunciación actual *mujé*. En siglos pasados era frecuente que se agregara una vocal paragógica al final de las palabras agudas en el habla afroibérica.
- Neutralización parcial de /r/ y /τ/: *horra < hora, ahorra < ahora, careta < carreta, boracho < borracho*. En general el dialecto afroyungueño distingue /r/ y /τ/, pero se dan algunos casos de neutralización.

Con estas diferencias sistemáticas y otras del mismo tipo, el lenguaje tradicional afroboliviano merece por lo menos el estatus de dialecto distinto de la lengua castellana. Pero hay también diferencias sistemáticas de gramática que distingue el dialecto tradicional afroyungueño de cualquier otra variedad del castellano en todo el mundo:

¹¹ Para unos análisis lingüísticos véanse Lipski (2005b, 2006a, 2006b, 2006c, 2007a, 2007b, 2007c, 2008).

- Los sustantivos plurales no cambian: *lu(s) patrón, lu(s) peón, lu(s) persona mayó*. Este es el único rasgo del habla tradicional afroyungueña que también se presenta con cierta frecuencia entre los afrodescendientes mayores de Chicaloma. También se dan casos de plurales invariables en el habla “normal” de los afroyungueños, es decir cuando evitan deliberadamente el dialecto tradicional.
- En general los sustantivos retienen los artículos etimológicos *el* y *la*, aunque hay varios casos de palabras masculinas que emplean el artículo *la* en el habla tradicional: *la río, la cementerio, la pozo, la barranco, la patio, la pulmón*, etc. En todos los sintagmas nominales se suspende la concordancia de género y número; sólo se encuentra el reflejo del género masculino: *nuestro cultura antiguo [nuestra cultura antigua]; ese [esa] mujé; todito eso hierba, mezclao [toditas esas hierbas, mezcladas]; lu persona mayó [las personas mayores]*.
- Los posesivos plurales se forman con la palabra posesiva + *lu*: *mi lu huahua* ‘mis hijos,’ *su lu cosa* ‘sus cosas,’ *nustru lu hermano* ‘nuestros hermanos’.
- El sistema pronominal difiere significativamente del castellano mundial. No hay distinciones de género gramatical: el pronombre *ele* reemplaza a *él, ella* y *eyus* reemplaza a *ellos, ellas*; *otene* se dice en vez de *ustedes*. Aunque en la actualidad los afrodescendientes yungueños emplean los pronombres *tú* y *vos* y las formas verbales correspondientes al igual que los demás residentes del altiplano, en el dialecto tradicional sólo se emplea el pronombre singular *oté*, aun entre familiares y personas de confianza.
- Es frecuente la eliminación de los artículos definidos en contextos donde el castellano a nivel mundial los requiere: *mujé también trabajaba hacienda; negro fue a la guerra; nube ta bien rojo [las nubes están bien rojas]; patrón vivía La Paz [el patrón vivía en La Paz]*;
- Los verbos sólo mantienen la forma de la tercera persona singular para todos los casos y los tiempos verbales se reducen a tres—presente, imperfecto, pretérito: *yo va trabajá, nojotro creció junto; yo ta comeno [estoy comiendo]; ya pasó uno(s) cuanto mes; nojotro va leé; yo llegó ese día; igualmente nojotro tenía que buscá; la pelea lo mujé trompeaba [golpeaban] igual que el hombre*.
- En el habla rápida el verbo *estar*, reducido a *ta*, puede combinarse con el infinitivo en vez del gerundio: *eje perro ta ladrá (está ladrando); yo ta tomá (estoy tomando) mi plato; carro ta subí (el carro está subiendo); ta vení de mi casa (estoy viniendo)*.
- Se producen preguntas “no invertidas”, es decir sin cambiar el orden de las palabras: *¿qué oté ta tomá? (¿qué estás tomando?); ¿de qué nojotro pobre va viví?*
- Se colocan los clíticos de complemento directo e indirecto entre el verbo auxiliar y el infinitivo: *yo va ti decí; ¿por qué no viene mi mirá; ¿quién va ti bañá?*
- Se eliminan las preposiciones *a* y *en*: *yo nació [en] Mururata; nojotro va [al] trabajo*
- El uso de palabras “de relleno” como *jay* y *pue(s)* difiere sistemáticamente de otras variedades bolivianas. La palabra *jay* viene del aymara, donde además de significar ‘¿qué cosa, cómo?’ como respuesta a una llamada, se emplea como marcador discursivo para enfatizar las oraciones. El dialecto afroyungueño extiende el uso de *jay* aun más, hasta tal punto que ha llegado a ser estereotipo del dialecto. Unos ejemplos de *jay* en el habla afroyungueña son: *yo no fue jay; Francisco jay ya mauchió [murió]; así jay era; yo ta vení jay del pueblo; ayere jay ha hecho un sol*.

Por estas diferencias y algunas otras también podemos insistir que el lenguaje tradicional afroboliviano merece el estatus de lengua distinta a la castellana, como por ejemplo el portugués, el catalán, etc. De hecho el lenguaje tradicional afroboliviano es tan

distinto del castellano andino como el portugués brasileño, aunque en ambos casos la comprensión mutua es considerable.

5. Importancia del dialecto afroyungueño para la dialectología afroamericana

El dialecto afroyungueño de Bolivia, ya en vías de desaparecer, representa un eslabón importante en la reconstrucción de las modalidades lingüísticas empleadas por africanos *bozales* y sus descendientes inmediatos en Hispanoamérica. Además de reflejar la influencia del aislamiento y la marginalidad sociolingüística, el dialecto afroboliviano parece ser el heredero directo del habla *bozal* boliviana del siglo XVI, siendo así la variedad lingüística afroamericana más antigua. A diferencia del palenquero, el *kreyòl* de Haití y otras lenguas criollas ya desaparecidas, el habla afroyungueña no es producto del cimarronaje, sino del aprendizaje lento del español por esclavos africanos en circunstancias difíciles. El dialecto afroboliviano con toda probabilidad surgió espontáneamente *in situ* durante el período colonial. Siendo un dialecto hablado como lengua nativa desde hace por lo menos dos siglos, el dialecto afroyungueño comparte muchas características de las variedades del español habladas como segunda lengua, entre ellas las hablas *bozales* del pasado. Hoy en día el dialecto afroyungueño es la única variedad del español que presenta la eliminación de concordancia sujeto-verbo y adjetivo-sustantivo, así como la ausencia de artículos definidos y la indicación de la /s/ plural sólo en el primer constituyente de los sintagmas nominales.

6. Conocimiento del habla tradicional afroboliviana

La mayoría de los bolivianos no conocen los Yungas y aun los que tienen experiencia personal suelen describir la región sin referencia a la población negra. Así por ejemplo declaraba Cortés (1875: 26) que “Bolivia está poblada de tres razas principales: la española, los aborígenes i la que resulta de la mezcla en estas dos”; al mencionar los Yungas (87-8) sólo describe la población indígena. Un estudio etnográfico auspiciado por varios organismos oficiales (Plaza Martínez y Carvajal Carvajal 1985) no menciona la población afroboliviana, aunque reconoce varios grupos indígenas mucho menos numerosos e igualmente desconocidos a nivel nacional. Tampoco se encuentran referencias bibliográficas a los negros bolivianos en las obras citadas por los etnólogos bolivianos.

Aun en los documentos que reconocen la presencia de comunidades de afrodescendientes en los Yungas, son muy escasos los comentarios sobre su lenguaje. Al describir la provincia de Sud Yungas, Meneses (1948b: 196-7) ofrece una mención breve de los negros de Nor Yungas y Sud Yungas. También comenta el desdén que según él sienten los afroyungueños por los indígenas (Meneses 1948b: 198), citando la frase *eyos son di otro Dios; andan cayaos siempre, mascando su oca*. Esta frase refleja la ausencia del fonema lateral palatal [λ] en el dialecto afroyungueño, que todavía se mantiene en los demás dialectos bolivianos. Paredes Candia (1967 t. II: 129) afirma que los negros han desaparecido de Bolivia “excepto en ciertas parcelas de los yungas cordilleranos”¹², pero quedan remanentes folklóricos, como las canciones conocidas como *negritos*. Una

¹² Paredes Candia (1967: t. I, 306-7) menciona otras tradiciones folklóricas afrobolivianas.

canción, recogida en Sucre, contiene el verso: *re re ré / Tata Romingo / E re re ré / Tata Facico*. Este fragmento breve refleja la conversión de la /d/ prevocálica en [r], rasgo común a otras manifestaciones lingüísticas afrohispanicas. También refleja la reducción de los grupos consonánticos al comienzo de la sílaba (*Francisco* > *Facico*), proceso que también se daba en otros dialectos afroibéricos (Lipski 2005a).

Ningún estudio dialectológico del español boliviano menciona la presencia de la raza negra en Bolivia, ni habla de rasgos lingüísticos etnolingüísticamente marcados. Coello Vila (1996: 172-3) divide Bolivia en tres zonas dialectales “determinados, en gran medida, por la influencia del sustrato, por el bilingüismo y por las consecuencias emergentes de las lenguas en contacto”. El subdialecto de los Yungas se describe simplemente como una “variedad del castellano paceño [...] influencia del aimara”.

La antropóloga Spedding (1995: 324) ha pasado mucho tiempo en las comunidades afrobolivianas y declara que “they speak a dialect of local Spanish with an accent and styles of expression different from those used by Aymara-Spanish bilingual speakers”. Esta afirmación es válida aun cuando los afroyungueños hablan un castellano “neutral”, ya que no sobresalen los rasgos de interferencia del aymara que ocurre en la interlengua de los vecinos indígenas. Al describir la comunidad afroboliviana de Chicaloma (Sud Yungas) se ha dicho que “El idioma de varias familias negras actualmente es el aymara y el castellano con ciertas variantes fonológicas” (Gobierno Municipal de La Paz 1993). Esta afirmación es más válida para las comunidades negras de Nor Yungas; en Sud Yungas difícilmente encontramos “variantes fonológicas” exclusivamente negras. Costa Ardúz (1997: 76) observa que en Nor Yungas “Hay también en la región una minoría negra que si bien han adoptado muchos rasgos de su economía y cultura aymaras, mantienen en lo fundamental su lengua materna como el castellano”.

Powe (1998: 816) un viajero que visitó casi todas las comunidades negras de Nor Yungas, comenta que “a curious aspect of Black (and Aymara) speech in this region is the pronunciation of the Spanish “rr” as an English “z””. De hecho esta pronunciación caracteriza todo el altiplano boliviano, y refleja la presencia de los substratos indígenas. Powe (1998: 850-1) también aporta un fragmento del dialecto afroyungueño (de Chijchipa) transcrito equivocadamente como si no fuera un derivado del español. Powe afirma que se trata de la mezcla del español y aymara: “...Blacks at times use Aymara words or grammar when speaking. For instance instead of saying “*Dónde estás yendo*”? (“Where are you going?”) they say “*Andi po teta ondo*?” and for “*Qué estás haciendo aquí*?” (“What are you doing here?”), they say “*ke po teta asi akí*””. En realidad ninguna de las palabras es ajena al patrimonio lingüístico del español, aunque han sufrido mucha reducción y reestructuración fonológica:

andi [*< onde < dónde*] po(h) [*< pos < pues*] oté [*usted*] (eh)ta(h) ondo [*< yendo*]?
qué po(h) [*< pos < pues*] oté [*usted*] (eh)ta(h) así [*< hace en vez de haciendo*]?

El empleo de *ande* en vez de *onde* (la variante arcaica de *donde*) se da en muchas variedades rústicas del español, por ejemplo en las Islas Canarias, en el norte de Nuevo México (Estados Unidos) y en algunas zonas centroamericanas. De igual forma *pos* (la forma arcaica de *pues*) sobrevive en México, Centroamérica y en otras variedades rurales

del español a través del mundo. La importancia de *ande* y *pos* en el dialecto afroyungueño radica en el hecho de que no se encuentran en las otras variedades dialectales del altiplano boliviano; esto significa que las raíces del habla afroyungueña remontan a una época colonial ya remota cuando predominaban estas variantes entre los colonos españoles.

Montaño Aragón (1992: 268) nota que “En cuanto al habla típica de los negros, el castellano pronunciado por ellos recuerda al empleado en el Río de la Plata y también en otras áreas de Latinoamérica” y también (272): “un castellano deformado en la pronunciación y a veces en lo semántico”. Ningún ejemplo concreto acompaña estas afirmaciones (salvo unos casos de habla popular que se encuentran en muchos dialectos a través de Latinoamérica), que probablemente se refieren a la aspiración de la /s/ final de palabra y el *yeísmo* (neutralización de *ll* y *y*), aunque los afroyungueños no le dan una realización rehilada [Z] al fonema /j/, tal como sucede en los dialectos rioplatenses.

En las mismas comunidades afrobolivianas, la conciencia de una variedad distinta al castellano regional ocurre sólo escasamente, y sin un reconocimiento de su ubicación dentro de un marco comparativo afroamericano. En un artículo reciente (Anon. 2004) se describe la cultura afroboliviana en términos de la danza, la vestimenta tradicional, los ritos fúnebres y la artesanía. También se alude a su modo de hablar: “Hasta la manera de expresarse es diferente. Su lengua es el español, mas lleva modismos que sólo los negros comprenden. Los jóvenes investigan y creen que su acento es una herencia de los primeros hombres llegados de otro continente para ser a veces vendidos como esclavos”. Es correcta la afirmación de que existe una manera de expresarse diferente, aunque hemos encontrado muy pocos afrobolivianos que se interesen por el estudio de su dialecto tan especial. Un afroboliviano residente de Mururata (Nor Yungas) lamenta que “Hemos ido cambiando muchas costumbres de nuestros abuelos, nosotros mismos ya tenemos vergüenza hasta de habla nuestro modismo que es tan bonito. Por ejemplo *jay*, era una palabra que enriquecía nuestro hablar. La juventud actual, ya no quiere seguir practicando nuestra cultura que es muy rica” (Anon. n.d.).

Aunque los afroyungueños no tienen un nombre para el dialecto tradicional (en mis estudios empleo el término “afroyungueño” pero esta palabra no se usa entre los afrobolivianos), cuando se refieren a sus idiosincrasias lingüísticas emplean palabras confusas que reflejan el menosprecio general por el habla vernacular. A una anciana afroboliviana, oriunda de Santa Bárbara y ahora residente de Coroico, un compañero negro le pidió que hablara en “la manera en que hemos hablao siempre en nuestro comunidad, normá”, ejemplificando algunas características del dialecto tradicional. La mujer sonrió y contestó en castellano moderno, hasta que el compañero insistió que hablara en “la manera en que hemos hablao siempre en nuestro comunidad, normá”, a lo cual respondió “como antes ¿no?” y repitió varias expresiones estereotipadas, como *ele disí* ‘él/ella dice,’ *oté* ‘usted/tú,’ *¿qui ta yindo?* ‘¿adónde vas?’, *yo va í* ‘yo voy’. A pesar de su afirmación que “ya no pode” [ya no puedo] alternó entre el dialecto tradicional y el castellano moderno, a veces con autocorrecciones: “mi hermana también si ha muertu y queda pues con mi mamá ... con mi mama... yo quedó con mi mama”, remplazando la palabra moderna *mamá* con la palabra tradicional *mama* y enfatizando la falta de

concordancia sujeto-verbo. En Mururata una participante entusiasta se refirió al dialecto tradicional como *nativo*. Al describir el habla de un compañero de otra comunidad, dijo “en tu lugá Juanito poniendo a pensá yo noto que no es muy nativo”. Al comparar los dialectos de Mururata con el habla de Arapata y Tocaña, dijo con respecto a Mururata “hay diferencia ... el más nativo es aquí” y su esposo agregó “más nativo es Chijchipa”. La mujer no estuvo de acuerdo, lo cual refleja la rivalidad amistosa entre las dos comunidades vecinas: “no hay nativo, ¿quien va hablá nativo? Awicha Maria ta Brasil, el único era muy nativo”. En la primera monografía sobre cultura afroboliviana, Angola Maconde (2000: 13-14) da dos ejemplos del dialecto tradicional:

Cho, hasti tendé huajaya in eje cotencia, nuasti olvida di remira, cumu ta un poco chaypu, no vaya a chojtá, no tengo ni poco pa volia [por favor extiendes un poco de coca en el mantel, no te descuides de observar el tiempo, como está un poco nublado, si le moja la lluvia se pondrá negro, no tengo ni poco para mascar o acuytar]

Hasta que día nojotro va ta in fiesta, eje día qui yo mia dició, yo no fue jay. Quilaya pue tía ta, andi pue ote va anda, ote va vini o no. Ote wuawuay quién pues, di tía pituca ¿lu juamía Flore? [Hasta que día nosotros vamos a estar de fiesta, el día que usted me dijo, yo no fui. Como te encuentras tía, donde te vas a caminar, podrás venir o no, hijo de quien eres, de la tía Petronila ¿de la familia Flores?]

Angola Maconde (2000: 13) habla de “el rico modismo en el habla, para diferenciarse del resto y que es peculiar en cada sector [...] este modismo es propio del negro coripateño”. El segundo ejemplo proviene del “modo dialectal del negro coroiqueño”.

Las palabras *modismo*, *modo dialectal* y *nativo* reflejan la ambivalencia hacia el dialecto tradicional y la ignorancia de su verdadera naturaleza, como remanente del habla *bozal* del período colonial. Aunque los afrobolivianos que han asistido a la escuela (es decir después de las reformas de 1952) afirman que los maestros raras veces criticaban el dialecto tradicional afroyungueño (en realidad muchos maestros eran aymaras con conocimientos apenas adecuados del castellano), el sistema educativo tuvo el efecto de yuxtaponer el castellano boliviano moderno y el dialecto ancestral, siempre en perjuicio de este último. Muchos afrobolivianos se niegan a hablar el dialecto tradicional y aun afirman desconocerlo, con la excusa de que “ya somos civilizaos”. En otras palabras, los mismos afrobolivianos no reconocen el carácter reestructurado de su dialecto tradicional; algunos piensan que es “hablar mal” o no ser “civilizado”, mientras que otros estiman que se trata sólo de unos modismos injertados en un castellano neutral.

7. El dialecto tradicional afroboliviano en el contexto de la “reafricanización

En Bolivia, al igual que en muchas otras naciones hispanoamericanas, han surgido movimientos culturales de las comunidades de afrodescendientes, junto que muchas organizaciones nacionales e internacionales. La misma palabra *afrodescendiente*, antes desconocida excepto en reducidos círculos académicos, ya se usa ampliamente, desplazando las palabras tradicionales (y matizadas de racismo), tales como *moreno*,

negro/negríto, etc. Los negros que hasta hace muy poco no sabía nada de su historia, ignoraban su procedencia africana y las otras culturas africanas y afroamericanas, hoy en día están adoptando con orgullo la rúbrica de afrodescendientes y están revitalizando las manifestaciones culturales como los bailes, los tambores y la música tradicional. En Bolivia el fenómeno folclórico afroboliviano por excelencia es la *saya*, un baile tradicional acompañado de tambores y cantantes. El Movimiento Cultural Saya Afroboliviana, compuesto de jóvenes afrobolivianos ya residentes en La Paz y otros núcleos urbanos, ha llevado la *saya* a audiencias nacionales e internacionales; también han publicado manifiestos que reivindican los derechos fundamentales de los afrobolivianos. La organización FundAfro, fundada y presidida por Juan Angola Maconde, tiene sus bases en las comunidades yungueñas; publica la revista *Raíces: cultura afroboliviana* y también participa activamente en encuentros con entidades oficiales del gobierno boliviano y el sistema de educación pública. La meta principal es conseguir que los currículos oficiales hagan mención de los afrobolivianos y que los afrobolivianos tengan representantes en la asamblea constituyente y otros organismos gubernamentales. Hasta ahora el tema lingüístico no ha figurado en los planteamientos de las organizaciones afrobolivianas, pero junto con Juan Angola estamos abriendo un diálogo sobre el dialecto tradicional y su importancia como componente integral de la cultura afroyungueña. Esta campaña—todavía en su fase preliminar—tiene distintos elementos:

- (1) Encuentros con activistas en las comunidades afrobolivianas, sobre todo aquellos lugares donde todavía se encuentran remanente del dialecto tradicional, como Mururata, Chijchipa, Tocaña, Coscoma y Dorado Chico. Por medio de conversaciones y materiales comparativos con datos de otros países, intentamos inculcar un sentimiento de orgullo hacia las variedades lingüísticas identificadas como afrobolivianas. En Chijchipa, un joven activista, una de las personas más jóvenes que todavía habla con soltura el dialecto tradicional (aunque en forma parcialmente descriollazada), reconoce la importancia de mantener el lenguaje afroboliviano y lo emplea públicamente en sus encuentros. En Mururata, una mujer ofrece voluntariamente clases de alfabetización para las mujeres de su comunidad y ha logrado que se escriban las primeras notas espontáneas en un dialecto que hasta ahora no ha tenido forma escrita y por lo tanto aceptada.

Nota:
Juan Dioslopai di tu visita
nosotro paso muy contento fai estos
dia mi asti bolbe pue mi visita otro
dia no nos asti ulvidapue mi lu
asti Saluda a tu lu faniza a tu
lu ~~huhu~~ huahua

Juan mi lu alum no tia dipidio disi
qui ti vaya bien no ke yo insina a lus
qui no sabe leye no ve yo para fai clase
de alfabetizacion asi pue ego es contento
anaprendio escribi su nombre aura si difi
enden fai asi pue meten buya la lu
reunion aura ya saben fai suma bien
ese lu tatito ga no lus ingaña gai
bueno Juan asta luego que Dios ti acor
paña
el que ta ti escribendo es
Asta luego lu faniza

- (2) Hemos creado un prototipo de un folleto que describe el dialecto tradicional, con las variantes de Coroico (Mururata y Chijchipa) y Coripata (Dorado Chico); el folleto ha circulado en forma fotocopiada y estamos buscando financiamiento para su publicación en forma impresa, para vender a los turistas nacionales y extranjeros que visitan Coroico y para que los afroyungueños aprendan a apreciar su lenguaje, viéndolo en forma escrita y con buena presentación.

Nojotro habla así

El habla tradicional Afro-Yungueña



Entre otras cosas, el folleto dice:

Aunque todos los afrodescendientes bolivianos saben hablar el castellano igual que sus vecinos indígenas y mestizos, quedan todavía hablantes de un lenguaje tradicional muy distinto al castellano boliviano actual. Este lenguaje es una parte fundamental del patrimonio histórico de los afrobolivianos [...] Hoy en día este lenguaje tradicional se escucha cada vez menos, y muchas personas piensan que sólo sirve como triste recuerdo de los tiempos en que los negros trabajaban en las haciendas cocaleras. En realidad es un elemento cultural de mucha importancia, ya que los afrobolivianos de Nor Yungas son los únicos afrodescendientes en toda Sudamérica que mantienen un dialecto tradicional al lado del castellano moderno. Al igual que la saya, el lenguaje afroboliviano es parte de la herencia cultural de los afrodescendientes, y no debe ser botado como algo que no sirve. Cada afrodescendiente boliviano tiene el derecho de hablar este lenguaje, que es uno de los derechos humanos fundamentales reconocidos internacionalmente.

Toda comunidad define su propio buen hablar. Dentro de las comunidades afrobolivianas este lenguaje tradicional **es correcto**; por lo tanto no tiene sentido hablar de un castellano “malo” o preferir hablar “civilizao”. El hecho de que algunas expresiones afrobolivianas no sean aceptables en otros dialectos del castellano no tiene importancia. Hay modismos en España que no son aceptables en Hispanoamérica y viceversa. En España no se conocen el *chuño*, el *api*, la *garúa* o la *quinua*, y la *pollera* es una palabra antigua que ya no se usa [...] Cada comunidad construye sus propias normas

con entera autonomía; por lo tanto hay que aceptar que el lenguaje tradicional afroboliviano es **completo** y **correcto** dentro de las comunidades donde se habla.

- (3) El fomento de obras creativas en el dialecto tradicional afroyunguño. En 2005 Juan Angola escribió lo que parece ser el primer texto literario en lenguaje afroboliviano, el poema “Jlor de lirio”:

La jlor di lirio

Tudu lus día salgu a sentá
a la loma di aquí pue ta.
Y sempre mi quedu a mirá
a la mosa di qui dirá

Cuchuqui cho disti andis toy
li jondio cun liriú quisoy.
Cumú alza y lu quepecha
samona pue lui inborracha.

Al sol li pidu apurau
consejo di enamorau,
y al liriú li pidu amor
pa conquistá esa jlor.

Cuasquier jlor qui ta jawirau
in sudor di cuerpu cansau,
chajchura jay pensamentu
y chajaya intendimientu.

Sol dici toy inamorau,
lirio dici jay, soy morau.
Numas pur su dircio pretu
luz rejuicilia completu.

Qui dirá la linda mosa
qui creció sempre hermosa.
Cuandu lus jlor di la loma
li digan adios paloma.

Este poema fue publicada inicialmente en mi página-web¹³ y posteriormente se puso un enlace a la página de Juan Angola, una vez que esta página fue diseñada. Posteriormente Juan Angola ha compuesto otros poemas, entre ellos¹⁴:

Waquichá

Lus cosa qui hasti waquichá

¹³ www.personal.psu.edu/jml34/Angola.htm

¹⁴ www.geocities.com/amacondejuan/

no tiasti olvidá di chaitá.
Pa qui injuermu tenga qui saná
a mediu día hay qui yí a dejá.
(Juan Angola Maconde).

Buen mosa

Mosa hermosa pa buen cosa,
es jay cumu tierra gredosa.
Cuandu in awua si riposa
es chayaqui y pegajosa

Mosa hermosa pa buen cosa,
pusturera y alevosa.
Chaipu chaipu es caprichosa
suxa suxa es resbalosa.
(Juan Angola Maconde)

La simiya

Simiya qui otene sembra
crece albu cun buen sombra.
Si oté mira lus rama,
lu hoja, tiene jay juama.
In lu tronco color cobre
bamu seya nuestro nombre.
(Juan Angola Maconde)

Otros afrobolivianos se han interesado por la producción creativa, pero hasta ahora sólo han surgido los poemas ya mencionados. Es de esperarse que la creación literaria llegue a ser un vehículo para fomentar el aprecio por el lenguaje tradicional.

- (4) Por medio de artículos y presentaciones, intentamos demostrar que el lenguaje tradicional afroboliviano no es simplemente el castellano “con modismos” sino una lengua hermana del castellano, con tantas diferencias sistemáticas que el gallego, el asturiano, el aragonés y otras modalidades ibero romances reconocidas como lenguas distintas al castellano. Esto se hace mediante la yuxtaposición de textos prototípicos de cada variedad, así como con cuadros comparativos como el siguiente:

Pronombres de sujeto en las lenguas de la Península Ibérica y lenguas afrohispanicas

LENGUA	1-sg	2-sg	3-sg	1-pl	2-pl	3-pl
Castellano	yo	tú/usted	él/ella	nosotros	vosotros/ustedes	ellos/ellas
Portugués	eu	tu/você	êle/ela	nos	vos/vocês	êles/elas
Gallego	eu	ti/vostede	el/ela	nos	vos/vostedes	eles/elas
Asturiano	yo/you	tu	elli/ella	nusotros	busotros	ellos/ellas
Catalán	jo	tu/vostè	ell/ella	nosaltres	vosaltres/bostès	ells/elles
Aragonés	yo	tu/busté	Er/era	nusatros	busatros/bustez	ers/eras
Papiamento	mi	bo	ele	nos	boso	nan
Palenquero	i/mi	bo	ele	suto	utere	ané
<i>Congo-Panamá</i>	yo	ute(ne)	elle	(ma)soto	utene	elle
Afroyungueño	yo	oté	ele	nojotro	otene	eyu(s)

Estas demostraciones no son meros pasatiempos académicos; la constitución boliviana ofrece garantías materiales a las minorías lingüísticas, entre las cuales figuran unas tribus amazónicas que no pasan de un puñado de miembros. Si el habla tradicional afroboliviana fuera reconocida como lengua minoritaria, esto podría resultar en beneficios tangibles para el muy sufrido pueblo afroboliviano. Desde luego, este proyecto es algo utópico, pues las reivindicaciones sociales no se logran por medio del razonamiento intelectual, sino a través de las escaramuzas políticas; pero si las voces afrobolivianas se juntan a las de sus hermanos en los países vecinos, es posible obtener algunos logros a largo plazo. Por ejemplo, en Colombia los afrodescendientes que hablan sólo los dialectos regionales (es decir los que no hablan palenquero) han afirmado la existencia de un “español negro” como un esfuerzo por conseguir los mismos derechos que los grupos originarios.

8. Conclusiones

A pesar de los esfuerzos hacia una concientización como afrodescendientes, los negros siguen siendo los ciudadanos más marginados de Bolivia, víctimas de discriminación, intolerancia e indiferencia. Su manera de hablar, al igual que el color de su piel, ha servido como implemento de manipulación por la sociedad dominante y ha dado lugar a profundos sentimientos de ambivalencia hacia la cultura afroboliviana. En los últimos años ha surgido un nuevo orgullo entre los negros bolivianos. Es de esperarse que el menosprecio por el habla tradicional, tan arraigada en la sociedad boliviana, figure entre los espectros del pasado esclavista que van desapareciendo con el avance de los derechos humanos, y que este lenguaje tan especial llegue a ser aceptado como legítima expresión cultural.

Bibliografía

- ANGOLA MACONDE, Juan. 2000. *Raíces de un pueblo: cultura afroboliviana*. La Paz: Producciones CIMA, Embajada de España, Cooperación.
- ANGOLA MACONDE, Juan. 2002. Aspectos socioculturales del racismo en Bolivia. *Comunidades afrodescendientes en Venezuela y América Latina*. Eds. Jesús Chucho García y Nirva Rosa Camacho, 27-33. Caracas: Red de Organizaciones Afrovenezolonas / CONAC / Banco Mundial / Parlamento Andino.
- ANGOLA MACONDE, Juan. 2003. Los Yungas: enclave africano. *Raíces: Revista Boliviana de la Fundación de Afro Descendientes* 1(1).3-9.
- ANON. n.d. El afroboliviano. <http://www.afrosenandes.org/bolivia/afrobolivianos.html>
- ANON. 2004. Una corriente de búsqueda mueve a los afrodescendientes. *La Razón* (La Paz, Bolivia), 8 de febrero, 2004 (<http://www.la-razon.com/Tendencias/Ferbrero/ten040208a.html>).
- BROCKINGTON, Lolita Gutiérrez. 2006. *Blacks, Indians and Spaniards in the eastern Andes: reclaiming the forgotten in colonial Mizque, 1550-1782*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- COELLO VILA, Carlos. 1996. Bolivia. *Manual de dialectología hispánica: el español de América*, ed. Manuel Alvar, 169-183. Barcelona: Ariel.
- CORTÉS, José Domingo. 1875. *Bolivia: apuntes jeográficos, estadísticos, de costumbres descriptivos e históricos*. París: Librería Española de E. Denné Schmitz.
- COSTA ARDÚZ, Rolando. 1997. *Monografía de la provincia Nor Yungas*. La Paz: Prefectura del Departamento de La Paz.
- CRESPO, Alberto. 1977. *Esclavos negros en Bolivia*. La Paz: Academia Nacional de Ciencias de Bolivia.
- Gobierno Municipal de la Paz. 1993. *El negro no es un color, es una saya*. La Paz: Gobierno Municipal de La Paz.
- LEONS, William. 1984a. The politics of revolution: continuities and discontinuities in a Bolivian community. *Anthropological investigations in Bolivia*, 1-12. Greeley, CO: University of Northern Colorado, Museum of Anthropology, Miscellaneous series No. 58.
- LEONS, William. 1984b. Pluralism and mobility in a Bolivian community. *Anthropological investigations in Bolivia*, 13-27. Greeley, CO: University of Northern Colorado, Museum of Anthropology, Miscellaneous series No. 58.

- LEONS, William. 1984c. Notes on the demographic history of the Negro in the Bolivian Yungas. *Anthropological investigations in Bolivia*, 28-36. Greeley, CO: University of Northern Colorado, Museum of Anthropology, Miscellaneous series No. 58.
- LIPSKI, John. 2005a. *A history of Afro-Hispanic language: five centuries and five continents*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LIPSKI, John. 2005b. Nuevas fronteras de dialectología afrohispanica: los Yungas de Bolivia. *Conferencias sobre la lengua y cultura del mundo de habla hispana*. Kyoto: University of Foreign Studies, 53-72.
- LIPSKI, John. 2006a. Afro-Bolivian Spanish and Helvécia Portuguese: semi-creole parallels. *Papia* no. 16.96-116.
- LIPSKI, John. 2006b. El dialecto afroyungueño de Bolivia: en busca de las raíces el habla afrohispanica. *Revista Internacional de Lingüística Hispanoamericana* 3: 2. 137-166.
- LIPSKI, John. 2006c. Afro-Bolivian language today: the oldest surviving Afro-Hispanic speech community. *Afro-Hispanic Review* v. 25, no. 1. 179-200.
- LIPSKI, John. 2007a. Afro-Yungueño speech: the long-lost “black Spanish”. *Spanish in Context* 4.1-43.
- LIPSKI, John. 2007b. La formación de la partícula *ta* en los criollos de base afroibérica: nuevas vías de evolución. *La Romania en interacción: entre historia, contacto y política: homenaje a Klaus Zimmermann*. Eds. Laura Morgenthaler y Martina Schrader-Kniffki, 443-455. Frankfurt: Vervuert/Iberoamericana.
- LIPSKI, John. 2007c. Afro-Bolivian Spanish: the survival of a true creole prototype. *Synchronic and diachronic perspectives on contact languages*. Eds. Magnus Huber y Viveka Velupillai, 175-198. Amsterdam y Filadelfia: John Benjamins; Creole Language Library 32.
- LIPSKI, John. 2008. *Afro-Bolivian Spanish*. Madrid y Frankfurt: Vervuert/Iberoamericana.
- LLANOS MOSCOCO, Ramiro y Soruco Arroyo, Carlos. 2004. *Reconocimiento étnico y jurídico de la comunidad afrodescendiente*. La Paz: Comunidad de Derechos Humanos, Capítulo Boliviano de Derechos Humanos Democracia y Desarrollo.
- MENESES, Raúl. 1945. *En Bolivia está Yungas*. Chulumani: Imprenta “Económica”.
- MENESES, Raúl. 1948a. Provincia Nor Yungas. *La Paz en su IV Centenario 1548-1948*, t. I, 159-183. Buenos Aires: Imprenta López.

MENESES, Raúl. 1948b. Provincia Sud Yungas. *La Paz en su IV Centenario 1548-1948*, t. I, 185-217. Buenos Aires: Imprenta López.

Minority Rights Group, ed. 1995. *No longer invisible: Afro-Latin Americans today*. Londres: Minority Rights Publications.

MONTAÑO ARAGÓN, Mario. 1992. La familia negra en Bolivia. *Guía etnográfica lingüística de Bolivia (tribus del altiplano y valles)*, primera parte, tomo III, 211-285. La Paz: Editorial Don Bosco.

NEWMAN, Roger. 1966. Land reform in Bolivia's Yungas. Tesina de maestría, Columbia University.

PAREDES-CANDIA, Antonio. 1967. *Diccionario del folklore boliviano*. Sucre: Universidad Mayor de San Francisco Xavier de Chuquisaca. 2 vols.

PIZARROSO CUENCA, Arturo. 1977. *La cultura negra en Bolivia*. La Paz: Ediciones ISLA.

PLAZA MARTÍNEZ, Pedro y Juan Carvajal Carvajal. 1985. *Etnias y lenguas de Bolivia*. La Paz: Instituto Boliviano de Cultura.

PORTUGAL ORTIZ, Max. 1977. *La esclavitud negra en las épocas colonial y nacional de Bolivia*. La Paz: Instituto Boliviano de Cultura.

POWE, Edward. 1998. *The black and indigenous lore of Bolivia, Peru & Ecuador*. Madison, WI: Armchair Travelers.

SPEDDING, Alison. 1995. Bolivia. En Minority Rights Group (ed.), 319-344.

La nueva Lima: cambios y representaciones lingüísticas de la ciudad

Victor Fernandez
Université de Montréal

Cuando se estudia la realidad de una lengua en su espectro variacional, es posible reconocer [...] más de una variedad estándar, cada una propia de los espacios en los que la lengua tiene vigencia

Carlos Garatea Grau 2004: 398

1. Introducción

El Perú de la segunda mitad del siglo XX fue el escenario de grandes movimientos migratorios de provincianos hacia la capital del país, la ciudad de Lima. Estos movimientos se vieron acentuados por la Reforma Agraria de 1969, tras la cual gran parte de la población andina abandonó sus lugares de origen para instalarse en el centro económico, político y social del país¹⁵.

Como era de esperarse, este fenómeno —el cual la bibliografía anglosajona de las ciencias sociales conoció como *the push-pull theory*¹⁶— generó una reestructuración de la ciudad en varios niveles. Ballón (2004: 23) describe dicho fenómeno como un proceso de lucha en el cual el habitante de la sierra “busca apoyarse en la ciudad y mantenerse dentro de ella contribuyendo a definir el rostro heterogéneo que le conocemos actualmente”¹⁷. Lo cierto es que la llegada de estos, por decirlo así, nuevos habitantes, la configuración de nuevos centros urbanos limeños y el establecimiento de nuevas redes de intercambios interpersonales alteraron el espacio social de la polis, constituyéndola también en una superficie fragmentada, o en una ciudad fracturada, “física y metafóricamente dividida por murallas y compuertas [...]” (Jones 2006: 242; la traducción es mía).

Como veremos más adelante, la reestructuración social, política y económica de la ciudad a la cual alude Ballón (2004), así como la fragmentación/fractura mencionada por Jones (2006), no sólo se reflejan en las nuevas estructuras sociales, políticas y

¹⁵ Según Ballón (2004: 24), la gran masa de estos desplazados equivale a seis de cada diez habitantes de Lima.

¹⁶ Esta teoría se mueve en estos términos: “Whether people are pushed out of their place of residence because of poverty in the sending community or are pulled toward the attractions of the host community” (Ramona Hernández cit. en Jones 2006: 247).

¹⁷ Por su parte, Henri Lefebvre (cit. en Ballón 2004: 21) considera que las principales características de los llamados nuevos espacios sociales que se configuran dentro de la ciudad son su ambivalencia, el ser un producto multigeneracional, el ser polivalente y el ser plural.

económicas de estas nuevas áreas urbanas, sino que también se reflejan en el campo de lo lingüístico, mediante las distintas variantes lingüísticas del español que habitan la ciudad.

Si consideramos el origen andino de estas migraciones internas, el contacto lingüístico que se da entre el quechua y el español de los migrantes¹⁸ y el español limeño dentro de la ciudad tiene como principal característica el hecho de ser un encuentro antagonista, una convivencia contra el otro, pero también una convivencia con el otro. Por consiguiente, el encuentro, por muy antagónico que sea, no tardaría en consolidarse en una *experiencia lingüística compartida* que ha adquirido el valor de variedad lingüística del español en América. Esta variedad ha sido dada a conocer por Zavala (1999: 68) como *variedad andina de la zona urbana* y pretendemos incluirla en el ámbito de lo que la sociolingüística contemporánea ha dado a conocer como *español andino*.

2. Objetivos

En el marco del proyecto de investigación *Recursos lingüísticos de los migrantes en la metrópolis: el caso de Lima* (Godenzzi 2005b), estudio actualmente en curso, veremos cómo el hecho de abordar las entrevistas hechas a Segunda de la Cruz Tenorio (SCT, código 05) y Santos Contreras Palomino (SCP, código 08)¹⁹ puede contribuir al establecimiento de una propuesta organizada que permita la clasificación y el conocimiento de aquellas variantes lingüísticas en las que, hoy en día, se lleva a cabo esta experiencia lingüística compartida que ha ido modificando poco a poco el habla limeña. En otras palabras, el estudio de las principales características de la *variedad andina de la zona urbana*, las cuales podemos encontrar en el análisis lingüístico de estas entrevistas, será de gran utilidad al momento de querer entender el proceso de reestructuración lingüística de la ciudad y sus representaciones.

3. Antecedentes históricos

Antes de adentrarnos en el análisis lingüístico de las entrevistas, es necesario establecer un pequeño marco histórico que nos permita aclarar qué entenderemos por *español andino* y cuáles fueron sus orígenes.

Según Zavala (1999: 26), el término debería ser utilizado sólo en relación a criterios lingüísticos destinados a delimitar las variantes del español que han recibido, de algún u otro modo, la influencia de estructuras quechuas y que, por consiguiente, han desencadenado su propio desarrollo²⁰.

¹⁸ Según Zavala (1999: 29), podemos notar que comparativamente al año 1940, en el que más del 50 % de los habitantes del Perú eran hablantes de lenguas nativas, en 1993 sólo 20 % de ellos se identificaban como hablantes de una lengua indígena.

¹⁹ Estos fragmentos de discurso proceden del habla de los entrevistados SCT, de sexo femenino, quien tiene 43 años; y SCP, de sexo masculino, quien tiene 34 años. Ambos han nacido en la ciudad de Lima y hablan tanto la lengua quechua como la lengua española.

²⁰ Esto, en el marco de un análisis lingüístico de la variedad andina del español en zona urbana. Por otro lado, cabe destacar que las transferencias lingüísticas entre el quechua y el español ocurren en ambos sentidos, es decir, son bidireccionales (Godenzzi 2005a). En estas situaciones los fenómenos de préstamos

Desde luego, sus primeras manifestaciones remontan al siglo XVI con la llegada de los españoles al territorio americano (i.e. lo que hoy conocemos como el Perú) y el establecimiento de una sociedad colonial que tenía entre sus principales medidas político-lingüísticas el expansionismo.

Ya en dicho siglo es posible encontrarse con la presencia de fenómenos tales como el préstamo léxico y el desplazamiento lingüístico. Algunos comentarios de estas tempranas manifestaciones han sido recopilados por Cerrón-Palomino (2003) en varios de los epígrafes que cita en su estudio sobre el castellano andino²¹, lo cual viene a corroborar que en aquel entonces, debido a la situación de contacto lingüístico, tanto hablantes monolingües del español como quechuahablantes de la zona andina se valían de un español interferido por características lingüísticas de una lengua de tipo sustrato —en el caso de los conquistadores— y de su lengua materna indígena —en el caso de los conquistados.

No pasaron muchos años antes de que el encuentro antagónico de estas dos lenguas se constituyera en una serie de tensiones entre los hablantes del quechua y del español. Cabe destacar que en el contexto de la época²² estas variantes se fueron convirtiendo rápidamente en formas lingüísticas consideradas deformes, impuras y denigrantes con respecto del español peninsular, el cual gozaba, por decirlo así, de un estatuto de norma regional (Zavala 1999: 33).

Estas valoraciones negativas con respecto a los fenómenos lingüísticos procedentes del contacto entre lenguas se constituyeron incluso en una corriente *antisustratística* (Cerrón-Palomino 2003: 189), la cual pretende prescindir de las lenguas nativas del Perú en el sistema lingüístico del español.

Al quedar fuera de este margen normativo, las variantes lingüísticas andinas del español que se dan en la ciudad de Lima del siglo XXI han sido consideradas por muchos producciones verbales que atentan contra las normas lingüísticas, sociales, económicas y políticas establecidas²³, adquiriendo el valor de producciones verbales erróneas.

y desplazamiento no van en un solo sentido, por lo cual podemos concluir que ambos códigos son a la vez productores y receptores de transferencias

²¹ En 1602 Dávalos y Figueroa (cit. en Cerrón-Palomino 2003: 123) destacaba que “[...] es tan codiciosa la española de abraçar las estrañas, o nosotros de valernos dellas [...]”. Cinco años más tarde, en 1607, González Holguín (cit. en Cerrón-Palomino 2003: 189) escribía que “[...] los Yndios ladinos [...] españolizan lo que hablan, y precianse de atraer su lenguaje al castellano, y yerranlo tanto que ni bien hablan su lengua, ni bien ymitan la nuestra, y assi haze[n] a su lengua mezclada [...]”.

²² En tal contexto histórico, la pluralidad de las lenguas era vista un como un fenómeno negativo y se presenció la aparición de medidas político-lingüísticas que promovieron la reducción de las lenguas indígenas (Zimmermann 1999: 21).

²³ Cabe destacar que, según Zimmermann (1999: 22), el multilingüismo, visto como problema comunicativo, ha sido a menudo convertido en un problema económico y político.

4. Modalidades lingüísticas de dos hablantes (SCT y SCP) procedentes de la migración

Es necesario destacar que tanto SCT como SCP son producto de las olas migratorias que, como ya lo habíamos mencionado, han tenido lugar en el Perú desde la segunda mitad del siglo XX. Si bien ambos han nacido en la ciudad de Lima, pasaron la mayor parte de su infancia en Ayacucho y Apurímac, respectivamente. Aclaremos que dichos sectores corresponden a un medio quechuahablante en el cual el español está presente no sólo por su carácter de lengua colonizadora, sino también en calidad de lengua segunda y en calidad de lengua de contacto: “[...] (los) profesores en la escuela [...] nos hablaban quechua, [...] pero siempre te obligaban [ø] hablar castellano, [...] como nos enseñan el profesor, combinado también hablábamos (SCP)”.

Sin embargo, en lo que atañe a este estudio, nos detendremos en SCT y SCP en su calidad de hablantes de modalidades lingüísticas pertenecientes al ámbito de la variedad andina del español de la zona urbana, así como en su calidad de residentes de la nueva Lima, esa ciudad heterogénea del siglo XXI.

4.1. Marco teórico-metodológico del análisis lingüístico

El concepto de base utilizado es el de modalidades lingüísticas en el español “normativo” de la ciudad de Lima. Es necesario aclarar que el uso que hacemos de esta apelación, lejos de apuntar hacia el concepto de error y/o contaminación con respecto a las formas normativas propugnadas por la elite, llama al punto de confluencia en el que dos lenguas, a pesar de ser poseedoras de disociadoras trayectorias históricas, establecen una alternativa lingüística válida (Pratt 1996). Esta última —como lo comprueban los numerosos estudios realizados— goza hoy en día de relativa estabilidad²⁴.

Gracias a las entrevistas y a los datos que ahí aparecen, se nos hace posible efectuar un análisis lingüístico del español andino hablado por SCT y SCP, en el cual identificaremos las formas lingüísticas que tienen lazo con aquellas mencionadas en el cuadro del Anexo N°1, particularmente con aquellas de la tercera columna²⁵. Éste ha sido elaborado a partir de numerosos estudios, lo cual confirma la relativa estabilidad que mencionamos anteriormente. Para tal efecto, nos limitaremos a identificar las sustituciones lingüísticas²⁶ producidas en este encuentro, no sólo por los hablantes SCT y SCP, sino también, en ciertas ocasiones, por la persona a cargo de la entrevista (E).

²⁴ Según Cerrón-Palomino (cit. en Zavala 1999: 75), no podemos imaginarnos el español andino como un bloque homogéneo y estático. Producto de un contacto continuo entre el español y, principalmente, el quechua, existe una serie de variantes dentro de la propia variante.

²⁵ “Rasgos que aparecen tanto en el español de migrantes de origen quechua-aimara como en el español de hablantes de diversas modalidades del habla limeña”.

²⁶ Godenzzi (2005a: 167) destaca que “el proceso de sustitución lingüística, en el que están involucrados hablantes que tienen al quechua como lengua-fuente y al castellano como lengua-meta, permite entender el surgimiento y desarrollo de determinadas interferencias del quechua sobre el castellano o convergencias entre ambas lenguas, en diferentes niveles”.

En lo que atañe al estudio de las diversas formas de sustitución lingüística producidas por los entrevistados, veremos que este fenómeno “se da en una situación de cambio de lengua (de la lengua-fuente a la lengua-meta) y es el resultado producido por hablantes que hablan la lengua-meta con interferencias de su lengua materna” (Godenzzi 2005a: 158). Sin embargo, hoy en día, podemos afirmar que ciertos rasgos del español andino aparecen también en el español de hablantes que no tienen el quechua como lengua-fuente.

El método que empleamos es uno de tipo empírico e inductivo, el cual permite vislumbrar dichas variantes. De este modo, es nuestro deber, en calidad de lectores, advertir ese matiz asociativo que se da entre el español normativo y el español bilingüe de los entrevistados.

4.2. Análisis lingüístico

Veamos entonces, a continuación, cuáles son algunas de las formas lingüísticas²⁷ utilizadas por SCT y SCP que hemos podido identificar en el corpus empleado. Para tal efecto, clasificaremos la producción de tales formas en diferentes niveles: 4.2.1. nivel de la pronunciación; 4.2.2. nivel morfosintáctico; 4.2.3. nivel léxico; y 4.2.4. nivel discursivo.

4.2.1. Nivel de la pronunciación

Tomando en cuenta los fenómenos fonético-fonológicos que advierte Godenzzi (2005a), hemos identificado las siguientes variantes en las entrevistas:

- *Confusión entre vocales altas del quechua y vocales medias del español*

(1) *caldo con fidios* (SCP)
“caldo con fideos”

(2) *son lemeños* (SCT)
“son limeños”

(3) *hace llurar a la gente* (SCT)
“hace llorar a la gente”

(4) *escribir en castellano* (SCP)

²⁷ Recuerdo que para obtener una versión aún más amplia de estas modalidades —y con el objetivo de comprobar que estas variantes a las que hacemos alusión gozan de cierta regularidad— incluyo en el Anexo N°1 un cuadro elaborado por Godenzzi (2006) en el cual se incluyen las formas lingüísticas recopiladas, en gran parte, en los estudios de Zavala (1999), Cerrón-Palomino (2003), Garatea (2004) y Godenzzi (2005a). Por consiguiente, remito también a dichos estudios.

- “escribir en castellano”
- *Simplificación y sustitución consonántica*
 - (5) *tendría que explicarte* (SCT)
“tendría que explicarte”
 - (6) *englusive hay gente de acá* (SCT)
“inclusive hay gente de acá”

4.2.2. Nivel morfosintáctico

Teniendo en consideración las formas citadas en Godenzzi (2005a), hemos identificado las siguientes transferencias ocasionadas por sustitución lingüística:

- *Omisión de la preposición a*
 - (7) *te obligan [ϕ] hablar castellano* (SCP)
“te obligan a hablar castellano”
 - (8) *aprenden [ϕ] cantar* (SCP)
“aprenden a cantar”
 - (9) *nos dedicábamos a jugar y [ϕ] hacer la tarea* (SCT)
“nos dedicábamos a jugar y a hacer la tarea”
- *Omisión del artículo*
 - (10) *yo estudié [...] en [ϕ] colegio Sol de Oro* (SCT)
“yo estudié [...] en el colegio Sol de Oro”
 - (11) *hasta [ϕ] profesores en [ϕ] escuela* (SCP)
“hasta los profesores en la escuela”
- *Ausencia de concordancia de género*
 - (12) *todo mi primaria [...] estudié ahí* (SCP)
“toda mi primaria [...] estudié ahí”
 - (13) *tenía luces eléctricos* (SCP)
“tenía luces eléctricas”
 - (14) *hacer algo en nuestro frontera* (SCT)
“hacer algo en nuestra frontera”
- *Discordancia de número*

- (15) *las persona pasan* (SCT)
“las personas pasan”
- (16) *alguna comidas que hacemos allá* (SCT)
“algunas comidas que hacemos allá”
- (17) *hay familiares que nos va a apoyar* (SCP)
“hay familiares que nos van a apoyar”
- (18) *¿cuáles son la música típica de allá?* (E de SCP)
“¿cuál es la música típica de allá?”
- *Doble marca de la tercera persona*²⁸
- (19) *su hermana de mi papá* (SCP)
- (20) *¿y su papá de usted?* (E de SCP)
- (21) *su forma de hablar de usted* (E de SCP)
- *Adjetivo que precede a su núcleo*
- (22) *es un bonita música* (SCP)
“es una música bonita”
- *Orden objeto- verbo*
- (23) *combinado hablan* (SCP)
“hablan combinado”
- *Uso frecuente del diminutivo*
- (24) *me llevaron cuando tenía un añito* (SCP)
- (25) *de ahí conseguí chambita* (SCP)
- (26) *ese jardín está limpiquito* (SCT)

²⁸ Según Garatea (2004: 403), este fenómeno goza de particular aceptación y uso. Su utilización es tan frecuente que se da incluso en conversaciones informales de la clase alta limeña. La documentación existente recoge manifestaciones de este fenómeno desde los orígenes del español, lo cual corrobora que su llegada a América data del siglo XVI. Se puede explicar la variante por convergencia de factores, pues el quechua se vale de una doble marca para señalar la relación a la tercera persona mientras que el español usaba formas parecidas para evitar la ambigüedad de la tercera persona, tal como se da en el *Cantar del Mio Cid*: ‘so sobrino del Campeador’, ‘sos mañas de los ynfantes’ (Godenzzi 2005a: 171).

4.2.3. Nivel léxico

En ambas entrevistas, las transferencias léxicas no se producen tan a menudo como aquellas transferencias que se dan en los niveles de la pronunciación y de la morfosintaxis. A continuación, incluyo una serie de fragmentos en los cuales hemos identificado la presencia de términos provenientes del quechua:

(27) “solamente veo, este en... los carnavales, [...] en navi en, perdón en... en carnavales cuando ponen su *yunsas*, en *pachamanca*, esas cosas, no” (SCT)

(28) “comen [...] su motecito, su cancha y su *lagüa*, no, que dicen, *lagüa* o este cebadas, trigos, no...” (SCP)

(29) “también hay *yunsas* de... todas las solteras” (SCP)

(30) “se dedican a, este, trabajar en la *chacra*” (SCP)

También a nivel léxico, es interesante destacar la presencia de términos provenientes del inglés en boca de Segunda, residente de *Los Olivos*, uno de los nuevos centros periféricos emergentes de la nueva Lima. A continuación, incluyo dos fragmentos en los cuales hemos identificado dicha presencia:

(31) “compramos una torta, le cantamos su *japi verdi*, eso es todo...” (SCT)

(32) “voy durmiendo [...] a La Molina, [...] voy descansando de paso, un *relak*, sí” (SCT)

4.2.4. Nivel discursivo

En quechua, la forma correspondiente al conector textual de consecuencia es *chaymanta*. La palabra está compuesta por el deíctico espacial *chay* (eso) y el ablativo — *manta* (de, desde). Además de servir de conector textual de consecuencia, esta misma forma puede servir de conector de secuencia. Es factible que por esta razón el uso de *de ahí* sea tan frecuente en el habla de los hablantes procedentes de la migración, “como calco de su equivalente quechua, en el que intervienen el deíctico espacial y el ablativo” (Godenzzi 2005a: 177). A continuación, un par de ejemplos de dicha forma:

(33) “bueno, este cuando nosotros hemos venido, con mi papá los dos primero y... *de ahí* poco a poco vinieron mi mamá, después mis hermanitos y actualmente estamos acá en Lima todos” (SCP)

(34) “hay que buscar a Dios y *de ahí* ya ellos pasan a diferentes áreas de... *de ahí*, de los doctores los que los atienden y *de ahí* ya pasan a la farmacia...” (SCT)

Por otra parte, en cuanto al nivel discursivo, se nos hace necesario informar al lector de la existencia de otras variantes producidas por los hablantes de la *variedad andina de la zona urbana*. Entre ellas encontramos la *ausencia de discurso indirecto* (Godenzzi 2005a: 177) y usos peculiares de los adverbios *también*, *todavía* y *ya* (Cerrón-Palomino 2003: 242-259). Sin embargo, en el corpus empleado para el análisis lingüístico de este estudio, no hemos podido encontrar dichas formas.

5. Conclusión

Como lo corrobora el análisis lingüístico realizado en este estudio, hoy en día, la ciudad de Lima es el escenario de una reestructuración lingüística en la que el quechua ha (re)encontrado su lugar dentro de un espacio otrora reservado al español normativo propugnado por las élites coloniales.

Tal y como lo hemos visto a lo largo de este análisis, las sustituciones lingüísticas producidas por los hablantes SCT y SCP en situación de cambio de código y/o bilingüismo se dan a nivel fonético-fonológico, a nivel morfosintáctico, a nivel léxico y a nivel discursivo. Nuestro planteamiento es que las variantes que se dan dentro de este proceso de (re)configuración del sistema lingüístico del español limeño se insertan dentro del fenómeno de reestructuración de la urbe mencionado por Ballón (2004).

Es en este sentido que el objetivo de un análisis lingüístico — el cual corrobora el uso y la vigencia de estas variantes— es, ante todo, una invitación a considerar las formas lingüísticas de los cada día más nuevos habitantes limeños como un componente significativo de la dinámica social y lingüística que se da en la ciudad. Debido al contacto lingüístico, la redistribución poblacional originada por las migraciones rurales de quechuahablantes bilingües y sus descendientes se traduce en una redistribución lingüística del espacio que habitan. Por consiguiente, es necesario (re)pensar la situación lingüística limeña y reconocerla como un proceso ambivalente, multigeneracional, polivalente y plural de *andinización* del habla limeña y *limeñización* del habla de los migrantes.

Anexo N°1
Cuadro elaborado por Godenzzi (2006)

Grupos de rasgos lingüísticos andinos, según características de los hablantes

I	II	III
<p><i>Rasgos que aparecen mayormente en el español de hablantes maternos del quechua</i></p>	<p><i>Rasgos que aparecen tanto en hablantes maternos del quechua como en hablantes maternos del español regional (Ayacucho, Puno...)</i></p>	<p><i>Rasgos que aparecen tanto en el español de migrantes de origen quechua-aimara como en el español de hablantes de diversas modalidades del habla limeña</i></p>
<ul style="list-style-type: none"> - Inestabilidad en el uso de vocales e-i, o-u (<i>octubre</i> por <i>octubre</i>; <i>lebro</i> por <i>libro</i>) - Reducción de diptongos, por simplificación (<i>después</i> por <i>después</i>), o por inserción de una semiconsonante (<i>mayiz</i> por <i>maíz</i>) - Pronunciación asibilada de la vibrante múltiple - Reacomodo acentual (<i>sabado</i> en lugar de <i>sábado</i>) - Omisión de artículo (<i>en la noche vino</i> [Ø] <i>compadre de mi abuelo</i>) 	<ul style="list-style-type: none"> - Uso polivalente de la forma <i>lo</i> (<i>la tuna</i> que es bastante preferido <i>lo</i> traen de la parte baja) - Duplicación del OD (ya me <i>lo</i> llevé toda la <i>documentación</i> en copias fotostáticas) - Eliminación de la preposición <i>a</i> en contexto de OD o OI (<i>mi tía Haydée le había enseñado</i> [Ø] <i>una amiga</i>) - Uso del pluscuamperfecto para referirse a acciones no experimentadas y a acciones que se acaban de descubrir (<i>tú habías sido</i> canosa) - Uso frecuente del verbo en posición final (varios cuentos <i>puedo decir</i>, pero en castellano <i>difícil es</i>) - Uso frecuente del reflexivo (<i>ahí yo me estudiaba</i>, después acá he venido en la ciudad) - Uso de <i>dice</i> y <i>diciendo</i> con valor reportativo (nunca, año pasado hemos escuchado pero ha venido algunos <i>dice</i>, están acá, allá <i>dice</i> que han matado pero no he visto con mi ojo) - Doble marca de posesividad con el orden poseedor-poseído (<i>del pollo su pata</i> 'la pata del pollo') - <i>También</i> con sentido indefinido (<i>¿qué también se llamará?</i> '¿Cuál será su nombre?') - <i>También</i> con valor de coordinante en inventarios o series de eventos (<i>papa también, maíz también hemos sembrado</i> 'hemos sembrado papa y maíz') - <i>Todavía</i> con valor de inclusión o adición de una propiedad (<i>el horno es todavía herencia de mi abuelo</i> 'el horno es igualmente herencia de mi abuelo') 	<ul style="list-style-type: none"> - Ausencia de concordancia de género (<i>camisa blanco, manzana maduro</i>). - Discordancia de número (<i>los cuadernos es de él</i>) - Doble marca de posesividad con el orden poseído-poseedor (<i>su pata del pollo</i>) - Neutralización de las oposiciones de género y número en pronombres oblicuos de tercera persona en función de OD (<i>a la guitarra lo tienen como conciencia</i> en lugar de <i>a la guitarra la tienen como conciencia</i>). - <i>Ya</i> con valor sustitutorio (<i>me dormiré ya</i> 'me dormiré en vez de estar haciendo otra cosa') - <i>Todavía</i> con sentido de prioridad (<i>yo todavía comeré</i> 'comeré yo primeramente')

Elaborado principalmente a partir de Zavala (1999: 40-73) y Garatea (2004: 402-404). También se han considerado Caravedo (1992), Cerrón-Palomino (2003: 95, 241-259), Rivarola (1990: 169), Pozzi-Escot (1972) y Godenzzi (1988: 189; 2005: 169).

Bibliografía

- BALLÓN, Eduardo. 2004. "Algunas notas para pensar la ciudad del siglo XXI", en *Perú hoy: las ciudades en el Perú*, Lima: Desco: 17-43.
- CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo. 2003. *Castellano andino. Aspectos sociolingüísticos, pedagógicos y gramaticales*, Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- GARATEA GRAU, Carlos. 2004. "Español de América, español del Perú. Sobre normas y tradiciones discursivas", en *Lexis XXVIII / 1-2*: 397-428.
- GODENZZI, Juan Carlos. 2005a. "Transferencias lingüísticas entre el quechua y el español", en *En las redes del lenguaje: cognición, discurso y sociedad en los Andes*, Lima: Universidad del Pacífico: 157-177.
- GODENZZI, Juan Carlos. 2005b. *Recursos lingüísticos de los migrantes en la metrópolis: el caso de Lima*, proyecto de investigación, Fonds québécois de la recherche sur la société et la culture (FQRSC).
- GODENZZI, Juan Carlos. 2006. "El español andino en la dinámica de integración y división social", en *XXVI Congreso Internacional, Asociación de Estudios Latinoamericanos LASA*. San Juan, Puerto Rico, 18 de marzo de 2006.
- GRANDA, Germán de. 2002. "Un proceso de transferencia bidireccional sucesiva en el área andina", en *Lingüística de contacto: español y quechua en el área suramericana*, Valladolid: Universidad de Valladolid: 123-133.
- JONES, Gareth A. 2006. "Culture and Politics in the 'Latin American' City", in *Latin American Research Review* 41 / 1: 241-260.
- PRATT, Mary Louise. 1996. "Apocalipsis en los Andes: zonas de contacto y lucha por el poder interpretativo", en *Programa de conferencias del Centro Cultural del BID*. Banco Interamericano del Desarrollo, Washington DC, 29 de marzo de 1996.
- PRATT, Mary Louise. 2006. "Lengua, globalidad, translingüismo: "¿Hacia una lingüística planetaria?", conferencia en el marco del *Seminario de investigación*. Universidad de Montreal, Montreal, 10 de abril de 2006.
- RIVAROLA, José Luis. 1995. "Aproximación histórica a los contactos de lenguas en el Perú", en K. Zimmermann (ed.) *Lenguas en contacto en Hispanoamérica*, Frankfurt: Vervuert / Madrid: Iberoamericana: 135-159.
- RIVAROLA, José Luis. 2001. "Sobre la historia de los contactos de lenguas en el área andina", en *El español de América en su historia*, Valladolid: Universidad de Valladolid: 123-157.

ZAVALA, Virginia. 1999. "Reconsideraciones en torno al español andino", en *Lexis* XXIII / 1: 25-85.

ZIMMERMANN, Klaus. 1999. "Leer nuevamente 'Babel' y promover la pluralidad de las lenguas" en *Política del lenguaje y planificación para los pueblos amerindios: Ensayos de ecología lingüística*, Frankfurt: Vervuert / Madrid: Iberoamericana: 21-29.

Trazas lingüísticas y discursivas de la ciudad: el caso de Lima²⁹

Juan C. Godenzi
Université de Montréal

Introducción

Considerando que “el mundo social se caracteriza ante todo por el hecho de que los agentes trazan ahí constantemente fronteras para reagrupar ahí a otros agentes” (Latour 2006: 43), resulta pertinente prestar atención a aquellas trazas de naturaleza lingüística y discursiva susceptibles de revelar aspectos novedosos acerca de la manera en que los actores de la ciudad construyen sus conexiones en la dinámica de la integración y división social urbana. En este marco de interés, la presente exposición explora el discurso y las formas lingüísticas de tres hablantes de Lima, habitantes de tres áreas diferenciadas: Ate, distrito del Este de Lima; Los Olivos, distrito del Cono Norte; y Pueblo Libre, distrito tradicional de la ciudad.³⁰

Con el propósito de poder operativizar el vínculo entre el proceso de urbanización y su contraparte lingüístico-discursiva, se recurre a nociones derivadas de una teoría que concibe el espacio como una dimensión de la realidad social, tal como ha sido desarrollada por Lévy y Lussault (2003) y por Lussault (2007). Dentro de ese marco conceptual, vamos a definir *campo urbano* como el espacio relacional y competitivo en el que los actores acumulan un *capital urbano*³¹, es decir un conjunto de recursos que les permite sacar ventajas de la *urbanidad*³², es decir de los recursos que ofrece la ciudad y que tienen que ver con la configuración espacial de la densidad y la diversidad (2003: 124, 148, 966-967).

Con una población de 533 000 habitantes en 1940, y de 1 360,000 en 1957, la ciudad de Lima tiene ahora alrededor de 9 millones de habitantes, la tercera parte de la población peruana. El factor determinante de este crecimiento ha sido el éxodo rural, procedente de los distintos lugares del interior del Perú. De ese modo, Lima se ha convertido en un campo urbano en el que las convergencias y confrontaciones son multiétnicas y multiculturales.

²⁹ Este artículo ha aparecido también 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, 2008.

³⁰ Agradezco a Sara Smith y a Luz Helena Rodríguez por sus observaciones y aportes en el análisis de las entrevistas.

³¹ “Este capital es el conjunto de bienes materiales e inmateriales producidos e intercambiados que resultan del juego de un estado urbano particular, dotado de una urbanidad específica, en un tiempo *t* de su historia” (Lévy y Lussault 2003 : 967).

³² La urbanidad es el indicador del estado específico de la organización de los objetos de sociedad en el seno de una situación urbana dada. El nivel de urbanidad depende tanto de la densidad y la diversidad como de la configuración espacial (Lévy y Lussault 2003: 966).

1. Júver y Huaycán: la lucha por la inserción en la ciudad

Júver G., de 25 años, es casado con dos hijos y trabaja como conductor de combi. Nació en la provincia de Huamanga (Ayacucho). Actualmente vive en Huaycán, asentamiento humano fundado en 1984, el cual se ubica en el distrito de Ate Vitarte, en el Este de Lima. La población del distrito se eleva a los 100.000 habitantes y está compuesta tanto por migrantes desplazados por la violencia terrorista durante los años ochenta como por familias pobres provenientes de barrios “tugurizados” de la ciudad metropolitana (Proyecto Local 2006). Este distrito presenta índices de extrema pobreza, pero a pesar de ello su población “se caracteriza por una efervescente dinámica de generar actividades económicas que, siendo muchas de ellas de sobrevivencia, les permite sentar las bases de una etapa encaminada a mejorar su nivel de vida dentro de una organización social que se viene fortaleciendo” (Proyecto Local 2006).

Aspectos discursivos

Consideremos el siguiente segmento del intercambio entre la entrevistadora (E) y Júver, el informante (I):

E: ¿Dónde nacistes?

I: Yo nací en Huamanga, en Ayacucho, en... por San Juan Bautista que se llama. Después de...tuve un año así, tuvieron problemas mis padres separaron y a mí me re, a mí me llevó mi abuelita al más, a un pueblito más allá de Ayacucho que se llama Pomabamba y ahí radiqué más hasta los doce años. Ahí yo la verdad no sabía, ¿no? sabía hablar el castellano mal, hablábamos quechua porque hasta ahorita en allá hablan, por eso nomá hablaba el quechua [...] yo crecí con esa idioma ya prácticamente, señorita, porque en ese ambiente vi, puro eso hablan, nadie hablaba el castellano en allá. El castellano lo hablan en Ayacucho, en la capital mismo, Huamanga mismo, pero en ese pueblo nadie lo hablaba. De ahí me trajieron de allá del pueblo para Ayacucho, para yo aprender el castellano que mi abuelito decía cómo vas a hacer sin... sin saber el castellano vas a hablar por acá te van a insultar.

E: ¿Y cómo era ese lugar donde tú has crecido, los primeros años que tien, de vida?

I: Eh, en el pueblito donde yo viví con mi abuelita, es un sitio hermoso, es uno...un sitio – onde no hay lo que hay acá en Lima, ¿no? todo es, allá es paz, es a la chacra ... allá está, nos dedicamos a la chacra, a la agricultura, al ... a sembrar maíces.

Júver reconstruye discursivamente su desplazamiento por diversos espacios, desde un espacio fuertemente rural (Pomabamba) hasta otro fuertemente urbano (Lima), pasando por una urbanización intermedia regional (Huamanga). Sugiere también que esos espacios están lingüística y axiológicamente marcados. En efecto, se distinguen lugares predominantemente monolingües en quechua (Pomabamba), lugares bilingües en el que existe un español regional (Huamanga) y lugares predominantemente monolingües en castellano (Lima). El mayor o menor grado de urbanización³³ guarda correspondencia con la mayor o menor visibilidad del quechua. Y estos espacios que son a la vez geográficos y sociales constituyen el ámbito en el que aparecen valoraciones en conflicto:

³³ Se entiende por *urbanización* “el proceso de concentración de la población y de las actividades en las aglomeraciones de carácter urbano” (Lévy y Lussault 2003: 961).

mientras Júver ve a su pueblo andino como un paraíso apacible, aunque afectado por la violencia y el terror, se insinúa otra valoración, incorporada en la sociedad desde la Colonia, que minusvalora y discrimina a los pueblos indígenas, sus espacios, su cultura y sus lenguas (“sin saber el castellano... te van a insultar”).

E: ... ¿y cómo surgió la idea de venir acá a Lima, de migrar?

I: [...] mi -amá tenía miedo de mí, que cualquier rato me lo vayan a llevar esos terroristas, tenía miedo, vámonos allá a surgir diciendo. Vinimos con la intención de surgir, salir adelante, trabajar acá a Lima [...]

E: [...] ¿Cómo pensabas que era, este, la ciudad? ¿Cómo pensabas que era Lima?

I: Yo, yo me imaginaba que era bonito, que toda la gente eran así, ¿no? como en allá, que en allá nadie, nadie, te decía así, que tú has habla-o mal, que no hables mal, que dijiste esto que no dijiste esto. [...] Me imaginaba que eran bonitas, casas construidas, eh, los pisos de... de piso, parques, así me imaginaba yo, o sea yo me imaginaba que este era un paraíso, más, más que allá.

E: [...] ¿Cuál era tu, tu mayor, este, esperanza o ilusión?

I: Mi sueño era, señorita, acá, ah trabajar, sobresalir para tener algo en la vida, ¿no?, pa' mis hermanos.

En el imaginario de Júver, Lima aparece como la tierra prometida. Y desplazarse hacia Lima significaba para él la posibilidad de surgir. La idea de “surgir” implica acceder a espacios más urbanizados: dejar el “pueblito” de la sierra para encontrar un trabajo en la capital. El factor desencadenante de su venida a Lima fue el hecho de que su antiguo paraíso se transformó en un espacio de amenaza permanente. Pero la experiencia no siempre coincide con el espacio imaginado y Júver pronto comprueba que Lima le resulta un infierno, una cárcel, un lugar de sufrimiento y rivalidad, en donde es “botado” de un lugar para refugiarse en otro, en donde experimenta la burla y el desprecio, particularmente por su manera de hablar el castellano. Así lo refiere esta secuencia:

E: Mm, eh, el contacto con tus eh, tus nuevos, este, amigos, ¿no? ¿cómo fueron?

I: [...] en acá se burlaban mis amigos porque siempre hablaba un poco dif, no hablaba tan claro, tan, diferente, tan claro el castellano, oye serrano vaya pa' allá, me decían. Siempre me ha, yo me lloraba señorita, me lloraba enorme: por qué, qué hablan, por qué tanto me desprecian acá, yo decía, si en allá nadie me decía nada, señorita; en allá en Huamanga nadie, nadie me insultaba, pero acá, señorita, me insultaban, serrano vaya pa' allá, habla bien, se escapa tu mote me -ecían. Trataba de no hablar pero siempre me salía.

El contraste que Júver señala entre su pueblo y Lima permite establecer una correspondencia entre el tipo de espacio y el grado de discriminación étnica, sociocultural y lingüística. El pueblo andino, de talla pequeña y con poca densidad y diversificación, constituye una esfera en la que la discriminación es casi nula. En cambio, Lima, de enorme talla y con alta densidad y diversificación, resulta una esfera especialmente sensible a las menores diferencias para establecer distancias y segregaciones. En el caso de Júver, la discriminación lingüística que soporta está vinculada con una particular ideología y política del espacio. La sierra suele ser considerada como un obstáculo para el progreso, un lugar arcaico, de barbarie y atraso y, en consecuencia, sus productos, su gente y sus lenguas reciben una valoración o un trato peyorativo. Como contraparte de esa opinión ideológicamente orientada, Lima aparece como el lugar moderno, del

progreso, que merece la atención de los gobiernos. Decirle a uno “serrano” actualiza todas esas connotaciones socio-históricas que se acarrean desde la Colonia y sirve para establecer distancias y fronteras étnicas y socioculturales:

E: ¿Qué lenguas usas aquí en Lima?

I: El castellano

E: Más ¿el quechua? ¿En qué momentos o circunstancias?

I: Lo uso quechua c-an- -toy con mi familia, c-an- -toy con mis abuelitas, c-ando vienen, con ellas, o si no mis tíos de Vitarte que están de mi mamá sus primos, con ellos hablamos en quechua, señorita.

E: Ah, ya. ¿Y vas a eventos culturales, de tus paisanos?

I: Sí, está por [avenida] Argentina, hay una fiesta que es de puro ayacuchanos

E: Mm

I: Fiesta ayacuchana, allá hay bastante, de todo, de todo sitio vienen: Comas, en Tablada viene ahí para reunir [quechua] nos hablamos o sea nosotros somos de allá sí en quechua hablamos, señorita, y es una alegría en allá conversar de eso de que acá así con mis amigos no puedo porque ellos hablan castellano nomás, ya se creen que son limeños.

E: ¿Y qué sientes cuando estás ahí con tus, este, paisanos hablando tu idioma?

I: Me siento alegre señorita, una alegría para mí.

En este segmento, Juvéer hace referencia a un tiempo y un lugar específico en el que se reproduce y celebra la pertenencia a una tradición lingüística y cultural andina particular, la de Ayacucho. Participar en esa esfera de afinidades, afectos y valores resulta gratificante para él (“es una alegría en allá conversar”). Pero se trata de un evento momentáneo que contrasta con la aspereza y dificultad comunicativa que experimenta en su nuevo hábitat (“con mis amigos no puedo [conversar] porque ellos hablan castellano nomás, ya se creen que son limeños”). Del mismo modo, Juvéer revela la existencia de la *inter-espacialidad*: los ayacuchanos de diversos lugares de Lima se trasladan al lugar de la Av. Argentina para recrear ahí la fiesta que se celebra en Ayacucho. Un lugar reenvía a otros lugares. Un lugar contiene a otros lugares. A partir de este caso, podríamos hacer una generalización y considerar que, para buena parte de los migrantes, Lima aparece como un conjunto de redes que unen diversas áreas de la ciudad, y a ésta con otros territorios del país.

Aspectos lingüísticos

Juvéer es bilingüe: domina el quechua ayacuchano y una modalidad andina emergente del castellano. Recurre al uso de una u otra lengua, según los interlocutores, los momentos y los espacios. El quechua le sirve para establecer conexiones privilegiadas con la red de migrantes quechua-hablantes del sur andino peruano, sobre todo si éstos son ayacuchanos; y el castellano, en tanto lengua vehicular, le es útil para entrar en contacto virtualmente con casi todos los habitantes de la ciudad. Mientras el uso del quechua es esporádico y subordinado, el uso del castellano es frecuente y predominante

Ahora bien, el castellano de Juvéer es una modalidad de habla que discrepa de otras variedades habladas en la ciudad. Él mismo es consciente de tal diversidad y establece

distinciones: la modalidad de los limeños que hablan “todo pituco, todo creídos”³⁴, la modalidad de los que “se creen limeños” (monolingües nacidos en Lima, de padres migrantes), la modalidad de los que hablan como él (migrantes bilingües). Estas modalidades de habla sirven para establecer distinciones y segregaciones, abriendo o cerrando el acceso a determinadas esferas sociales:

Si se presta atención a los rasgos del español de Júver, se advierte que aparecen características tanto del “castellano andino” como del habla popular costeña. Entre los rasgos andinos, por ejemplo, aparece la doble marca del locativo (1), la neutralización del género (2), el doble posesivo (3), el uso del *loísmo* (4), el uso de cita directa, seguida por la forma *diciendo*, para enlazar oraciones (5).

- (1) (a) nadie hablaba el castellano *en allá*; (b) si *en allá* nadie me decía nada, señorita.
- (2) en la capital *mismo*.
- (3) me caí del tercer piso de *su casa de mi tía*.
- (4) *tiqti lo* dicen [a las alverjitas] por lo que son las alverjitas, eh, redonditas, por eso *lo* dicen *tiqti*.
- (5) vámonos allá a surgir *diciendo*.

Entre los rasgos del habla popular costeña, tenemos el debilitamiento o la desaparición de la /d/ intervocálica (6), la aspiración o elisión de la /s/ en final de palabra (7), la supresión de consonante inicial (8) o de la sílaba final (9).

- (6) (a) hasta un día nos han *bota-o* de su casa; (b) en allá nadie, nadie, te decía así, que tú has *habla-o* mal; (c) un sitio *-onde* no hay lo que hay acá en Lima, ¿no?; (d) serrano vaya pa' allá, habla bien, se escapa tu mote me *-ecían*.
- (7) pero ahí *nomá-* llegué a tener mi familia.
- (8) por los mismos problemas, mi *-amá* tenía miedo de mí.
- (9) no, yo *pa'* regresarme *pa'* allá.

El castellano de Júver es el castellano andino de su lugar de procedencia, pero “retocado”, resocializado y transformado por sus nuevas interacciones en su proceso de inserción urbana, primero en Huamanga y, luego, en un asentamiento humano de Lima. Así, mientras mantiene algunos rasgos andinos, filtra otros, especialmente aquellos que resultan más directamente indicadores de la pertenencia a espacios rurales andinos, como pudieran ser la inestabilidad en el uso de las vocales *e/i* y *o/u*,³⁵ el reacomodo acentual o la anulación de los diptongos. De esta manera, los rasgos del castellano de Júver remiten a sus rupturas y continuidades; a su biografía de desplazamientos espaciales y a las articulaciones que él experimenta y contribuye a recrear en su nuevo hábitat. Así, podríamos decir que su identidad a la vez espacial e idiomática ya no es la de su pueblo

³⁴ A la pregunta “¿Cómo crees que hablan los limeños?”, Juvéver responde: “Todo pituco, todo creídos hablan ellos, todo ellos hablan.”

³⁵ Juvéver refiere que, al llegar a Lima, le resultaba difícil la pronunciación del castellano: “mi lengua no me soltaba para el castellano”. Da a entender que ahora ya esa dificultad ha sido superada. De hecho, el rasgo más perceptible del castellano rural andino --la inestabilidad en la pronunciación de las vocales medias y altas-- prácticamente no existe en el discurso de Juvéver. Solo una vez aparece la indistinción *e/i*: “me *dicían* agarra periódico”.

en la serranía, ni la del ciudadano de Huamanga, sino que ahora es urbana, compleja y compuesta.

Los rasgos lingüísticos de Júver, algunos de los cuales connotan 'origen serrano' y otros 'origen costeño', indican, de una parte, que el conflicto del encuentro de dos tradiciones lingüísticas se ha instalado en el espacio personal del hablante, es decir en su propia competencia idiomática; y, de otra parte, que el hablante ha logrado cierto grado de inserción en el área urbana limeña, luchando tenazmente por vencer los obstáculos de la segregación lingüística que ha tenido que soportar. La articulación novedosa en un mismo hablante de rasgos lingüísticos andinos y costeños revela el tipo de modalidad de habla que probablemente se está generando en los asentamientos humanos, áreas urbanizadas pobres habitadas por migrantes andinos, en buena parte bilingües.

2. Georgette y Los Olivos: “todo es bonito, es principal”

Georgette M. nació e hizo la educación primaria en El Rímac, centro tradicional de la ciudad. La educación secundaria la hizo ya en su nuevo lugar de residencia, en Los Olivos, donde vive con sus padres. En el momento de la entrevista (2005) tenía 18 años y había acabado la secundaria. Los Olivos, la “Capital del Cono Norte”, es un distrito municipal periférico de la Lima Metropolitana, fundado en 1970, cuya población alcanza alrededor de 240.000 habitantes. La Municipalidad de Los Olivos se ve como una “institución líder del mejoramiento de la calidad de vida y en la promoción del desarrollo económico, ecológico y social del distrito” (Municipalidad Distrital de Los Olivos 2006). En Los Olivos se encuentra uno de los centros comerciales más grandes de Lima, el Megaplaza, que es tomado como símbolo del progreso económico del distrito.

Aspectos discursivos

E: A ver, a ver, cuéntanos, eh, ¿dónde naciste, en qué lugar, en qué año?

I: Ya. Yo nací, con dirección y todo, en la unidad- vecinal del Rímac, eh... nací en el hospital B. Leguía, en el año mil novecientos ochenta y seis.

E: Ya... ¿tus padres...?

I: Mis papás son limeños los dos, ambos, mi mamá, mi papá, eh...ambos vienen de padres que... fuera de Lima, ¿no? provincianos los dos.

[...]

E: Y actualmente, ¿dónde estás viviendo?

I: Actualmente estoy viviendo acá en la ave...en bueno en lo...es... cómo es ¿no? cambian las direcciones. La dirección consta como Jirón Los Olivos, manzana J, lote quince, pero es más conocida como la avenida Santa Rosa.

E: Ya...dentro de Los Olivos.

I: Ajá.

E: Ya y dime ¿cómo es la vida aquí en tu barrio?

I: Güeno acá... la mayoría de... las personas que viven aquí en mi zona son provincianos. Como te contaba anteriormente, eh... toda esta zona de acá, eran, ha sido todo chacra, ¿no? y los terrenos, han sido adquiridos hace muchos años, pero la gente se ha venido a vivir, eh...relativamente hace unos diez años aproximadamente, por ejemplo mi mamá y mi papá compraron este terreno hace -proximadamente, mi eda-, ¿no? casi veinte años...y... eso, ¿no? y nosotros recién vivimos acá hace cuatro años...ni cuatro años

creo, menos, pero... eh, cuando vinimos a vivir acá, yo vi toda esta vida diferente porque yo vivía en El Ríma- era una zona populosa --onde toda la gente es limeña, la gente es más avispada, avivada, ¿no? pero acá la gente era diferente, más sana, amable...eh... es es otro tipo de vida [...] la vida del provinciano es, este, más sana me parece, ¿no?, hasta su...hasta incluso su misma alimentación, la manera de expresarse, de formar a sus hijos, ¿no? es totalmente diferente.

La procedencia migratoria de Georgette no es reciente. Ni ella ni sus padres son provincianos, sino sus abuelos. Ella vive en medio de una población predominantemente constituida por provincianos y construye un discurso sobre ellos, viéndolos como gente sana, seria, respetuosa y amable. Contrasta El Rimac, --centro antiguo de Lima, populoso, maleado y en decadencia-, con Los Olivos, --nuevo centro periurbano, con habitantes provincianos, sano y en ascenso. Aquí tenemos planteado uno de los ejes de tensión del campo urbano limeño: las diferencias y rivalidades entre los limeños costeños tradicionales y los “nuevos limeños”, procedentes de la migración. Dos espacios, dos formas de vida, dos éticas en controversia. Un lapsus de Georgette es particularmente revelador:

E: Dime ¿hay alguna fiesta que celebren así como una costumbre, una cosa así?

I: Sí, acá, por ejemplo, esto está dividido en varias asociaciones y acá, más arriba, hay una asociación que se llama San Remo. Como la mayoría de acá, eh, son provincianos hacen, este, sus... eh, aniversario de la *urbaniza*... bueno de la *asociación*...

La *asociación* se confunde con la *urbanización*. Lo espacial y lo social son concebidos como algo inseparable. Celebrar el aniversario de la asociación es celebrar también el aniversario de la reconfiguración del espacio que habitan. Los rápidos cambios sociales son también nuevos arreglos espaciales, siendo un indicio de esto los distintos nombres que recibe una misma calle (“como es ¿no? cambian las direcciones”). Asociar es organizar espacios; y urbanizar es crear conexiones sociales. Dicho en palabras de Lussault (2007: 9), “las sociedades son un ordenamiento de las espacialidades”.

Las áreas o zonas urbanas articulan diversos “lugares”, entendidos éstos como los espacios más pequeños de la vida social. Un “lugar” es una unidad discreta en el que se da un juego entre lo de “adentro” y lo de “fuera” (Lévy y Lussault 2003: 561-562). Veamos cómo Georgette distingue entre lo interno (*acá*) y lo externo (*de acá a dos cuadras*) en tanto soportes espaciales para organizar la experiencia de la ‘tranquilidad’ y la ‘inseguridad’:

E: Dime, ¿y hay algún tipo de conflicto dentro del barrio o de repente de grupos entre barrios?

I: Ah, bueno, no, en realidad acá la...la familia, la gente... ¿no? no son problemáticos, los vecinos no son problemáticos, son tranquilo- más bien que... en esa zona los chicos son tranquilo-, pero de acá a dos cuadras, eh...como te contaba también que...ejisten los pandilleros, como en todo lugar ¿no? creo que todo zona se ha, se ha maleado un poco ¿no? por ejemplo esos chicos...yo tengo conocimiento que la mayoría tam-ién son hijos de provincianos ¿no? que llegan eh y bueno, si eh viven acá pero como que no se adaptan ¿no? y...deciden eh...formar sus grupos de bandas, les gusta esa vida de estar peleando, tirando piedras, sí, tam-ién a la comunidá- le molesta, pero la comunidá- hoy en día se

siente un poco ahuyentada, ¿no? reprimida porque si tú levantas tu voz de objeción, vienen y ...si te ven por la calle te quieren hacer daño, te roban, te cortan o si no van a tu casa y ...y te hacen daño.

Georgette señala aquí una traza de la manera en que solemos operar con el espacio: hacemos pliegues en él para encerrarnos como en una esfera, construyendo un ámbito interior y otro exterior. Sobre el interior de la esfera ejercemos cierto nivel de control, mientras que lo que está más allá de nuestra esfera se escapa a nuestro control. Y así la 'inseguridad', expresada por la acción de los pandilleros, aparece como algo que viene de fuera. Dentro de la esfera vivida por Georgette predominan los esfuerzos de integración; fuera de esa esfera, aparecen las disociaciones.

Bien asentada en su lugar, Georgette elabora su proyecto de vida: "yo quisiera tener mi casa bonita, ¿no? darle a mi mamá todo lo que quizá eh..., todo lo que ella se merece, ¿no? eh, tener mi casa de cuatro pisos, ¿no? y toda tarrajada, boni...eh, todo este... o sea bonito, ¿no? todo lo que...lo que quizás en un sueño lo he imaginado, hacerlo realidad". Advertimos que el deseo de Georgette es llegar a tener un buen sitio, a la vez horizontal y vertical, pues quiere un terreno sobre el que se construyan 4 pisos, pero también un sitio de distinción social que le dé reconocimiento y prestigio: no quiere cualquier casa, sino una que esté "toda tartajada" y que sea bonita. Georgette nos sugiere que la vida urbana es una lucha permanente para ocupar un buen espacio y para que éste sirva de signo de distinción.

El crecimiento urbano de las últimas décadas ha hecho que ahora sea difícilmente representable la "ciudad", pues el centro antiguo ya no es centro y se ha vuelto prescindible. Las zonas a las que antes se las designaba como "marginales" y que evocaban pobreza y precariedad, son en realidad nuevos centros con su propia periferia. Veamos como Georgette describe esta Lima contemporánea:

I: ...como tú sabrás acá en Los Olivos hay...todo es... todo es bonito, es principal, eSiste el Metro, el Megaplaza, Covida que es bien, una zona bien alumbrada y ese...tiendas tú puedes ir a ver, ¿no? Yo creo que la gente le gusta...le gusta su zona, ¿no? solo... o sea, todo es dentro de la zona...yo tengo bastantes amigos, ¿no? que...que cuando salimos, salimos dentro de la zona, o sea no vamos más allá, no vamos al centro, ¿no? solo a Metro, a Megaplaza, o sea estamos dentro de este, de este, del barrio como quien dice, ¿no?

E: ¿Y has tenido algún amigo, por ejemplo o amiga que...que sea de... un distrito de repente más, este..? no sé...

I: Claro, tipo Villa el Salvador, San Juan de Lurigancho, sí tengo...ahora que estoy trabajando justo mi promotor vive en San Juan de Lurigancho y él me comenta pues que allá, uno cuando dice San Juan de Lurigancho, Villa el Salvador, Comas, nos dice, ay esa zona ¿no? qué feo ¿no? San Juan de Lurigancho, Comas, ¡qué feo! tipo cerro ¿no? pero no creas porque yo he ido y la verda- que las zonas están bastante bonitas, urbanizadas, las casas mejores, ¡uy!, cas...unas casotas, de verdad, buenos colegios, a lo que yo me imaginaba. Yo tam-ién tenía un concepto: San Juan de Lurigancho, Comas, ¡qué feo! ¿no? Pero no, de verdad es que todo ha cambiado ¿no? la gen...tanto la gente como las mismas, este, zona- , las casas, la...lo o sea hay bastante árIa verde...todo está bien bonito y...yo tam-ién me quedé sorprendida ¿no? y...mi amigo me comenta que

allá...es...yo pensé pues era tipo una zona bien reprimida. No, ahí la gente transita, hay bastante gente, sale, hay bastante restaurante, sale a comer, van a la discoteca, es una zona bastante ambientada en realidad, ¿no? Ah...y tengo una prima que vive en...en San Isidro, por ejemplo ella vive en un edificio de ocho pisos, ocho, nueve pisos, ella vive en el séptimo piso, creo, más o menos. Por ejemplo esa zona, en frente a su departamento hay una...el edificio donde ella vive hay un parque. Por ejemplo en esa zona tampoco trans...en esa zona no transita mucha gente, por la zona donde vive mi prima no transita mucha gente, pero ¿por qué?, porque como la...como la gente es más acomodada, para en carro; -to-ces va a las zonas principales, o sea lo que es La Marina o Miraflore... ¿no? no transita mucha gente, tú ves muy poca gente transita por ahí; o si no, ves a uno que está corriendo alrededor del parque; o si no, a chicos que, que están ahí...pasan ¿no? caminando, pero muy poca gente, o sea no transita casi nada, como te digo, como tienen carro, ¿no? no sale o como ya la mayoría tiene interné- en su casa, tiene todo en su casa, no sale ¿no? Entonce- ...se quedan ahí ¿no?

El testimonio de Georgette sugiere que aquella leyenda urbana que imagina a Lima como la “ciudad jardín”, amenazada y estropeada por la invasión de migrantes y el surgimiento de “barriadas” ya no corresponde con la realidad. El espacio imaginado difiere de modo notable del espacio vivido. El relato de Georgette da indicios para repensar la realidad urbana en términos de *copresencia* y *movilidad*. La copresencia tiene que ver con el aumento de la densidad y la diversidad. La movilidad, en cambio, se relaciona con la conexión del contacto inmediato y la expansión geográfica, es decir con un debilitamiento de la copresencia y, a menudo, de la diversidad (Lussault 2007: 270). Los Olivos, Covida, Villa El Salvador, San Juan de Lurigancho y Comas presentan alta densidad y diversidad demográfica; y una significativa movilidad: la gente ocupa las calles y transita por ellas, a la vez que utiliza los medios de transporte público para conectarse con otros lugares, si bien eso les lleva bastante tiempo. En contraste, San Isidro aparece como un espacio menos denso y diverso, pero con una fuerte y particular movilidad: el automóvil, ese “lugar-móvil” que hace innecesario caminar por las calles; e Internet en la propia casa que posibilita la conexión inmediata con el mundo. Como dice Georgette, la gente de San Isidro “tiene todo en su casa... entonces se quedan ahí”. Generalizando, podríamos decir que en los Conos predomina la copresencia, mientras que en San Isidro predomina la movilidad. Con uno u otro énfasis, se da en todos los casos una manera de conjugar copresencia y movilidad y, en consecuencia, de organizar diferenciadamente el espacio urbano. Y ya no hay un solo centro, sino que cada cono y cada distrito tiene su centro y su periferia. Lo urbano aparece así como el espacio de las multi-centralidades.

Como consecuencia de todo esto, se producen redefiniciones de las categorizaciones identitarias. Veamos como Georgette toma sus distancias frente a los provincianos, pero también frente a los limeños de Larcomar para elaborar su identidad:

E: Dime Georgette, ¿tú te sientes más limeña o más provinciana? ¿O tienes de las dos partes?

I: Esa pregunta nunca me la había hecho. ¿Más limeña?...no sé, creo que...

E: O de repente igual.

I: A mí, no... yo... de ver... eh... mmm...de verdá- realmente no me gusta la discriminación. Yo detesto a la persona que discrimina a otra, pero sí lo que me molesta

son las actitudes de otras personas, o sea el comportamiento. No sé...creo que más limeña en todo caso, ¿no? porque hay gente y gente, ¿no? justo ayer que fui a comprar a la panadería, eh acá en la pana-ería en una...en la esquina hay unas dos chicas que son provinciana- que son las que atienden, pero son bien malcriadas, no tiene nada que ver que sean provincianas, ¿no? una...un limeño tam-ién puede ser malcriado y cualquier tipo de gente, un extranjero, ¿no? pero eran...ya bueno son provincianas y son bien déspotas, bien malcriadas a pesar de que la gente va y le compra te atienden mal, te tiran la plata y yo por eso ayer me molesté, ¿no? vine acá amarga y le digo, ay, a mi mamá le digo: esa serrana cómo me ha trata-o, pero, o sea se me salió, ¿no? ay, esa serrana y mi mamá me dice: ay hijita pero por qué te expresas así; es que esa serrana me da...to-avía que...serrana ahí...pero yo acá en mi casa, ¿no? pero yo en la calle nunca le he ofendido a una persona diciéndole oye serrana de porquería o cholo, ¿no? quizás uso otros términos pero no...no metiéndome con la raza, ¿no? porque, por qué sí yo tam-ién me siento que soy chola, ¿no? soy chola limeña, una chola pero...quizás cuando yo me he ido a pasear a Larcomar o allá...quizás no quiero sentir la dEscripción que sienten esos se...esos, este, las personas provincianas, ¿no? porque acá la gente siempre, si no estás bien vestida, te mira, o si no eres blanquito tam-ién te está mirando, ¿no? o sea eso no, eso no me gusta sentir eso, se...será que lo he sentido, he sentido algún tipo de dEscripción, que no me gustaría hacerle sentir a otra persona, ¿no? pero en todo caso me sentiría más limeña.

Las identidades son tomas de posición en relación con aquellos con quienes uno se confronta. En medio de esos conflictos relacionales, Georgette se debate entre su pertenencia provinciana y su adscripción limeña, inclinándose finalmente por esta última. Sin embargo, no se considera una limeña en el sentido tradicional, sino una limeña *sui generis*: una “chola limeña”. La identidad de Georgette se complejiza y diversifica al ritmo de sus juegos espaciales, hechos de tomas de posición y de distinciones.

Aspectos lingüísticos

Pasemos ahora a considerar, en primer lugar, la opinión de Georgette sobre los modos de hablar el castellano y, en segundo lugar, algunos de los rasgos del castellano de Georgette.

E: ¿Crees que hay discriminación en la forma de hablar de las personas?

I: Güeno, sí, yo creo que sí. A mí me pasa, en realidá- cuando yo escucho que hablan: oye *de su tía mi hermana*, o... *la Georgette*, ¿no? no me agrada. O he...¿has *yecho* tu tarea? ¿no? no me gusta, me...me molesta, no sé por qué, pero...ahí yo le di...habla bien... siempre digo ¡habla bien, oye, qué te pasa!...pero no digo ¡oye, estamos en Lima, habla bien! ¿no? digo oye habla bien...que ...deja tu papa, ¿no? o deja tu mote, pero...pero más bien los amigos que yo es...que yo escucho que hablan así, -sea ellos no son provincianos, ellos son limeños; pero se en... en su hogar hablan, su familia como es provinciana, ellos hablan así.

[...]

E: [...] ¿qué diferencias encuentras tú entre el castellano que tú hablas y el que escuchas y que te molesta de alguna manera?

I: Ah, ya...a veces la entonación tam-ién, o sea: *oye, aquicito nomás*, eh...uno así medio charapa pero...tienen un dejo pues, tienen un dejo los charapas con los serranos, hablan...los serranos tienen un tipo de canto medio más suave que los charapas, los

charapas hablan más rápido, pero ...sí, a veces me mo...me fastidia un poco ¿no? sobre todo que cuando...cuando hablan ponen su boca, hacen así ¿no? [...]

E: O sea que ese castellano de alguna manera te fastidia. ¿Crees que es porque los padres son provincianos y ellos han aprendido ese castellano?

I: Sí [...] *la* María o...*la* Claudia, ¿no? eso, eso la, el que te pongan eh...el artículo a mí no me...a mí en particular me desagrada un montón porque eso se le pone solo a lo...a los animales. [...] mi papá y mi mamá han sido limeños, entonces ellos han crecido ya con otra...con otra visión, ¿no? de ver, este, de ver el lenguaje de nosotros, ¿no?

Tomando en cuenta las formas lingüísticas utilizadas por los hablantes, Georgette establece distinciones y distancias entre los limeños de primera generación (hijos de migrantes) y los limeños como ella, de segunda generación (nietos de migrantes). Algunas de las formas utilizadas por los limeños de primera generación irritan mucho a Georgette, como la doble marca del posesivo, o el uso del artículo ante el nombre propio. Nos dice, además, que cuando escucha que sus amigos usan formas que ella considera provincianas o vulgares, ella los interpela y corrige, pero sin discriminarlos, sin “meterse con la raza”, puesto que les dice “¡habla bien, oye, qué te pasa!”, pero no les dice “¡oye, estamos en Lima, habla bien!”. Introducir la referencia espacial ya sería un acto racista y discriminador. Georgette nos hace aquí una extraordinaria revelación: el espacio no es neutro, sino que actúa como un operador de la discriminación y el racismo.

Prestemos atención ahora al castellano de Georgette, señalando algunas de sus características. En el nivel de la pronunciación, se advierte una tendencia a la supresión de la consonante dental /d/ o /t/ en posición final de palabra. Si bien a veces se realiza esa consonante (10 a), la mayor parte de las veces se la suprime (10 b-h).

(10) (a) pero no, de *verdad* es que todo ha cambiado ¿no? (b) mayoría tiene *interné-* en su casa; (c) mi *edá* ¿no? (d) pero la *comunidá* como te digo no se mete; (e) la *verdá* es que depende de cada familia; (f) en la *unidá* vecinal del Rímac; (g) hay *movilidad* para todos lados, eso sí; (h) estudiando en una *universidá* particular.

Se advierte, igualmente, una alternancia en la retención o supresión de la consonante /d/ en posición intervocálica (11).

(11) (a) le han *robado* a un chico, le han *pegado*, le han *quita-o* la zapatilla...le han *quitado* su mochila y aparte le han *pegado*; (b) era una zona *populosa* –*onde* toda la gente es limeña; (c) tiene su casa bien bonita, casi doscientos veinte metros cuadrados, todo *levanta-o*.

Igualmente, se dan casos de velarización de la oclusiva bilabial sonora /b/ antes del diptongo *ue* (12), así como la velarización de la oclusiva bilabial sorda /p/ en posición final de sílaba (13).

(12) (a) *güeno*, acá... la mayoría de... la personas que viven aquí en mi zona son; (b) acá a la *güelta* hay una iglesia evangélica; (c) Ah, *güeno*; (d) ya no había mucha comunicación con mi *agüelita* porque mi *agüelita* trabajaba todo el día.

(13) (a) *adactan*; (b) me gusta la música *dancing*, el...el *latin poc* (pop).

Si bien predomina la pronunciación de la /s/ en posición final de palabra, las elisiones de dicho fonema no están ausentes, tal como aparece en (14).

(14) (a) los vecinos no son problemáticos, son *tranquilo*- más bien que... en esa zona los chicos son *tranquilo*-; (b) los provincianos, yo me he dado cuenta que son bastantes *trabajadore*-; (c) lo que es La Marina o *Miraflore*- ¿no? no transita mucha gente, *entonce*-...se quedan ahí ¿no?; (d) veo que mi amiga tiene una casota, *su- papá*- tienen plata; (e) son gente pue- provinciana; (f) llegan a los veinte mil sole-, tienen tanta plata; (g) sí, estoy viviendo en Los Olivo-, ah, ya; (h) Los Olivo-, Los Olivo-, ah, qué bonito Los Olivo- yo tam-ién quisiera viví- por ahí, más de uno me ha dicho quiero vivir en Los Olivos; (i) en la zona donde yo vivía la gente es limeña y la gente no hablaba de esas fiestas costumbristas, incluso decían: ay, esa gente, de...era un poco como que discriminaba ¿no? ay, los serranos, *los cholo*-, calla cholo, o negra ¿no?

Son frecuentes también los casos de simplificación consonántica. Casi todas las realizaciones de *también* se hacen como *tamién*, dándose la reducción /mb/ a /m/ (15). Y en el caso del grupo /ks/, éste se simplifica en una fricativa velar /x/ o alveolar /s/ (16).

(15) (a) la mayoría *tam-ién* son hijos de provincianos ¿no? (b) sí, *tam-ién* a la comunidad le molesta.

(16) (a) *ejisten* los pandilleros; (b) y el *prósimo* presidente que entre, y el *prósimo* y el *prósimo*, igual, igual, igual; (c) o será que la educación de *esclusivamente* de ella ¿no?

Algunos casos de supresión de sílabas también están presentes. Mientras que en (17) se suprime la sílaba inicial, en (18) se suprime la final.

(17) (a) como la gente es más acomodada, para en carro, *-to-ces* va a las zonas principales; (b) hace *-proximadamente* mi eda-, ¿no?

(18) (a) yo me acuerdo que...ya *pa'* cuando yo tenía creo diez años.

Esta diversidad de formas lingüísticas utilizada por Georgette cobra mayor significación social al relacionarla con su toma de posición identitaria. En efecto, una “chola limeña” auténtica como ella no habla como algunos de sus amigos nacidos en Lima pero que aun no son completamente limeños, ni aun menos como los migrantes bilingües. Los rasgos de modalidades provincianas andinas la horrorizan e irritan y busca, más bien, una norma conforme a las aspiraciones, valores e ideologías de distinción vigentes en la elite de Los Olivos. De ahí que esté vigilante para evitar la eventual adopción de rasgos andinos y que recurra eventualmente a rasgos emblemáticos de los costeños o limeños, como la elisión de la /s/ en posición final, o la elisión de la /d/ en posición intervocálica. De ese modo, si bien no logrará mimetizarse con los limeños de Miraflores, sí conseguirá no confundirse con los hablantes de ese español “provinciano-vulgar” que ella tanto detesta. Sabe que no llegará a ser una pituca de Larcomar, pero tampoco eso le interesa. Lo que sí esta en juego es su plan de llegar a ser una pituca del Cono Norte, es decir ocupar un buen lugar en Los Olivos, y a una buena distancia de los que no son como ella.

Las características lingüísticas de Georgette, en los que se revela su esfuerzo por filtrar eventuales rasgos provincianos andinos, acompañan la empresa de ascenso social

en la que ella está empeñada. Su testimonio discursivo corrobora esta lectura, pues en él aparece ella midiendo distancias, separando formas de hablar, soñando con llegar a ser una chola limeña de la elite de Los Olivos. Es probable que el caso de Georgette encarne el estado de ánimo y la actitud de un buen sector de Los Olivos en busca de espacios de distinción; y que, del mismo modo, los rasgos lingüísticos de Georgette pudieran ser indicativos de una norma de prestigio en construcción en el Cono Norte.

3. Luis Enrique y la crisis de las zonas urbanas tradicionales

Luis Enrique L. tiene 57 años y es limeño de larga tradición citadina. Actualmente vive en Pueblo Libre, luego de haber vivido primero en el centro de Lima y, después, en Magdalena. Estudió en el Colegio Claretiano de Magdalena. Realizó estudios superiores en administración, en la Universidad Garcilaso de la Vega. Tiene cuatro hijos, todos con estudios superiores.

Aspectos discursivos

Luis Enrique describe y explica los cambios de Lima en cuanto a su ambiente social, sus espacios, sus moradores y sus costumbres. Desde su punto de vista, que es el de las zonas urbanas tradicionales (centro de Lima, Magdalena, Pueblo Libre), considera que los cambios experimentados son negativos y que los operadores de esa transformación son los migrantes. Construye en su discurso un *antes* y un *después*, y sostiene que el momento del cambio llegó con la venida de las “*personas que no son del lugar*” y que “*no han crecido en el mismo sitio*”. La Lima que él vivió antes de la llegada de los migrantes presenta atributos que tiene en alta estima. Lima era una ciudad con gente tranquila, serena, confiable, sociable y comunicativa. En ese entonces se salía a jironear:

Salir a pasear por el Jirón de la Unión donde las personas, las mujeres especialmente, ponían sus mejores vestidos, iban con guantes, con sombreros y con malla en la cara y con todas sus alhajas [...] y los hombres iban de terno, o sea, uno no se iba al centro con cualquier ropa, sino que se ponía lo mejor que se ten-, que se tenía para poder lucir en ese sitio.

Luis Enrique describe algunos lugares de la Lima de antes. Nos dice que El Mercado Central era “muy, muy limpio”, despejado y con calles desocupadas. Las calles eran limpias, con poco carro, poco humo, poca basura y sin ambulantes. Los parques eran bonitos, tranquilos, seguros y se podía jugar hasta tarde. Las casas eran solariegas, con ventanas y puertas abiertas. En contraste, la Lima de *ahora* ya no está compuesta sólo de limeños tradicionales, sino que éstos cohabitan con los migrantes y sus descendientes. En razón de esto, Luis Enrique dice que hay violencia, bulla, inseguridad y suciedad en las calles.

Luis Enrique explicita un atributo constitutivo del espacio: la *escala*, es decir el “instrumento de definición de las relaciones de talla entre diferentes entidades espaciales” (Lussault 2007: 82). En su experiencia urbana, se ha movido al interior de algunos

distritos: primero en el centro de Lima, luego en Magdalena y, finalmente, en Pueblo Libre. Estos tres distritos forman parte de lo que él llama “zona urbana tradicional”, la cual a su vez se confronta a, y forma parte de, un conjunto mayor: “Lima es más grande y muy diferente a lo que nos imaginamos quienes vivimos en, en zonas urbanas tradicionales”. Se nos ofrecen, pues, elementos para ver el campo urbano limeño como un conjunto de relaciones de espacios de diferente talla; o, en otras palabras, como una “espuma” constituida por innumerables “burbujas” de diferente tamaño³⁶: la esfera local, que es la del domicilio y la vecindad; el área urbana en la que uno se mueve y encuentra gente conocida; las otras áreas que configuran un horizonte desconocido e inimaginable.³⁷

La percepción que Luis Enrique tiene del migrante y las áreas urbanas distantes es ambigua y contradictoria y se manifiesta discursivamente a través de una estrategia adversativa, en la que primero se hace una presentación positiva y, luego, una afirmación que contrarresta lo positivo y vehicula el prejuicio:

E: ¿Ha visitado, alguna vez, a barrios del cono norte, sur, este?

I: Sí, sí, sí he visitado, *he tenido la suerte de conocerlos*, eh, en varias oportunidades porque mi manera de ser es conocer todo lo que se pueda, *lo bueno y lo malo*. Eh, Lima es más grande y muy diferente a lo que nos imaginamos quienes vivimos en, en zonas urbanas tradicionales.

De este fragmento podemos inferir que, dado que lo “bueno” es lo que él ya conoce (lo que hace parte y aun resta del *antes*), lo “malo” es aquello que él ha tenido “la suerte de conocer”, esto es, los conos. Así que lo que en realidad piensa es que ‘los conos son la parte mala de Lima’. La misma estrategia se repite en otras secuencias:

E: ¿Conoce migrantes o hijos de migrantes?

I: Sí, sí, *tengo la suerte de conocer y conversar con muchos de ellos*, ¿no? principalmente con gente de mi edad, un, algo, algunos algo mayores y otros menores. *Con quienes no tengo una relación directa es con los jóvenes*, ¿no? eh, quienes a mi entender son violentos [...] estos migrantes, eh, de los conos, eh, periféricos de la ciudad- eh, han tomado modelos, desde mi punto de vista equivocado, que dan origen a una ciudad violenta.

Creo que en términos generales, todos ellos, *los migrantes*, eh, *que han llegado a estas tierras*, eh, *son dignos de, de elogio por la pujanza y su espíritu de superación*, ¿no? muchos de ellos han tenido el tino de sacar adelante y llevar las cosas bien. *En cambio*,

³⁶ Tomo las metáforas de la espuma y la burbujas de los trabajos de Sloterdijk (2002 y 2005). Esas figuras han sido retomadas luego por Lussault (2007: 36-37, 84).

³⁷ Desde una perspectiva histórica, y siguiendo las tres etapas señaladas por Lefebvre (1972) –era agraria, era industrial y era urbana-, cabría distinguir tres modelos distintos de la ciudad de Lima: (1) la *Lima colonial*, la “ciudad letrada”, con una topografía continua y delimitada netamente por medio de murallas, en medio de un espacio y una organización agraria; (2) la *Lima industrial*, en la que se destruyen las murallas, se dilatan los espacios y surgen nuevas elites económicas y culturales, pero en la que se sigue dando la continuidad topográfica, densamente poblada y claramente distinguible frente al campo; (3) la *Lima urbana*, caracterizada por la discontinuidad espacial, sin límites netos, y por la lógica de las redes y la afirmación de las multi-centralidades.

hay otros que, quizá abrumados por las necesidades, han perdido el manejo de, de sus vidas, de sus hogares y, eh, se ha desencadenado lo que ahora conocemos como las pandillas que ocasionan muchos laberintos, ¿no?

Subyacente a estas respuestas está el prejuicio según el cual 'los ciudadanos de Lima sufren el efecto de la incapacidad que tienen algunos migrantes para manejar su vida y su hogar'. Así, pues, la estrategia adversativa utilizada por Luis Enrique aparece como un esfuerzo por evitar dar al interlocutor la imagen de una persona prejuiciosa, poco tolerante o incomprensiva de la situación de los migrantes, tratando de ocultar la asociación que hace permanentemente entre el migrante y la gente violenta, ladrona y ejecutora de malas artes.

Aspectos lingüísticos

En lo tocante a las lenguas habladas en Lima y a la variación del castellano, Luis Enrique da esta descripción:

E: ¿Qué lenguas se usa en Lima?

I: Bueno, yo tengo la experiencia, la vivencia de que, eh, mayoritariamente se habla el castellano, pero, eh, hay mucha gente, mucho migrantes, que todavía conservan su lengua materna, que puede ser el quechua con mayor frecuencia que el aymara, y que la limitan a conversaciones de tipo, eh, familiar, esto o por interés de que los demás no entendamos lo que están hablando, pero no, no es lo frecuente, ¿no? o sea, mantiene su lengua, eh, no la pierden, pero no hacen gala de, en su, en su conversación, ¿no?

[...]

E: ¿Cree usted que hay diferentes maneras de hablar el castellano?

I: Bueno, la realidad nos dice que sí, ¿no? eh, eh, en la replana, eh, la, eh, lo que se habla en los conos, sí, en la ciudad en sí, eh, eso es lo que le da la vigencia de la lengua viva, ¿no? pero, eh, hay, en, grupos sociales que establecen términos en, de una élite, de un grupo, ¿no? que no, que no se refieren a nada, en general, sino sencillamente, eh, que los va a identificar, que los va a hacer distintos a los demás, que no, que, que de hecho no contribuyen a la lengua viva sino sencillamente, eh, los hace sectarios de grupos, ¿no? el, el que no habla o no entiende eso no es del grupo y no participa, ¿no?

El entrevistado constata que en Lima hay lugares y redes no visibles en las que se habla -sin hacer "gala de ellas"- el quechua, el aymara u otras lenguas indígenas. Queda sobreentendido que existen mayoritariamente lugares y redes visibles en las que se habla el castellano, del cual sí se puede hacer gala. Esta descripción sugiere que se da un juego conflictivo de espacios de diferente magnitud, estatus y grado de visibilidad, por medio del cual se organiza el multilingüismo en la ciudad. Las lenguas indígenas quedan reducidas a lugares restringidos, ignorados y socialmente desvalorizados. De otra parte, en lo que concierne a las diferentes maneras de hablar el castellano, Luis Enrique distingue entre "la lengua viva" de la ciudad, que todos pueden entender, y la "replana", sociolecto privativo de determinados grupos de los conos. Se desprende de esto que la diversidad social del castellano no forma parte de la "lengua viva" y solo sirve como distintivo grupal. En el imaginario lingüístico del entrevistado, pues, se perfila la idea de

una norma única para todos los hablantes de la lengua, descartando y descalificando a quienes se apartan de ella.³⁸

Prestemos atención ahora a las características del castellano de Luis Enrique. En el nivel de la pronunciación, se advierte una tendencia a la supresión de la consonante dental /d/ o /t/ en posición final de palabra. Si bien a veces se realiza esa consonante (23), con frecuencia se la suprime (24).

(23) (a) tienen que enfrentar una, una *realidad* muy diferente; (b) la *juventud* actual.

(24); (a) no deben darse solamente en el centro de la *ciudad*- como anteriormente se había enfocado, sino que debe estar distribuido en, en, en varios sitios de la *ciudad*- para evitar la concentración; (b) la recuerdo con *claridad*-, eh; (c) quizá por limitaciones de *oportunidad*-, eh; (d) la *Universidad*- Católica; (e) pueden disponer de, de una media hora o una hora para sus alimentos, con *tranquilidad*-, (f) y la falta de, de *continuidad*- ha hecho de que, eh, quede de lado y sea muy relativo; (g) nosotros jugábamos a las escondidas, el *fútbol*.

Se advierten algunos casos de supresión de la consonante /d/ en posición intervocálica (25), de la consonante /g/ en posición final de sílaba (26), así como de la consonante /s/ también en posición final de sílaba (27).

(25) (a) un notaría pública o un estudio de *aboga-o*; (b) debería mejorarse *to-avía* más; (c) *e- -ecir*, en el año sesenta.

(26) (a) colegio Claretiano de Ma-dalena del Mar; (b) nos mudamos a Ma-dalena.

(27) (a) he tenido la oportunidad de *e-tar* en, eh, casi en todo el Perú; (b) *pue*, podría ser en San Borja, eh, La Molina; (c) Pueblo Libre era un, un distrito joven, no, *e- -ecir*, en el año sesenta.

Son dan también algún caso de simplificación consonántica del grupo /ks/ (28). Y, en el nivel morfosintáctico, encontramos un caso de “dequeísmo” (29).

(28) no lo sentimos *estraño*.

(29) el hecho que corrobora mi pensamiento es *de que* en la juventud actual vive, eh, y con, con buena aceptación, música que se tocó en esos momentos.

En contraposición a Júver, Luis Enrique no presenta ninguna amalgama de rasgos andinos y costeños; y en contraste con Georgette, no utiliza rasgos caracterizadores de sectores populares. En efecto, a pesar de que su zona urbana tradicional ha sido parcialmente invadida, afectada y deteriorada por los migrantes, Luis Enrique guarda su estatus y una buena distancia respecto a la gente venida de fuera y la que habita en los conos. Su recelo hacia ellos se traduce en sus rasgos idiomáticos, pues no ha adoptado ningún rasgo que pudiera asociarlo con zonas urbanas periféricas, bulliciosas y violentas, sino que más bien ha optado por mantenerse en la tranquilidad de su zona urbana tradicional y en su modalidad de habla, libre de todo tipo de “replana”. Podríamos

³⁸ Queda aquí planteado el problema de la norma lingüística en el contexto de las organizaciones urbanas. ¿Hasta qué punto cabe hablar de una única norma del castellano de una ciudad como Lima, aglomeración multicéntrica que a su vez está conectada con otros espacios nacionales y extranjeros? El entrevistado se resiste a aceptar el pluricentrismo del castellano y, en consecuencia, a “admitir la existencia de varios centros que constituyen modelos estándares de prestigio (Garatea Grau 2006: 152).

postular que la modalidad de habla de Luis Enrique constituye un ideal de habla prestigiosa para los distritos tradicionales de clase media como Lima, Magdalena, Pueblo Libre, Lince o Jesús María.

Conclusión

A través del seguimiento de algunas trazas detectadas en el discurso de los entrevistados, se ha podido conocer la manera en que cada uno de ellos se representa el campo urbano limeño, toma posición en él y establece sus relaciones y distancias con los otros habitantes de la capital. Igualmente, se han llegado a conocer las opiniones, los prejuicios, los estereotipos y las actitudes respecto de las lenguas indígenas y de las variantes del castellano.

De otra parte, el cotejo de los rasgos de cada uno de los entrevistados da luces para entender la compleja dinámica lingüística urbana. En efecto, podríamos decir que mientras que en el asentamiento humano de Huaycán se reestructura una modalidad de habla con un fuerte componente andino, en el distrito emergente de Los Olivos se genera una norma limeño-provinciana de prestigio, diferente a la norma limeña de los distritos tradicionales de clase media.³⁹ Las normas son distintas puesto que son distintos también los valores, juicios e ideologías que están en juego en cada uno de esos espacios.⁴⁰

Diremos, para terminar, que hemos intentado no hacer una sociolingüística *en* el espacio urbano, sino una sociolingüística *del* espacio urbano. De este modo, el espacio urbano deja de ser el lugar de la investigación y se convierte en su objeto. No basta con tener un corpus urbano, sino que hace falta tomar en cuenta las características urbanas de dicho corpus y la situación específica en la que se actualiza (Calvet 1994: 15). En suma, lo que interesa es ver cómo las formas lingüísticas y los discursos se relacionan con la dinámica de las organizaciones urbanas.

³⁹ Será de gran interés seguir profundizando el estudio con el fin de explicitar qué rasgos y qué valores socio-indexicales (Ploog/Reich 2005: 50) entran en juego en las relaciones entre cada una de estas áreas, identificando a los hablantes y sus redes de interacción.

⁴⁰ Un cambio de actitud científica exige que “las normas dejen de ser consideradas simples manifestaciones habituales del sistema y, más bien, sean entendidas como una compleja red de valores, juicios e ideologías, asentados en la memoria colectiva y evidenciados, al interior de la comunidad, en las maneras en que se habla español” (Garatea Grau 2006: 155).

Referencias

- CALVET, Louis-Jean. 1994. *Les voix de la ville. Introduction à la sociolinguistique urbaine*. Paris : Éditions Payot.
- GARATEA GRAU, Carlos. 2006. Pluralidad de normas en el español de América. *Revista Internacional de Lingüística Iberoamericana (RILI)* III (2005), 2 (6), 141-158.
- LATOURET, Bruno. 2006. *Changer de société. Refaire de la sociologie*. Paris: Éditions La Découverte.
- LEFEBVRE, Henri. 1972. La ville et l'urbain. *Espace et Politique*. Paris: Anthropos.
- LÉVY, Jacques et LUSSAULT, Michel. 2003. *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*. Paris: Éditions Belin.
- LUSSAULT, Michel. 2007. *L'homme spatial. La construction sociale de l'espace humain*. Paris: Éditions du Seuil.
- Municipalidad Distrital de Los Olivos.
[<http://www.munilosolivos.gob.pe/comentarios.htm>]. (Página web de la alcaldía de Los Olivos). Martes, 11 de abril de 2006.
- PLOOG, Katja y REICH, Uli. 2005. Rasgos socio-indexicales en la dinámica urbana. *Lexis* XXIX. 1 (2005): 47-78.
- Proyecto Local. *Nuevos Yacimientos de Empleo en Huaycán*.
[<http://www.proyectolocal.org/DetalleProyecto.asp?IdProyecto=1>]. (Página web de la Organización No Gubernamental "Proyecto Local"). Martes, 11 de abril de 2006.
- SLOTTERDIJK, Peter. 2002. *Bulles. Sphères I*. Paris : Pauvert.
- SLOTTERDIJK, Peter. 2005. *Écumes. Sphères III*. Paris : Maren Sell Éditeurs.

Discriminación, integración y el discurso del progreso en la Nueva Lima: Testimonios urbanos de cuatro jóvenes limeños

Sara Smith

Université de Montréal

1. Introducción

Las migraciones andinas del siglo XX produjeron un crecimiento demográfico sin precedentes en Lima, alterando drásticamente el paisaje urbano como también su tejido social. La ciudad ya cuenta con nueve millones de habitantes, un tercio de la población total del país. A partir de los años noventa, en Perú, la liberalización económica, la urbanización, la globalización y la expansión de los medios masivos de comunicación profundizaron los procesos de modernización y privatización socioeconómicas, pero también provocaron la formación de nuevos puntos comunes entre las multitudes (Martín Barbero 2000). Armando Silva describe las ciudades latinoamericanas como “trans-cities”, afirmando lo siguiente:

Trans-Cities correspond to cross sections of the various simultaneous influences under which the [Latin American] metropolises grow, without having resolved their previous historical stages, and in which their resounding characteristic is to develop amidst urban chaos. This has led them to assimilate all that they embrace in their unconstrained growth, whether in terms of their physical size or their precipitate and fierce assimilation of new technology (2000: 158).

Esta nueva forma de experimentar la modernidad corresponde al orden “mercadológico” de las sociedades urbanas latinoamericanas contemporáneas, así como a las nuevas jerarquías sociales y relaciones asimétricas del poder que se encuentren disimuladas dentro de una diversidad extendida (Ortiz 2000: 51). Debido a “la explosión posmoderna de las diferencias” y, junto con los cambios en el orden económico, puede observarse una creciente aceptación de la diversidad cultural en la población limeña general (Ortiz 2000: 52). La discriminación social y étnica, sin embargo, persiste, pero adquiere nuevas dimensiones y sutilezas dentro de este nuevo marco socioeconómico.

Este trabajo se ha realizado dentro del marco del proyecto de investigación sociolingüística de Juan C. Godenzzi, intitulado *L'espagnol à Lima: variation sociolinguistique dans le contexte de l'urbanisation*. Para ello efectuamos un estudio crítico de los discursos de cuatro jóvenes limeños, quienes tenían entre 18 y 23 años cuando fueron entrevistados en el 2005. A continuación, se presenta un análisis de la manera en que los entrevistados representan conceptualmente a Lima, tanto la ciudad como a la gente que vive en ella. Para dar cuenta de los cambios socioeconómicos contemporáneos, nos referimos al estudio de marketing de Rolando Arellano Cueva y David Burgos Abugattas, *Ciudad de los Reyes, de los Chávez, de los Quispe...*, publicado

en el 2004. Arellano y Burgos describen la Lima actual como una ciudad de “migrantes” e “informales,” quienes en su mayor parte viven en el área “conurbana”, es decir las zonas urbanas periféricas, ubicadas al norte, este y sur de Lima Central y Callao. Asimismo, describen la existencia paralela de dos Limas: la “Lima Clásica”, que remonta a aquella ciudad histórica descrita como “la ciudad de los reyes” y que evoca el centro urbano, ordenado y exclusivo de la alta sociedad aristocrática colonial; y la “Nueva Lima”, constituida por los migrantes, los hijos de migrantes y sus descendientes, que se está concretizando como espacio multicultural y cosmopolita. De manera semejante, clasificamos a los entrevistados en estas dos categorías paraguas, refiriéndonos a los informantes como “limeños clásicos” y “nuevos limeños”. El acto de designar al migrante y a sus descendientes como “nuevos limeños” y a las familias “criollas” y “mestizas” como “limeños clásicos” apunta a un cambio de perspectiva respecto al orden económico y sociocultural en Lima. En efecto, mientras el calificativo “nuevo” suele ligarse a nociones evaluativas positivas, como “progreso,” “modernidad” y “emergente”, las cuales antes se vinculaban a la figura del criollo peruano, el modificador “clásico” tiende a connotar rasgos culturales históricos y perdurables, evidenciados por los términos “antiguo”, “tradicional”, “pasado”, los cuales solían vincularse a lo considerado como “indígena”.

Se ha planteado que una faceta importante de la cultura limeña es su nostalgia, la cual Sebastián Salazar Bondy, en su ensayo clásico, *Lima la horrible*, denomina “la Arcadia Colonial” (Salazar Bondy 2002: 35)⁴¹. Esta última se refiere a un conjunto de mitos y prácticas culturales que, ya durante la modernidad, reproducen rasgos socio-estructurales del orden colonial, legitimando así la separación entre sectores socioeconómicos de acuerdo con la lógica racista, patriarcal y urbano-céntrica del sistema colonial (Lander 2000). En comparación, proponemos que, en el siglo veintiuno, la sociedad limeña continúa sintiendo nostalgia, pero ahora por un proyecto moderno criollo incumplido. El discurso de los entrevistados, pues, actualiza y naturaliza varios aspectos del pensamiento moderno-colonial (Quijano 2000). Por ejemplo, reafirma el dualismo ciudad/campo, apelando tanto a nociones positivistas del evolucionismo histórico y el progreso sociocultural como a perspectivas románticas que atañen a la vida campesina. También se nota un destacado anhelo por el proyecto sociopolítico y urbanístico nacido del discurso de la modernización en decadencia. En resumen, planteamos que las entrevistas que aquí estudiamos evidencian elementos discursivos que sirven para justificar las nuevas formas de jerarquización social “mercadológicas” o posmodernas de acuerdo con nociones ideológicas Lima-céntricas.

⁴¹ En la página 35 Salazar Bondy plantea lo siguiente: “Lima y los limeños vivimos saturados de pasado. [...] Se ha decidido así que nuestra ciudad está impregnada de una como extraviada nostalgia, y esto es cierto más en lo que atañe al descamino del sentimiento que al sentimiento mismo. Porque, ¿hacia dónde miran nuestros ojos históricos? Miran al espejismo de una edad que no tuvo el carácter idílico que tendenciosamente le ha sido atribuido y que más bien se ordenó en función de rígidas castas y privilegios de fortuna y bienestar para unos cuantos en desmedro de todo el inmenso resto. [...] La época colonial, idealizada como Arcadia.” Salazar Bondy se apoya además en la obra del historiador Raúl Porras Barrenechea.

2. Modernidad y América Latina

Lo que en el contexto latinoamericano suele considerarse como “la modernidad” parte de la consolidación de los estados republicanos, en el siglo XIX, fundados sobre las nociones liberales e ilustradas de igualdad y ciudadanía, centralización del aparato estatal, industrialización, apertura de la economía nacional en el extranjero y proyectos de creación literarios y artísticos, vinculados con la formación de identidades nacionales regionales (Ortiz 2000). Así, para Ortiz, la modernidad constituye en lo esencial un proceso de integración general ligado a la constitución de la nación. Esta última, según él, presupone que, en el ámbito de un territorio determinado, ocurre un movimiento de integración económica (surgimiento de un mercado nacional), social (educación de “todos” los ciudadanos), política (advenimiento del ideal democrático como elemento ordenador de las relaciones entre partidos y entre clases sociales), y cultural (unificación lingüística y simbólica de sus habitantes) (47).

Otros pensadores latinoamericanos, como por ejemplo Aníbal Quijano, Edgardo Lander y Walter Dignolo, han lanzado su propia interpretación crítica de la modernidad, planteando que esta última no constituye sino una continuación del proyecto colonial global, bajo los auspicios del orden republicano local, pensado y desarrollado siempre sobre la base de la experiencia y punto de vista de los centros metropolitanos (Quijano 2000; Lander 2000; Dignolo 2000). Así, la noción positivista y universalista del “progreso” forma el eje central de una perspectiva eurocéntrica de la modernidad, que supone que “la historia universal” (olvidando que está basada en la experiencia local de la Europa occidental) evidencia una evolución lineal hacia la civilización y la modernidad.

Actualmente, en América Latina está pasando una oleada de cambios importantes, período llamado por algunos críticos como “la segunda modernización”, en la cual el subdesarrollo y los elementos socioculturales coloniales y precolombinos más resistentes enfrentan a los procesos de la globalización como también a otras tendencias posmodernas (Volek XI). A modo de clarificación, aquí concordamos con Jameson que “globalización y postmodernidad son una misma cosa. Se trata de dos caras de un mismo fenómeno. La globalización lo abarca en términos de información, en términos comerciales y económicos. Y la posmodernidad, por su lado, consiste en la manifestación cultural de esta situación” (Hugo 2001: 1). Si bien la globalización significa una mayor integración de las economías políticas locales a las internacionales, para muchos críticos el posmodernismo representa una actitud más bien de cinismo frente a las propuestas teóricas y los proyectos sociopolíticos de la modernidad (Hugo 2001: 2; Richards 2002: 225-7). Esto, sin embargo, no parece ser el caso para los entrevistados, cuya actitud frente a su realidad cotidiana corresponde más con el paradigma moderno, lo cual nos lleva a plantearnos que quizás, a pesar de las diferencias superficiales (visibles, auditivas, espaciales, económicas, etc.), el caso de Lima evidencia una fuerte integración homogeneizadora (ideológica, discursiva, lingüística, cultural, etc.), cuya lógica sociocultural corresponde más con un segundo giro hacia la modernidad colonial que con una lógica sociocultural “posmoderna”.

3. Aproximaciones teóricas y metodológicas del análisis del discurso

El término discurso tiene muchas definiciones, de las cuales concordamos con su aceptación más corriente: un acto lingüístico/semiótico de comunicación cuyo sentido depende de la “situación de comunicación”⁴² particular en que se realiza (Widdowson, cit. en Garrido Rodríguez 2001-2002: 132). Dicho de otra manera, la estructura y el sentido del discurso dependen del contexto específico y de las normas sociales “institucionalizadas” que enmarcan su presentación e interpretación (Foucault 1971; Fairclough 1989; Garrido Rodríguez 2001-2002: 132). Lo que se considera como el “contexto”, pues, está constituido por unas categorías (en cuanto sean relevantes para los discursantes) que nos permiten determinar o imaginar el ámbito general que circunda al texto: el tiempo, el espacio, el lugar, los participantes, sus acciones y conocimientos, el trasfondo institucional, etc. (Widdowson, cit. en Garrido Rodríguez 2001-2002: 132; van Dijk 2005: 74). Así, el “contexto” no constituye necesariamente una realidad objetiva que preceda al discurso o que influya directamente en éste, sino que compone una fuerza subjetiva cuya influencia en el discurso depende de su relevancia para los participantes (van Dijk 2005: 74). Esta perspectiva funcionalista del discurso implica además una relación importante entre discurso y poder, en cuanto el discurso sirve de mecanismo sociopolítico reforzante, transformador y/o subversivo (Garrido Rodríguez: 137; Fairclough 1989).

Las instituciones, sin embargo, no pueden influir directamente en los procesos discursivos, sino que sus modos, rituales y restricciones tienen primero que internalizarse (van Dijk 2005: 75). Por lo demás, entre el discurso y las instituciones sociales se da, de modo tripartito, la mediación humana en el nivel cognitivo de la manera siguiente: discurso – cognición – sociedad (Fowler 1991; Fairclough 1995; van Dijk 1994; 2001). Según van Dijk, “nuestra mente no simplemente “representa” la realidad, sino que la construye [...]. La representación no es simplemente una copia (mental, discursiva) de la ‘realidad’” (2002: 7). A pesar del elemento creativo o productivo del discurso, el enunciado individual se relaciona en mayor parte con la formación social del individuo, ya que en el discurso se reproducen las meta-narrativas sociales, normalizándose a manera de ocultar suposiciones ideológicas (u otra) (Foucault 1971; Ducrot 130; Fowler 1991: 80; van Dijk 2001). Mientras los métodos de análisis del discurso a menudo distinguen entre el habla informal de la vida cotidiana y el habla formal que se da en los contextos institucionales, el análisis del discurso conversacional se centra en el estudio de la producción, reproducción y transformación de ideologías y relaciones de poder en el discurso, de modo que una diferenciación *a priori* entre los espacios formales e informales resulta “analíticamente no necesaria” (Pomerantz y Fehr 1997: 64).

El corpus de este trabajo está formado por cuatro de las entrevistas del proyecto de investigación sociolingüística “*L’espagnol à Lima: variation sociolinguistique dans le contexte de l’urbanisation*”. De ahí que hayamos dividido cada entrevista en unidades de habla o fragmentos discursivos que aquí llamamos “segmentos conversacionales”. Estos últimos han sido definidos de acuerdo con lo que consideramos ser sus límites temáticos.

⁴² La situación de comunicación está conformada por los participantes, el trasfondo institucional, el lugar, el tiempo, etc. (Widdowson, cit. en Garrido Rodríguez: 132).

Para hacerlo, identificamos el comienzo temático del segmento. Empezamos con una pregunta del entrevistador (o la entrevistadora) que de alguna manera logra cambiar la temática conversacional de la precedente. La pregunta del entrevistador, sin embargo, solo constituye un esfuerzo por cambiar la temática hasta que el informante la acepte al contestar la pregunta de una forma que le corresponda apropiadamente (Pomerantz y Fehr 1997: 71). Es decir que el segmento lo consideramos terminado cuando el copartícipe (el interlocutor) ratifica el cambio temático tanto explícita como implícitamente. Basta observar el ejemplo del siguiente segmento tomado de la entrevista con Georgette:

[COMIENZO DE SEGMENTO]

E: ⁴³ A ver, a ver, cuéntanos, eh, ¿dónde naciste, en qué lugar, en qué año?

I: Ya. Yo nací, con dirección y todo, en la unidá- vecinal del Rímac, eh... nací en el hospital B. Leguía, en el año mil novecientos ochenta y seis.

E: Ya... ¿tus padres...?

I: Mis padres son limeños los dos, ambos, mi mamá, mi papá, eh... ambos vienen de padres que... fuera de Lima, ¿no? provincianos los dos.

E: ¿Cuántos hermanos tienes?

I: Tengo cuatro [...]

[FIN DE SEGMENTO] (CAMBIO EXPLÍCITO)

Aquí identificamos el “fin de segmento” como el lugar donde termina el tema introducido en la parte demarcada como “comienzo de segmento”. Hay que mencionar que es el intérprete el que determina los límites temáticos, los cuales pueden variar. Por ejemplo, el segmento mencionado podría ser categorizado como “los orígenes”, o también como “la familia” (para lo cual se habría tenido que alargar el segmento).

Esto nos lleva a nuestra última aproximación teórica y metodológica. El análisis del discurso implica algunos principios y prácticas de la hermenéutica, la cual involucra ciertos problemas. Por un lado, el intérprete arriesga imponer sobre el texto, de forma no crítica, un cuadro ideológico y social propio a modo de sofocarlo. Esto consta de un análisis “intérprete-céntrico”, en el cual el texto se entiende desde el punto de vista sociohistórico e ideológico del intérprete (Godenzzi 2005: 137). Por otro lado, el intérprete podría pretender “ingenuamente liberarse de los propios esquemas, ‘quemar las naves’ y abandonarse en el mundo del texto” (Godenzzi 2005: 136), efectuando así un análisis “texto-céntrico”. Finalmente, aun cuando el crítico encuentre un punto de equilibrio entre estos dos polos, siempre hay que reconocer la subjetividad de su análisis y que otra interpretación es posible. Y esto vale también en el uso de fuentes secundarias (etnografías, estudios sociológicos, historiografías, análisis políticos, etc.), de las cuales dependen mucho los estudios del discurso, que suelen apoyarse en ellas para conocer mejor el contexto. Por esto nos apoyamos en autores cuyas investigaciones críticas se centran sobretudo en temas regionales.

⁴³ La “E” representa al entrevistador y la “I” al informante.

4. Análisis del corpus

Nuestro corpus de análisis se basa en las entrevistas de Américo M. y Cecilia L., que consideramos “limeños clásicos”, y de Anderson D. y Georgette M., que clasificamos de “nuevos limeños”. Los entrevistados también establecen una clara distinción entre la gente que consideran ser “limeños de verdad” (“los pitucos”) y la gente que se asocia a una u otra comunidad de migrantes. Todos los informantes describen la sociedad de migrantes como concentrada principalmente en las zonas conurbanas y como heterogénea, lo cual contrasta con lo que según ellos es la homogeneidad de la sociedad limeña de los barrios clásicos y los nuevos barrios “pitucos”. Cuando se hizo la entrevista, en el 2005, Américo M. era un joven de 18 años. Nació en Ica, ciudad ubicada al sur de Lima, pero vivía con sus padres en Surco, barrio céntrico de Lima. Por su parte, Cecilia, que tenía 23 años, nació en Lima de padres limeños y se crió en el barrio San Luis en el centro de Lima. Anderson, que tenía 20 años, nació y se crió en la zona de Manylsa del distrito municipal de Arte Vitarte, en zona conurbana. y es limeño de segunda generación, por el lado de su padre, y de tercera generación, por el de su madre. Finalmente, Georgette, que tenía 18 años, nació en Rímac, barrio del centro limeño, aunque, en el momento de la entrevista, vivía en Los Olivos, barrio próspero de la zona conurbana. Si bien los dos padres de Georgette nacieron en Lima, sus abuelos habían migrado a la ciudad desde otras provincias peruanas. A pesar de sus orígenes distintos, los jóvenes ejemplifican muchos puntos en común. Por lo general, todos son solteros, estudiantes y viven con sus padres. Entre otras cosas, se sienten muy identificados al barrio propio, frecuentan casi exclusivamente los centros comerciales, se interesan por la lenguas extranjeras (particularmente el inglés), admiten una preferencia por los espacios privados (la casa familiar, la casa de los amigos, etc.) y suelen denunciar lo que consideran ser el desorden urbano, el cual es relacionado con la falta de voluntad política, la delincuencia y los migrantes. Finalmente, todos encuadran sus observaciones e impresiones respecto a la sociedad limeña dentro del mismo marco discursivo del “progreso”.

Según Arellano y Burgos, las zonas periféricas de Lima han tendido a vincularse a la imagen clásica del migrante rural, pobre, marginado y subalterno, “durante mucho tiempo [...] decir migrante era igual a decir pobre, y [...] decir pobre era igual a decir anticuado” (Arellano y Burgos 2004: 22). De la misma manera, la imagen del limeño clásico solía vincularse con la de la prosperidad económica, el poder sociopolítico y la cultura nacional. Esta relación tripartita, entre capacidad económica, poder y cultura, además implica algunas nociones de evolución social basadas, por su parte, sobre unas presuposiciones teóricas eurocéntricas (Quijano 2000). De acuerdo con Quijano, los europeos occidentales imaginaron “ser la culminación de una trayectoria civilizatoria desde un estado de naturaleza”; esto:

les llevó también a pensarse como los modernos de la humanidad y de su historia, esto es, como lo nuevo y al mismo tiempo lo más avanzado de la especie. Pero puesto que al mismo tiempo atribuían al resto de la especie la pertenencia a una categoría, por naturaleza, inferior y por eso anterior, esto es, el pasado en el proceso de la especie, los europeos imaginaron también ser no

solamente los portadores exclusivos de tal modernidad, sino igualmente sus exclusivos creadores y protagonistas (212).

Luego, las clases altas americanas o “criollas”, siempre en búsqueda de su propio reconocimiento por parte de Europa, reprodujeron esta misma línea de pensamiento y la aplicaron en sus contextos regionales para juzgar a las clases inferiores en sus propios países (Richards 2002: 226).

Dentro de este marco, la capacidad económica “estaba dada por el ingreso monetario corriente o asalariado, la posesión de ciertos bienes o tipos de vivienda propios de la antigua sociedad limeña” (Arellano y Burgos 2004: 22). Éste, sin embargo, ya no da cuenta de los ingresos “variados, ocultos e impredecibles” de las comunidades de migrantes que son “más altos que el previsto” (Arellano y Burgos 2004: 22). Quijano relaciona este énfasis en el trabajo asalariado con las raíces coloniales y racistas de los países americanos (2000: 207). La relación entre clase social y clase económica todavía forma parte importante de la experiencia cotidiana y del imaginario del limeño de su ciudad, como se ejemplifica en el testimonio de Anderson:

E: ¿Y si te dijeran que te puedes mudar por ejemplo, no te llama la atención, esto, La Molina, Monterrico, Miraflores, San Isidro...?⁴⁴

I: (...) sería... igual pue-... sería igual si me voy a vivir allá, vengo a vivir acá...

E: ¿Pero te gustaría vivir por allá o no?

I: Claro, podría ser... sí me gustaría ir a vivir tam-ién por allá para ver cómo es este... la clase de vida por allá, aunque no... no me gusta la... las personas de... a mí no... yo siempre... nunca me ha gustado las personas que... **que son de... de que yo... yo tengo más... que tú eres menos... que yo tengo dinero, que sí, que te doy, no te doy... tengo carro... si quieres paseamos con mi carro, o si no bájate... no, no**, no me gusta e... esa- personas, no... sé que... esas personas yo... yo le llamaría como unas personas que... que... que piensan que... que... que con su dinero van a comprá- todo, ¿no? no es así pue- porque... tendrás dinero, tendrás todo, pero... una casota, tendrás, este... mucho dinero, tendrás, este sirvientes de to-o, pero... para qué... pa- qué te vale, la vi-a nunca se compra, no, si la muerte te llega, te va a llegar, si no, no.

E: Claro.¿y consideras que las personas que viven por esos barrios son así o la mayoría es así?

I: Mayormente son esa... son así mayormente. (Mi énfasis.)

Sin embargo, este imaginario, aunque continúa representando el orden socioeconómico histórico de los limeños clásicos, también apunta a nuevas experiencias y relaciones sociales, evidenciado por el siguiente segmento discursivo tomado de la entrevista con Georgette:

E: ¿Y la situación económica?

I: ¿De aquí, en el barrio?

⁴⁴ La Molina y Monterrico son nuevos distritos exclusivos de Lima, ubicados al lado del distrito central, mientras Miraflores y San Isidro son distritos exclusivos más históricas.

E: Ajá

I: Bueno la situación económica, la verdá- es que depende de cada familia, ¿no? La mayoría acá, los provincianos, yo me he dado cuenta que son bastantes trabajadore-; por ejemplo, acá en frente, hay una cerraje...el señor es ancashino, toda su familia son ancashino, tiene su cerrajería, le va muy bien en su negocio, tiene su casa bien bonita, casi doscientos veinte metros cuadrados, todo levanta-o, segundo piso, eh...luego, acá la mayoría de las familias, sí, tienen una profesión, ¿no? viven cómodamente, ¿no? una que otra que...tienen, este, económicamente están un poco restringidos, pero tampoco ¿no? no es de...de que le esté faltando, ¿no? o sea, me parece que sí...sí viven **regular**, ¿no? (Mi énfasis.)

Del mismo modo que Georgette, Anderson también habla de “regularidad” socioeconómica en la zona conurbana. Este término “regular” me parece marcador (inter)discursivo, ya que se refiere a un estilo y filosofía de vida que, sea o no “adinerado”, difiere del estilo de vida de los barrios referidos anteriormente, los cuales para Anderson y Georgette constituyen exhibiciones (a menudo ostentosas) de riquezas. Citamos aquí a Anderson:

E: Mm. Claro. ¿Dime y... cómo es la situación económica de este lugar... cómo crees tú, cómo puedes caracterizar la situación económica, es buena, es mala, es término me...?

I: **Es regular... es regular.** Acá la gente no... no te puedo decir que... que tiene dinero y gente que no... o algunos tienen un buen trabajo pues... lo saben... manejar, ¿no? eso es lo bueno, hay que **saberlo manejar, por dónde va, en qué gastas... y por qué gastas**, ¿no? eso es lo... importante.

E: Claro.

El hecho de que no sean trabajadores asalariados, no significa para Anderson que los habitantes en la zona conurbana no “vivan cómodamente”. Según Anderson hay otras formas de “sacarse adelante”, es decir, de “progresar” económicamente. Por ejemplo, “saber manejar los gastos”; de este modo uno puede vivir más o menos “regular”. Georgette también aprecia esta misma actitud de cuidado financiero e inversión económica a largo plazo, la cual ha posibilitado que su familia tenga bastante éxito económico, y la cual permitió que su familia se mudara desde Rímac a Los Olivos, considerado un barrio bueno, tranquilo y próspero. A pesar de sus bases económicas humildes, de micro-comercios y empresarios independientes, el cono urbano es considerado como centro simbólico del progreso económico en Lima, lo cual tanto Américo como Cecilia afirman:

E: ¿Y cómo, qué visión tienes del lugar, de los lugares del cono, cómo es?

I: Bueno, depende de la zona, ya que en los conos, eh, en la actualidad, son símbolo de progreso económico ya que debido a los pequeños, eh, comercios que ellos manejan están, pueden, tienen una capacidad adquisitiva posiblemente hasta similar a la gente que vive en Miraflores. Sin embargo,

tienen otras, otras prioridades de gastos y, por ende, y también el tema de la discriminación social hace que no los consideremos clase media o clase alta.

E: ¿Cómo es eso, por qué?

I: Racismo, eh, yo que sé, conservadurismo.

Cecilia opina algo parecido:

E: Y las casas en el centro de Lima, ¿como eran?

I: Ah, bueno, las casas en el centro de Lima, bueno, no se estaban derrumbando tanto, ahora cada vez hay, hay menos en pie, este... [...]

E: ¿Qué gente es la que vive exactamente?

I: Esa gente, a veces creo que son, este, gente de Lima que no, no, no ha progresado, ¿no? este, de bajos recursos que no, que no ha podido surgir, ¿no?

E: La gente que sí progresó, ¿dónde está?

I: En los conos

E: En los conos...

I: En los conos. Por ejemplo, eh, Los Olivos, que son gente que sí, sí ha progresado ahora, eh, lo que empezó hace veinte años como un, como una, como una urbanización nueva de gente que recién llegaba a Lima, que no tenía muchas expectativas, porque se dedicó a trabajar, ahora tiene un, un, este, es todo un centro, o sea, un centro de, de movimiento económico tremendo... Ya, la gente que, que estuvo en el centro de Lima, o sea, es que hay que diferenciar, yo, yo diferencio a dos tipos de limeños, pues, ¿no? porque, a ver cómo, para mí el, el, el trato ha sido así, no, o sea, eh, la gente que llegó, bueno sus papás llegaron de, o salieron de Lima, de Barrios Altos, no, en mi caso, mi abuelos, eh, ah, progresaron yéndose a San Miguel, Magdalena, Pueblo Libre, eso fue el progreso. De los que viven en San Miguel, el progreso de esos hijos ha sido irse a, a, a San Borja, a San Luis, Monterrico, Surco, La Molina, ese ha sido el progreso, ¿no? lo, los que vivieron en San Isidro, que los abuelos vivieron en San Isidro, el progreso ha sido quedarse en San Isidro y seguir viviendo en San Isidro, no. De los progres-, pero de los que no progresaron y los abuelos se quedaron en Lima y los hijos en Lima y estos hijos siguieron sin progresar son los que, yo creo que siguen viviendo en Lima, Lima, Cercado, ¿no? llámese Barrios Altos, llámese La Vic, La Victoria, no sé.

Para estos jóvenes existen dos tipos de progreso. El primero se refiere al económico. El segundo se vincula al ámbito social. Para Cecilia, el progreso no significa la misma cosa para personas de orígenes diferentes, ya que, según ella, se hace de manera diferenciada dentro de los tres principales ámbitos sociales que considera ser separados y cerrados: el de los limeños clásicos, el de los nuevos limeños y el de los migrantes. Dicho de otra manera, lo que se considera como “progreso socioeconómico” ocurriría de forma paralela dentro de estos círculos sociales, pero no entre ellos, ya que cada uno tiene su propia “lógica” socioeconómica. Por su parte, Américo observa simplemente que, a pesar del éxito o “progreso” económico que uno pueda lograr, la clase alta limeña nunca

reconocería a una persona del cono urbano como uno de sus miembros, empujados en su nostalgia colonial.

Este uso particular de la noción de “progreso” que hacen los jóvenes corresponde a discursos socio-científicos “modernistas” de finales del siglo XIX. Éstos proponían una reorganización del paisaje físico peruano sobre la base de una problematización del carácter social del país y también su situación económica. Dentro del contexto peruano, las culturas andinas, los pueblos indígenas, los campesinos rurales, etc. representaban sociedades atrasadas o en vía de desarrollo y, en fin, un obstáculo al “progreso” del país respecto a la creación del estado nacional, así como a la prosperidad político-económica de éste. En el polo opuesto, Lima y la sociedad “criolla” se instauraron como los símbolos de su adelanto. Se afirma, pues, una tendencia hacia una “especialización” progresista de la sociedad peruana, la cual persiste en el imaginario limeño/peruano contemporáneo. De acuerdo con Orlove, *“the spatialization of the Indian became a way to speak safely of race in an era of citizenship: the overt topic could be the integration of the highlands into the nation, while the subtext continued to be Peru’s Indian problem”* (1993: 328). Esto corresponde además con la teorías eurocéntricas de la modernidad, las cuales, a partir del siglo XVII, “generaron una nueva perspectiva temporal de la historia y re-ubicaron a los pueblos colonizados, y a sus respectivas historias y culturas, en el pasado de una trayectoria histórica cuya culminación era Europa” (Quijano 2000: 210); o, en el caso del Perú, de una trayectoria que culminaría en la cultura criolla nacional, que era su copia latinoamericana.

Los entrevistados también representan la identidad limeña de forma “especializada”, partiendo de la dicotomía obvia y básica: Lima (limeños) / fuera de Lima (provincianos y/o migrantes). Los hijos de migrantes, pero sobretudo los nietos de los migrantes que nacieron en Lima, pues, ya se consideran “limeños”. Tomamos el siguiente segmento de la entrevista con Cecilia:

E: ¿Conoces a gente de allí, de los conos?

I: Sí, de, bueno, de la, de la universidad.

E: Migrantes, hijos de migrantes.

I: No, bueno, nietos de, no, o sea, ellos, nietos de migrantes.

E: ¿Ya son limeños, ya?

I: Ya ellos ya son limeños.

De ahí que entre en juego el discurso de la “pureza limeña.” A partir del momento en que los descendientes de los migrantes se incorporan a la red social limeña, serán clasificados por sus conciudadanos en las categorías que corresponden a su grado de asimilación a la cultura hegemónica limeña “clásica”. Esta forma de “discriminación” se centra tanto en aspectos sutiles, por ejemplo, la forma de hablar o el comportamiento, como en otros elementos más obvios, por ejemplo, el barrio de origen, el aspecto físico de la persona, etc.

Aunque Lima se considera como una ciudad multilingüe, intercultural, liberalizada, globalizada, en la otra cara de ésta, el “crisol de un nuevo mestizaje

peruano” (Arellano y Burgos 2004: XXII), persisten unas formas de exclusión tradicionales entre los limeños clásicos y los nuevos limeños, ligadas a los prejuicios sociales tradicionales (la clase social, el color del piel, etc.). Ahora, sin embargo, están apareciendo nuevas formas de discriminación dentro del cono urbano. Como se verá más adelante, ésta se hace principalmente sobre la base de la forma de hablar el castellano. Marisol de la Cadena (2004), observando las nuevas jerarquías sociales que se establecieron dentro de las comunidades de migrantes andinos en Cuzco, describe un proceso de “desindianización” que no equivale necesariamente a una asimilación a la cultura nacional, sino a “distanciarse uno mismo de la condición social india” (2004: 332). Tomemos como ejemplo el siguiente segmento de Anderson:

E: Dime esto, tu mamá, desde pequeño, a ti no... de repente ¿no? no te inculcó eso... de que... que de alguna manera también heredó de su papá entonces. Lo de Ayacucho, lo de la sierra, ¿no?

I: No, no, nunca po-que yo... a mí me ha criado acá y no, no, no me ha inculca-o algo de que es de allá, de allá de...de la sierra

E: ¿Tu mamá también nació aquí en Lima?

I: Sí, ella nació acá en Lima

E: Mm. ¿Y alguna fiesta eh... religiosa aquí en la casa?

I: Fiesta religiosa, no. Ninguna, acá en la casa, no.

E: ¿Sólo celebran lo que es cumpleaños?

I: Sí, cumpleaños-

[...]

E: ¿Tú te sientes más limeño que provinciano, o de repente por ningún motivo has pensado que eres provinciano sino eres limeño y te sientes limeño porque naciste en Lima?

I: Yo creo que soy limeño porque... yo me he cria-o acá... he nacido en Lima. Yo sí soy limeño te podría decir porque... como te vuelvo a repetir soy de acá, he nació-o acá en Lima... he crecí-o acá en Lima... claro que conozco el... el departamento de mi papá pero... no soy de allá, no he nacido allá.

También tomamos el ejemplo de Georgette:

E: Dime, ¿fiestas familiares?

I: Mmm. Fiestas familiares, eh...de costumbristas

E: Costumbristas o de repente algún tipo de costumbre familiar, bautizos

I: Ah, ya, bueno, en realidá-, [...]mi mamá tiene tías que son de la sierra, tías que son selváticas y tengo familia selvática y serrana, de verdá-, tíos que son Uchiza, San Martín, de...de Tingo María, uy, de todos lados, y...mi abuelita por ejemplo es ancashina, ella ..ae mi mamá es limeña [...]siempre en la familia hacen sus fiestas costumbristas: las yunsas, ¿no? y la casa de una tía acá cerca, por Izaguirre, por el Municipio de Los Olivos [...]empezamos a ir con mi mamá...y a mí pues, este, no sé yo lo veía algo raro porque yo de ni...o sea más niña yo no había visto ese tipo de fiestas y como vivía, en la zona donde yo vivía la gente es limeña y la gente no hablaba de esas fiestas costumbristas, incluso decían: ay, esa gente, de...era un poco como que

dEscriminaba, ¿no? ay, los serranos, los cholo-, calla cholo, o negra, ¿no? ...y yo cuando iba con mi mamá, no sé, a mí no me gustaba tam-ién a...ver a mis tíos ahí bailando, alrededor de un árbol, escuchando huayno, haciendo pollada o picarones, ¿no?, no me gustaba, o sea yo decía: este es mi familia, qué fea familia tengo, ¿no? Incluso, hasta, yo quería dEscriminar a mis propios primo- [...]

Todos los entrevistados establecen una diferencia entre el carácter y el nivel de cultura de los migrantes de primera generación y la de sus hijos. Los entrevistados neolimeños, Anderson y Georgette, pues, se distancian así de sus orígenes geográficos (provincianos, campesinos), raciales (indígenas) y culturales (lenguas indígenas, prácticas culturales tradicionales). Aquí, el proceso de “desindianización” encaja con su asimilación o “limeñización”, pese a la discriminación social y el racismo que han conocido. El segmento siguiente marca experiencias que ha tenido Georgette con la discriminación, aunque con un giro importante, puesto que ella también reproduce esa actitud excluyente “limeña” frente a gente que tiene los mismos orígenes que ella:

E: Dime Georgette, ¿tú te sientes más limeña o más provinciana? O tienes de las dos partes?

I: Esa pregunta nunca me la había hecho. Más limeña...no sé creo que...

E: O de repente igual

I: A mí, no... yo... de ver... eh... mmm...de verdá- realmente no me gusta la discriminación. Yo detesto a la persona que dEscrimina a otra, pero sí lo que me molesta son las actitudes de otras personas, o sea el comportamiento. No sé...creo que más limeña en todo caso, ¿no? porque hay gente y gente, ¿no? justo ayer que fui a comprar a la panadería, eh acá en la panadería en una...en la esquina hay unas dos chicas que son provinciana- que son las que atienden, pero son bien malcriadas, no tiene nada que ver que sean provincianas, ¿no? una...un limeño tam-ién puede ser malcriado y cualquier tipo de gente, un eStranjero, ¿no? pero eran...ya bueno son provincianas y son bien déspotas, bien malcriadas a pesar de que la gente va y le compra te atienden mal, te tiran la plata y yo por eso ayer me molesté, ¿no? vine acá amarga y le digo, ay, a mi mamá le digo: esa serrana cómo me ha trata-o, pero, o sea se me salió, ¿no? ay, esa serrana y mi mamá me dice: ay hijita pero por qué te expresas así; es que esa serrana me da...to-avía que...serrana ahí...pero yo acá en mi casa, ¿no? pero yo en la calle nunca le he ofendido a una persona diciéndole oye serrana de porquería o cholo, ¿no? quizás uso otros términos pero no...no metiéndome con la raza, ¿no? porque, por qué sí yo tam-ién me siento que soy chola, ¿no? soy chola limeña, una chola pero...quizás cuando yo me he ido a pasear a LarcoMar o allá...quizás no quiero sentir la dEscriminación que sienten esos se...esos, este, las personas provincianas, ¿no? porque acá la gente siempre, si no estás bien vestida, te mira, o si no eres blanquito tam-ién te está mirando, ¿no? o sea eso no, eso no me gusta sentir eso, se...será que lo he sentido, he sentido algún tipo de dEscriminación, que no me gustaría hacerle sentir a otra persona, ¿no? pero en todo caso me sentiría más limeña.

El imaginario urbano general de los jóvenes consta de un espacio pluricultural dentro del cual se inscribe a sí mismo como una persona tolerante y abierta que trata de no discriminar. Sin embargo, puesto que Georgette no puede separarse de otra gente migrante en cuanto a su fisonomía, para ella la identidad se convierte en una actitud: “yo detesto a la persona que discrimina a otra pero sí lo que me molesta son las actitudes de otras personas, o sea el comportamiento”. A diferencia de servirse de las etiquetas “raciales” puramente físicas, Georgette discrimina (favorablemente o negativamente) contra sus conciudadanos según su comportamiento. De ahí que un “provinciano” se convierta en el despreciado “serrano” cuando la persona se comporta de modo que no corresponde con los criterios de comportamiento establecidos por Georgette para los migrantes, los hijos de provincianos y los limeños. Las representaciones que hace de la gente “provinciana” (y de sus hijos), que Georgette hace en otras partes de su testimonio, difieren de su representación de los limeños: a) “la gente limeña es a veces muy fría”; b) “una característica [...] de los limeños es que es más, más eh... trata, ¿no? de tener a gente al margen”; c) “es bien desconfiada, en cambio el provinciano no es tan desconfiado”; d) donde toda la gente es limeña, la gente es más avispada, avivada”; e) “todo lo ven tan liberal”; f) “es una zona más movida”; g) “todos los días es juerga para la gente”. Entonces, para ella, los limeños son personas excluyentes, desconfiadas, frías, liberales, avispadas, avivadas y juerguistas. Es decir, son todo lo contrario de los provincianos, que considera como gente incluyente, colaboradora, tranquila, conservadora, etc. A sí misma, Georgette se describe como “chola limeña”, es decir, con una identidad híbrida. Según sus propias declaraciones, tiene sensibilidades culturales más criollas (más cultas o elevadas) que ya no concuerdan con la cultura “provinciana”, de la cual se distancia por la manera de vestirse, los alimentos que come, la forma de comportarse, su música y el registro en el que habla castellano. Sin embargo, al añadir la palabra “chola”, es decir, al describirse como chola limeña, revela quizás la experiencia de haberse sentido diferente de los limeños “pitucos”, y aun despreciada y discriminada, diciendo “si no estás bien vestida, te mira, o si no eres blanquito tam-ién te está mirando”.

Aunque la palabra “indio” no aparece en ningún momento durante la entrevista, la palabra “serrano” parece connotar a “la idea de la inferior condición social de aquellos que merecían tal nombre” (De la Cadena 2004: 328). Nos explica De la Cadena que, a partir de la época de la reforma agraria, en el Perú:

Evitar la autorreferencia como indios llegó a ser un mandato implícito en la agenda indígena por un fortalecimiento de la identidad y la capacidad política. Durante ese período, los líderes se identificaron a sí mismos como campesinos. [...] La violencia contenida en el vocablo “indio” condujo al silenciamiento de esta palabra [...] (2004: 328).

Mientras el término “provinciano”, entonces, sale como etiqueta más neutra, más ambigua, más suave (eso sería porque solo tiene una connotación de “fuera de la ciudad” y no de un lugar donde viven indios), en contraste, la palabra “serrano” conlleva nociones sociales más racistas de determinismo geográfico que, en Perú, atribuían características a priori a las culturas serranas y selváticas para luego contrastarlas con la cultura costeña y criolla considerada como más “progresista” (Orlove 1993: 327).

Por último, la discriminación contra la forma de hablar el castellano constituye uno de los nuevos factores tanto para distanciarse de sus orígenes campesinos o indígenas como para distinguirse de la primera generación de migrantes. Lo afirma Anderson en el siguiente segmento:

E: Claro. ¿Tú crees que exista discriminación por... por la lengua que se hable? o sea, si hay por ejemplo un quechuahablante, ¿tú crees que la gente lo discrimine por ser quechuahablante, porque hable quechua?

I: Sí... hay... personas que sí lo discriminan, pero... sí he visto personas que... que discriminan a veces porque tú tienes algunos rasgos, ¿no? hay personas que vienen de... de... de Ayacucho, Huancayo y tienen rasgos, se les nota a la cara que... son de Aya(...) pero, no... yo... no lo hago... paso por alto eso... son, son, son de otro departamento y qué tiene, son humanos y vienen acá... acá a Lima, ¿no? así como yo me puedo ir allá, no me gustaría que me trate- mal por ser de Lima... igual manera hay que tratar a la gente como te gusta que te traten, ¿no?

E: Y esas personas que vienen de... de la sierra y que hablan también el castellano, pero que también saben quechua, esto, ¿su castellano crees tú que es diferente al castellano del limeño?

I: ¿Eh... eh... en la forma cómo lo hablan?

E: Ajá.

I: Sí, claro que es diferente, muy diferente porque... ellos ya... -tán acostumbra-os a hablar allá de otra manera pue- más te denominan el te dominan el quechua que el castellano.

[...]

E: Y frente a eso... eh, ¿crees tú que... hoy... la gente tiende a... a burlarse de eso o simplemente no le interesa que hable como hable?

I: No, eh... hay, hay muchachos que... que le gusta eh... para pasar el tiempo según ellos que -tá bonito burlarse así de los demás, pero... bueno, ellos sabrán po qué lo hacen y... así que... tendrán sus aGüelos, tendrán su-familiares que son... de... así tam-ién hablarán de la misma manera, si le gusta que se burlen de ellos, se burlan de los demá- pues se burlarán tam-ién de los suyos, ¿no?

E: Entonces, partiendo de eso, podríamos decir que hay diferentes formas de hablar el castellano

Tanto Anderson como Georgette distinguen entre el racismo y la discriminación lingüística. Para ellos, la manera de hablar, y no su fisionomía, sirve para determinar el nivel de progreso que ha logrado una persona. Aquí, “progreso” parece igualar la integración a la cultura urbana, es decir, la “desindianización” y la “limeñización”.

5. Conclusión

En conclusión, a pesar de su carácter superficial de ciudad “multicultural” y “mestiza”, Lima sigue ejerciendo una presión social fuerte para que uno se integre y

asimile a la cultura limeña hegemónica. Dentro del contexto de la prosperidad que se está dando en el cono urbano, anteriormente considerado como el espacio de los pobres, junto a la “explosión de las diferencias”, relacionada a la faceta simbólico-práctica de la globalización, la forma de hablar español se ha convertido en un elemento importante en que se fijan los entrevistados para identificar y diferenciar a los limeños. La valorización decimonónica del espacio costeño en general y limeño en particular, en contraste con las regiones fuera de Lima, estableció y promulgó el concepto de espacios del “progreso” en la sociedad peruana. De ahí que la noción *ideológica* del progreso se haya *naturalizado*, convirtiéndose en marcador discursivo que apunta a establecer, si no la integración racial, al menos un orden social limeño coherente, sobre la base común y no cuestionada de tal valor socioeconómico. Al mismo tiempo, este discurso funciona como metanarrativa sociocultural que refuerza las pertenencias e identidades limeñas, sirviendo, paradójicamente, para legitimar antiguas formas de separación y jerarquización sociales ligadas a la cultura limeña clásica, pero ahora instaladas en el interior de la sociedad neo-limeña. Así, por medio de este discurso de “espacialización social”, no solo los limeños clásicos continúan manteniendo una separación entre su ámbito social y el de los nuevos limeños, sino que también estos últimos se apropian del discurso para justificar una separación sociocultural entre un “nosotros”, constituido por los descendientes de migrantes andinos, y el “ellos” constituido, así como antes, por los migrantes recién llegados. Éstos además suelen ser etiquetados, incluso de forma despectiva, con los términos espaciales de “provincianos” y “serranos”, por quienes a menudo tienen antepasados con los mismos orígenes. También por esta razón, dentro del marco de las zonas conurbanas, la “raza” y el origen étnico no sirven como símbolos del nivel de progreso socioeconómico de una persona, sino que esto se mide sobre otros indicios, entre estos, el nivel de integración a “la cultura” general limeña, particularmente la forma de hablar. Aparecen, pues, nuevas formas de diferenciación y discriminación al interior del propio cono urbano, las cuales se asemejan a la lógica cultural limeña clásica, excluyente y nostálgica. De esta manera, las tradiciones discursivas de los llamados “limeños clásicos” son heredadas y asimiladas por las segundas y terceras generaciones de migrantes andinos, los ahora llamados “neo-limeños”.

Bibliografía

- ARELLANO CUEVA, Rolando y David BURGOS ABUGATTAS. *Ciudad de los Reyes, de los Chávez, los Quispe...* Lima: Epena, Arellano Investigación de Marketing, 2004.
- ARMANDO, Silva. "Post-Cities and Politics: New Urban Movements in the Two Americas". *Latin America Writes Back: Postmodernity in the Periphery*. Volek, Emil (coord). New York: Routledge, 2002. 158-171.
- BALLÓN, Eduardo. "Algunas notas para pensar la ciudad del siglo XXI". *La ciudad en el Perú: Perú Hoy*. Lima: Desco, 2004.
- BARTHES, Roland. *Mythologies*. Paris: Seuil, 1957.
- BEASLEY-MURRAY, Jon. "Hacia unos estudios culturales impopulares: la perspectiva de la multitud". *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina: El desafío de los estudios culturales*. Mabel Moraña (ed.) Santiago, Chile: Cuarto Propio, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2000. 149-167.
- BETHELL, Leslie (ed.). "Capítulo 2: Perú, 1960 – c. 1990". *Historia de América Latina: 16. Los países andinos*. Td. Jordi Beltrán. Barcelona: Crítica; Cambridge UP, 2002. 59-104.
- BRUNNER, José Joaquín. "Traditionalism and Modernity in Latin American Culture". *Latin America Writes Back: Postmodernity in the Periphery*. Volek, Emil (coord). New York: Routledge, 2002. 3-31.
- CANCLINI, Néstor García. *Imaginario Urbanos*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 1999.
- CHAMBA CANADAHUIRE, Janet Magali. "El nuevo consumidor limeño". *Monografías.com*. 23 de septiembre de 2006. Artículo publicado en línea. <<http://www.monografias.com/trabajos39/nuevo-consumidor-lima/nuevo-consumidor-lima2.shtml>> 20 de junio de 2007.
- DE LA CADENA, Marisol. *Indígenas Mestizos: Raza y cultura en Cuzco*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2004.
- FAIRCLOUGH, Norman. *Language and Power*. New York: Longman, 1989.
- FAIRCLOUGH, Norman. *Media Discourse*. New York: Edward Arnold, 1995.
- FOWLER, Roger. "Power". *Handbook of Discourse Analysis: Discourse Analysis in Society*. Vol 4. Teun A. van Dijk (coord.). Montreal: Academic Press, 1985.

- FOWLER, Roger. *Language in the News: Discourse and Ideology in the Press*. New York: Routledge, 1991.
- FOUCAULT, Michel. *L'ordre du discours*. France: Gallimard, 1971.
- FOUCAULT, Michel. *The Archeology of Knowledge*. New York: Routledge, 2002.
- GARRIDO RODRÍGUEZ, María del Camino. "Análisis del discurso: ¿problemas sin resolver?". *Contextos*. 19-20:37-40, (2001-2002), 123-141.
- GODENZZI, Juan C. *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 Universitaria Interamericana, 2005.
- ROMERO, Hugo, et al. "Postmodernidad y globalización: Entrevista a Fredric Jameson". *Archipiélago*. 63 (2004), 1-11.
- JONES, Gareth A. "Culture and Politics in the 'Latin American' City". *Latin American Research Review*. 41:1, (2006). 241-260.
- KABATEK, Johannes. "Tradiciones discursivas y cambio lingüístico". *Lexis*. 29:2, (2005). 151-177.
- LANDER, Edgardo. "Eurocentrism and Colonialism in Latin American Social Thought". *Nepantla: Views from South*. 1:3 (2000), 519-532.
- MALLON, Florencia E. *Peasant and Nation: the Making of Postcolonial Mexico and Peru*. Berkeley: University of California Press, 1995.
- MIGNOLO, Walter. *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- MONSIVÁIS, Carlos. *Los rituales del caos*. México, D.F.: Era Ediciones, 1995.
- MUMBY, Dennis. Introducción. "Narrativa y control social". *Narrativa y control social: Perspectivas críticas*. Dennis Mumby (coord.). Trad. Martha Eguía. Buenos Aires: Amorrortu, 1999.
- ORLOVE, Benjamin S. "Putting Race in It's Place: Order in Colonial and Postcolonial Peruvian Geography". *Social Research*. 60:2, 1993. 301-336.
- ORTIZ, Renato. "Diversidad cultural y cosmopolitismo". *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina: El desafío de los estudios culturales*. Mabel Moraña (ed.) Santiago, Chile: Cuarto Propio, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2000.43-54

- PLÖGER, Jörg. "Practices of Socio-Spatial Control in the Marginal Neighbourhoods of Lima, Peru." *Triolog*. 88:2, (2006). 32-36.
- POMERANTZ, Anita y B.J. FEHR. "Conversation Analysis: An Approach to the Study of Social Action as Sense Making Practices". *Discourse as Social Interaction: Discourse Studies 2 A Multidisciplinary Introduction*. Teun A. Van Dijk (coord.). London : Sage, 1997. 64-91.
- QUIJANO, Aníbal. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". *Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Edgardo Lander (coord.) Buenos Aires: CLACSO, 2000. 201-246.
- RAMA, Ángel. *La Ciudad Letrada*. Hanover, USA: Ediciones del norte, 1984.
- RICHARDS, Nelly. "Latin America and Postmodernity". *Latin America Writes Back: Postmodernity in the Periphery*. Volek, Emil (coord). New York: Routledge, 2002. 225-233.
- SALAZAR BONDY, Sebastián. *Lima la horrible*. Concepción: Editorial Universidad de Concepción, Cuarta edición. 2002.
- VAN DIJK, Teun. *Estructuras y funciones del discurso*. 7ª ed. Mexico, D.F.: Siglo Veintiuno, 1990.
- VAN DIJK, Teun. "Discourse and Cognition in Society". *Communication Theory Today*. D. Crowley y D. Mitchell (eds.). Cambridge: Polity, 1994.107-126.
- VAN DIJK, Teun. "Discourse, Ideology and Context". *Folia Linguistica XXXV/1-2* (2001). 11-40.
- VAN DIJK, Teun. "Contextual Knowledge Management in Discourse Production: A CDA Perspective". *A New Agenda in (Critical) Discourse Analysis: Theory, Methodology and Interdisciplinarity*. Ruth Wodak y Paul Chilton (eds.). Philadelphia: John Benjamins, 2005. 71-100.
- VEGA CENTENO, Pablo. "De la barriada a la metropolización: Lima y la teoría urbana en la escena contemporánea". *Perú hoy: las ciudades en el Perú*. Lima: Centro de estudios y promoción del desarrollo. DESCO, 2004. 47-70
- VOLEK, Emil. Introducción. "Changing Reality, Changing Paradigm: Who is Afraid of Postmodernity?" *Latin America Writes Back: Postmodernity in the Periphery*. Emil Volek (coord). New York: Routeledge, 2002. xi-xxviii.

¿El castellano, el quechua o el inglés? El porqué de la actitud de los estudiantes peruanos hacia estos idiomas

Anita Herzfeld
University of Kansas

1. Introducción*

Las políticas lingüísticas en Latinoamérica han sido hasta ahora monoculturales y asimilacionistas en tanto que, a pesar de la riqueza intrínseca que significa tener hablantes de diversas lenguas en un país, los gobiernos han optado, por lo general, por considerar al plurilingüismo y a la multiculturalidad como un ‘problema’. Y desgraciadamente las soluciones propuestas para lograr resolver ese ‘problema’ han tendido a negar la existencia de la diversidad de lenguas y, como consecuencia, la existencia de sus hablantes.

Hagamos un poco de historia. Colón y su gente trasladaron a América toda la intolerancia de una España que necesitó lograr la destrucción y la eliminación del otro (los moros y los judíos primero, y más tarde los indígenas) para afirmar su dudosa unidad e identidad. Siguiendo luego a la época de la colonia, los invasores españoles—quienes constituían la cúspide de una pirámide social cuya base estaba compuesta por los mestizos, los indígenas y los esclavos—comenzaron a perseguir a los nativos, que no habían cometido otro delito que haber nacido en tierras que los europeos ‘descubrieron’. La explotación indiscriminada y la mortalidad de los naturales no disminuyeron sino que, por el contrario, aumentaron considerablemente durante la época de la conquista, y como consecuencia la reacción de los nativos fue pasar del asombro a la heroica resistencia contra sus agresores. Al mismo tiempo también vino la supresión de identidad, la negación de los orígenes, la prohibición de las religiones originales, y del uso del idioma propio. Así es que, al cabo de unas pocas generaciones, los invasores aniquilaron a treinta millones de aborígenes disminuyendo sus filas a un millón. Como consecuencia de este genocidio, muchas de las lenguas que se hablaban con anterioridad a la llegada de los españoles desaparecieron trágicamente, porque como decía una real cédula de Carlos V, “Tenemos entendido que aún la lengua más desarrollada de estos naturales es incapaz de expresar los misterios de nuestra santa fe católica”. (Pigna 2004: 61). De 2000 lenguas que se calcula existían en 1492 en América, sólo 1000 han sobrevivido hasta nuestros días, y de ellas unas 600 han sido estudiadas (Crystal 1987: 322).

No tuvieron mejor suerte los indígenas cuando los criollos—una vez lograda su independencia y cambiada su posición de subyugados a dominantes en la cúspide de la pirámide social—se impusieron como amos de la región. Mientras que durante la colonia las políticas lingüísticas de los reyes españoles cambiaron varias veces⁴⁵, durante el siglo

⁴⁵ La política lingüística de España en América atrae cada vez más la atención de los estudiosos. (Véase Melià 2003: 55 para una lista detallada de fuentes de consulta). Melià mismo anota que la dificultad para hacer una síntesis reside en una legislación que se extiende por varios siglos aplicada a regiones diferentes.

XIX y la mayor parte del XX, las lenguas aborígenes no fueron consideradas como un bien. Por el contrario, a través de políticas homogeneizantes los gobiernos trataron de aculturar e invisibilizar a la población nativa a través de la imposición del castellano, la lengua de la cultura dominante.

Es así que desde un principio los gobernantes de las Américas ignoraron el espacio que debía de haberse dado a la diversidad cultural y lingüística de las 'minorías de poder' (que no eran 'minorías' numéricas) que habitaban el territorio 'conquistado'. Pasaron demasiados años antes de que el plurilingüismo y la multiculturalidad fueran reconocidos como un hecho. Sin embargo (como parte del mencionado 'problema indígena'), se siguió asociando a los indígenas, por mucho tiempo, con el origen de grandes dificultades, especialmente la falta de desarrollo que llevaría a la mayoría de los países de Latinoamérica a pertenecer al 'Tercer Mundo'⁴⁶.

Ha sido solamente en las últimas décadas del Siglo XX que el pluriculturalismo (siguiendo la nomenclatura adoptada por Hamel 2000: 289) ha logrado aparecer en ese panorama, favoreciendo la heterogeneidad, en la que se reconoce como enriquecedor el aporte de las diversas culturas⁴⁷. Sin embargo, estas tendencias enumeradas no son exclusivas de ciertos períodos histórico-políticos, sino que aún hoy en día "coexisten de manera conflictiva, con diferentes pesos, en prácticamente todos los países latinoamericanos" (Hamel 2000: 289) y no sólo en tanto afectan a las lenguas indígenas sino también a las occidentales⁴⁸.

En este trabajo se tratará primero la especial situación lingüística del Perú a través de su marco histórico. Este estudio preliminar se basa en trabajo de campo efectuado en Perú durante una estadía de un mes, en julio de 2005. Como aparentemente no hay escuelas donde se enseña el quechua en Lima, el cuestionario para detectar actitudes hacia la enseñanza del quechua y del inglés entre estudiantes de escuelas públicas y

Por un lado, Carlos V en 1550 ordenó a los virreyes de Nueva España (México) y del Perú como "asunto muy importante y esencial" el enseñar a los indios la lengua española, para la evangelización y civilización de los indios. Pero por otra parte, durante el reinado de Felipe II—y aunque aumentaban las quejas de los españoles sobre las dificultades que significaba evangelizar en las lenguas indígenas—el rey mostró gran flexibilidad de espíritu y abogó porque los nativos no se vieran obligados a dejar su lengua materna, ordenando que sólo se proveyera de profesores de español a los indios que desearan aprenderla como segundo idioma. Dos Cédulas de Felipe II, que datan del 1578 y 1580, se pronuncian sobre la necesidad de que los misioneros conozcan suficientemente el idioma de los indios, como condición necesaria para ser ordenados sacerdotes. Es recién a fines del siglo XVIII, a través de la Cédula de Carlos III, quien olvidara la legislación de sus predecesores, que se decretó que "se llegue, de una vez por todas, a la extinción de las diversas lenguas habladas en sus dominios, y que se hable solamente el castellano". Entre tanto, la tesis anti-hispanizante ha sido considerada con frecuencia como la tesis de los jesuitas, y es precisamente al ser expulsados los jesuitas de América que la hispanización lingüística se refuerza (Melià 2003: 55-62).

⁴⁶ Un escritor famoso, como lo es Vargas Llosa, asevera que la modernización económica y social de su país, Perú, depende de la completa asimilación de los grupos indígenas (1990: 45-53).

⁴⁷ Tanto es así que en los Estados Unidos, por ejemplo, ya no se habla de "*melting pot*" sino de "*tossed salad*" al referirse al aporte sociocultural de los grandes grupos inmigratorios.

⁴⁸ Por ejemplo en las reuniones del MERCOSUR, el tratado comercial que en un principio unió a Brasil, Argentina, Uruguay y Paraguay, se usa el globalizante idioma inglés y no se da prioridad a las lenguas nacionales y oficiales comprometidas en el tratado, tales como el portugués y el guaraní.

privadas se aplicó en el interior del país⁴⁹. En lo que sigue se analizarán los resultados de la encuesta. Termina el trabajo con algunas observaciones que señalan conceptos que deberán tenerse en cuenta para lograr éxito en la aplicación de la planificación lingüística en el Perú.

He considerado importante constatar si los alumnos tienen más motivación para aprender inglés ó quechua, ya que se sabe que el éxito del proceso de adquisición de un idioma depende en gran medida de la actitud de los educandos respecto del idioma. Por otra parte, nuestra conciencia política y la crítica implícita de la forma y dirección que dirige a la economía global que lleva a la globalización cultural, merecen ser tomadas seriamente.

2. La situación lingüística del Perú

Basándonos en observaciones hechas por los especialistas en el Perú, tales como Torero (1974, 1986, 1987, 1989, y 1990), Cerrón-Palomino (1982, 1985, 1987); Mannheim (1991); Godenzzi (1992); y Adelaar (1991), podemos aseverar que lo que se sabe de la situación lingüística de la región andina durante el periodo pre-hispánico, se debe a las reconstrucciones lingüísticas frecuentemente basadas en topónimos, datos históricos, la distribución lingüística del presente y la información extraída de los documentos coloniales. Godenzzi (1992: 54) menciona que se asume que los primeros habitantes de la región existieron hace unos 10.000 años. Mil años antes de nuestra era común, tenían lugar intercambios regionales que deben haber sido negociados en lenguas que pertenecían a dos ramas lingüísticas importantes: la Arahua y la Tupí, que, cerca de 500 años de nuestra era común, se dividieron aún más. En los siglos VI y VII el quechua, que primero se habló en la Costa y en la Sierra Central, se subdividió en dos variedades importantes: el quechua I de los Andes y el quechua II de la Costa. Las poblaciones que se establecieron en la Costa construyeron ciudades tales como Pachacamac, Chanchán, y Chíncha, que extendieron su influencia, a través del comercio y la navegación, muy probablemente hasta el Ecuador y hasta Colombia, Centro América y México. Comenzando probablemente en el siglo VIII, Pachacamac y el poder económico y político de la Costa Central propagaron la variedad de quechua II hacia el norte, mientras que los hablantes de quechua I se establecieron en Ayacucho, Cusco, el plateau peruano-boliviano y aún en el norte de Chile y Argentina, a través del comercio e intercambios demográficos. Cuando en los siglos XIV y XV el imperio inca consolidó su poder, adoptó el quechua I como la lengua general de la administración de Tahuantisuyo. Sin embargo, no llegó a ser la lengua hegemónica, sino que coexistió con muchos otros grupos de lenguas—la situación lingüística se convirtió en un coro polifónico de voces múltiples y versátiles.

Cuando los españoles arribaron en el siglo XVI, la situación lingüística cambió abruptamente; su nuevo poder colonial se puso de manifiesto cuando impusieron el español como la lengua dominante. Desde ese momento, el español y su sistema de

⁴⁹ No se pudo determinar esta aseveración con seguridad. Los profesores de la UNMSM no lograron establecer claramente si ciertas escuelas que se encuentran en las afueras de Lima enseñan o no quechua.

escritura alfabética colocaron a todas las otras lenguas y su discurso en un rol subordinado. Aún cuando los españoles se dieron cuenta que el quechua era la “lengua general”—y como consecuencia la usaron para comunicarse con los pueblos indígenas y también para imponer su campaña de evangelización—el imperio inca no se había establecido aún firmemente a través de la región para lograr que su lengua sobreviviera. Así es que los españoles encontraron que era más fácil el apoderarse de muchos lugares en español, aunque otros asentamientos mantuvieron el quechua o su propia lengua. En consecuencia, en el siglo XVIII, el área asumió muchas características diferentes: la muerte cultural arribó a muchos grupos étnicos que habían estado en contacto con los colonizadores; el español se estableció como la lengua hegemónica de los conquistadores, mientras que la previa expansión del quechua fue mantenida en un rol subordinado desde entonces en adelante; y finalmente, muchas otras lenguas sobrevivieron—algunas destinadas a extinguirse muy pronto y, aunque otras se conservan aún hoy, sobreviven también en un rol subordinado.

En realidad, durante la época de la república, muchos terratenientes criollos prefirieron que sus peones indígenas fueran monolingües en quechua o aimara⁵⁰ para poder mantenerlos analfabetos. Recién en la década del 1920 la educación se hizo asequible a través de las escuelas públicas que iniciaron una campaña masiva de alfabetización a través de la cual la enseñanza del español se implementó en el país.

Algunos años después resultó evidente una especie de renacimiento indígena. Sin embargo, aunque el quechua se convirtió en una de las dos lenguas oficiales del Perú durante el gobierno militar del General Velasco Alvarado (1968-1975), en realidad no se logró adjudicarle al quechua un estatus diferente. El propósito de la nueva ley resultó ser el elevar políticamente el perfil del quechua, más que implementar una educación verdaderamente bilingüe, así es que tan pronto como los cambios sucesivos de gobierno trajeron aparejada una agenda diferente, el énfasis en el quechua desapareció de inmediato. Hoy en día, se han hecho esfuerzos por establecer las bases de la implementación de una educación bilingüe bicultural en unas pocas y seleccionadas escuelas del interior. Desgraciadamente, la orientación es la de tipo “asimilación-transición”, mas que de “mantenimiento”. En realidad con este programa los chicos terminan no aprendiendo ninguna lengua bien, lo que contribuye a la errónea percepción “que los hablantes de quechua son ciudadanos de segunda categoría”. En defensa de los maestros, es necesario apuntar que les falta preparación y que están muy mal pagados, así es que sus heroicos esfuerzos por hacerle frente a esta situación no son nunca remunerados, y ellos terminan por frustrarse y desesperarse. El resultado es que persisten las actitudes negativas contra el quechua y, como siempre tiene un rol secundario al español, no sería sorprendente si continuara perdiendo terreno, como se verá más adelante en este trabajo.

Esta breve introducción a la historia lingüística de la región explica el estado de cosas en el presente: hoy en día se hablan todavía unas 43 a 50 lenguas indígenas en el Perú. En este trabajo nos concentraremos exclusivamente en la situación del quechua y la

⁵⁰ Aunque es frecuente encontrar “aimara” escrito “aymará” y también “aymara,” he preferido usar la ortografía de los autores que más han escrito sobre el tema.

de sus hablantes. De acuerdo con el censo de 1993, eran 3.199.474 los hablantes de quechua de más de 5 años de edad en el Perú, es decir constituían un 16.6% de la población⁵¹ (los aimaras eran 412.705 o sea un 2.1% de la población); sin embargo, los porcentajes no incluyen a los hablantes bilingües (Chirinos 2001: 35). Considerando el bajo prestigio social de las lenguas comprometidas en el bilingüismo, es muy posible que la información obtenida no sea confiable (Ibíd.). De todos modos no es fácil determinar lo que significa una observación tal como “El quechua es mi lengua materna”, ya que podría o no considerarse sinónima de afiliación étnica. Hay una serie de denominaciones propias que implican una definición de identidad cultural, tales como *chanka*, *huanca*, *colla*, *hualas*, *panatagua*, *chugara*, pero éstas no quieren decir necesariamente que el quechua es la lengua materna de esos individuos. Además en esta compleja situación, hay personas que se consideran mestizas, pero cuya lengua materna es quechua, y hay aquéllos que son bilingües y biculturales pero se consideran hablantes monolingües del español, teniendo en cuanto su poca habilidad en el quechua hablado. Para complicar aún más las cosas, Perú no es el único país donde se habla quechua, es decir, hay hablantes de quechua en Bolivia, Argentina y en el norte de Chile. Así es que el análisis de quien habla quechua está determinado artificialmente por los límites de la República del Perú y no por la afiliación de los hablantes a naciones indígenas.

El quechua está presente en las 24 regiones del país (Ver mapa al final del artículo). Aquéllas que tienen el mayor número de quechua hablantes son Apurímac (76.6%), Ayacucho (70.6%), Huancavelica (66.5%), Cusco (63.2%) y Puno (43.2%). Como se ha mencionado, hay muchas variedades de quechua; sin embargo, en la práctica se reconocen dos variedades importantes: el quechua sureño con 2.395.007 de hablantes y el quechua central con 695.888 hablantes. Además, hay dos variedades intermedias: el quechua de Jauja-Huanca (53.788 hablantes) y el quechua norteño (con 52.203 hablantes). Esta última variedad incluye tres sub-variantes: el quechua Ferreñafano-Cajamarquino; el de Chachapoyas-Lamas de las regiones del Amazonas y San Martín; y el quechua amazónico de las cuencas del Napo y del Pastaza en la región de Loreto; además de “algunos otros dialectos difíciles de clasificar, como las variantes del quechua hablado en Yauyos-Lima” (Chirinos 2001: 35). Si fuéramos a comparar la información extraída del censo de 1940 con la que está disponible en el censo de 1993, es evidente que mientras que en 1940 la mitad de la población peruana hablaba el quechua, las cifras han disminuido drásticamente en 1993. Chirinos (sin fecha) dice que “...[l]as lenguas andinas, el quechua y el aimara, están en claro proceso de disminución [de uso] en términos del porcentaje de hablantes en relación con el total de la población”. Sin embargo, también señala que, en términos absolutos, la población de hablantes se ha mantenido estable desde 1940, pero esta estabilidad en términos absolutos contrasta con un notorio descenso relativo. Además, él asevera que en los próximos diez años,

⁵¹ En realidad las cifras varían. En un artículo titulado “*Can Quechua Survive?*” su autora, Anna Saroli, cita el mismo censo mencionado aquí, proporcionado por el Instituto Nacional de Estadística e Informática: *Censos Nacionales, 1993*, pero estima que el número de hablantes de quechua es de 4 y medio millón, o sea aproximadamente un 19% de la población total. Es importante agregar que la clasificación lingüística de la población por el censo de 1993 está basada en la lengua materna de la gente entrevistada, y no en las lenguas que se hablan verdaderamente en el hogar.

...[e]l número absoluto de hablantes del quechua va a crecer aproximadamente un 5%, sin embargo, [...] algunas variedades van a extinguirse totalmente y el aumento del número de hablantes va a proceder de las variedades que tienen más hablantes ahora, y especialmente de la población emigrante (Chirinos, s. f.: 14).

Predice además que en algunas zonas rurales tradicionales habrá una pequeña disminución del uso del quechua y una tendencia a aumentar el bilingüismo, sin embargo el número de hablantes se va a mantener estable. Esta estabilidad se traducirá en una disminución notable del porcentaje absoluto, que va a ir de un 16% en 1993 a 13 o 15%, si el censo se toma de nuevo en 2005 (Chirinos, sin fecha, p. 14).

3. El estudio

3.1. La metodología

Después de reunirme con los profesores del departamento de lingüística de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM) y de constatar que las escuelas de Lima no enseñan quechua, decidí aplicar, en escuelas del interior, un cuestionario de 23 preguntas, especialmente diseñado para detectar si los estudiantes se sentían motivados para aprender quechua y/o inglés. El cuestionario (que figura en el Apéndice No. 1) fue concebido siguiendo las líneas generales de estudios similares, (Dörnyei 2003, Herzfeld 2004); se aplicaron 372 cuestionarios. La población sondeada estaba compuesta de un grupo universitario y de cuatro cursos de escuelas diferentes en una región que se supone es hablante de quechua—la ciudad de Huaraz, en Ancash.

Para obtener datos estadísticos confiables, se contrataron los servicios de un estadístico, el Lic. Juan Andrés Zacarías, quien produjo un estudio probabilístico en base a los datos obtenidos analizando los cuestionarios.

3.2. Los resultados del estudio

Los resultados del estudio estadístico aparecen en el Apéndice No. 1. En lo que sigue voy a comentar los puntos más interesantes que resultaron de ese análisis.

A pesar de que el Grupo No. 1 está compuesto de estudiantes que asisten a la universidad y están por graduarse de maestros, ellos no favorecen la enseñanza del quechua. Aunque sólo 6.9% admiten que el quechua es su lengua materna, un porcentaje mucho más alto, el 26.2%, aseveran hablarlo, y 19.4% lo hablan en su casa, mientras que un 23.7% lo hablan con su madre. Estos datos parecieran ser contradictorios; por una parte no reconocen su lengua materna pero por otra parte la usan en su casa. Este grupo dice no usar el quechua cuando sus integrantes hablan con sus amigos o en la vida pública, y además se sienten más cómodos hablando el español. Sin embargo, cuando se les pide que expresen sus sentimientos respecto de la lengua—aunque hay un 55.6% que prefieren el español—un 27.8% declaran afecto por el quechua, y al mismo tiempo afirman que lo consideran un símbolo de elegancia; además aunque se manifiestan

contrarios al inglés, lo consideran poderoso. Tanto es así que un 73.9% estuvieron de acuerdo con que se debe enseñar quechua en las escuelas, y sólo un 26.1% se decidieron por la enseñanza del inglés en las escuelas. Además afirmaron que hablar quechua significaría que podrían establecer comunicación con una gran variedad de gente, mientras que el inglés les facilitaría conseguir un empleo.

No es sorprendente que los estudiantes del Grupo No. 2, quienes asisten a una escuela privada, no reclamen al quechua como su lengua materna o la lengua que se habla en su hogar. Ellos declararon abiertamente su desprecio por el quechua (en un 67.7%), mientras que realmente aprecian al español (63%) mucho más que al inglés (24.1%). De acuerdo con esta misma forma de pensar, consideran que los hablantes de quechua son ignorantes (73.3%) y haraganes (52.9%), mientras que los que hablan inglés son “elegantes” (46.3%). También admiten que el quechua no debería ser enseñado en las escuelas (66.7%), mientras que el inglés sí debería enseñarse (57.6%) y afirman que sería útil en el futuro para encontrar trabajo, aunque admiten que el quechua sería práctico para hablar con una variedad de gentes (42.4%).

Por otra parte, fue una gran sorpresa el interpretar los datos pertenecientes a los estudiantes que asisten a una de las escuelas públicas y que forman parte del Grupo 3 y del Grupo 4. Aunque no admiten tener quechua como lengua materna (solamente del 6% al 12% respondieron afirmativamente), del 21 al 22% lo hablan en su casa, si bien el porcentaje no es tan alto como el de los hablantes un tanto mayores en edad que asisten a la universidad (Grupo No. 1). Por cierto ésta parece ser la actitud típica de la mayoría de los jóvenes de padres quechua-hablantes quienes han emigrado de la zona rural a Huaylas, un asentamiento cercano a Huaraz. Los hijos son prácticamente monolingües: no usan quechua con sus amigos, hablan el español mejor que el quechua, no les gusta mucho el quechua y prefieren definitivamente hablar en español: 46.2% a 52%, y 62.3 a 64%. Consideran que los hablantes de quechua son ignorantes y holgazanes mientras que un hablante de inglés es elegante; tanto es así que al 50% a 51% les gustaría que el inglés se enseñara en las escuelas, ya que ellos piensan que si hablaran inglés encontrarían empleo más fácilmente (39.4% a 41.3%). Sin embargo, también están a favor de la enseñanza del quechua en las escuelas por un margen de 49 a 50%.

Los estudiantes que asisten a la última escuela pública sondeada, los del Grupo No. 5, son los únicos que afirman hablar el quechua como lengua materna (58.6%). Esto es probablemente porque viven a 8 horas de la ciudad más cercana (Huaraz). Un 54.1% admite que lo hablan en su casa, y no sólo con sus padres sino también con sus amigos (29.1%). Lo cierto es que también admiten usar el quechua en lugares públicos (9.4%) y aunque piensan que hablan mejor el español que los otros idiomas (61.3%) y que les gusta más (40%), parece haber una gran contradicción entre estos porcentajes y las respuestas que dieron a las preguntas siguientes. Por una parte han mostrado admiración por su lengua materna, pero es tanta la discriminación que han vivido y observado que han internalizado la imagen del quechua-hablante como haragán (30%) e ignorante (66.7%); y además, probablemente como consecuencia de la globalización, piensan que el inglés (considerado elegante por un 48.5%) les ayudará a conseguir un empleo (45.5%). Sin embargo piensan que el quechua debería enseñarse en las escuelas (29.8%),

aunque el inglés también, con mucha más razón (70%); que ellos llegarían a conocer más gente hablando tanto quechua como inglés, pero está claro que piensan que es el inglés el idioma que les ayudaría a conseguir un empleo en el futuro, como se mencionó más arriba (45.5%).

En realidad el análisis no muestra resultados sorprendentes. La actitud negativa que tienen muchos hablantes del quechua hacia su propio idioma y, como consecuencia, su baja auto-estima es evidente. Existe una extraña dicotomía entre el orgullo por la historia y la cultura del imperio inca, promocionado por el estado y los sectores turísticos, y el desdén con que tratan a sus descendientes en la actualidad (Saroli 2001: 40). Lamentablemente, esta actitud trae como resultado que muchos hablantes quechuas escondan sus raíces lingüísticas y como hablan un español fracturado con sus niños, éstos eventualmente no logran fluidez en ninguna lengua. El haber seleccionado al inglés como la lengua que prefieren se enseñe en la escuela demuestra su deseo de mejorar su situación y la influencia globalizante del idioma. Aún cuando muchos creen que se debería enseñar el quechua en las escuelas, el hecho de considerar que el inglés es “poderoso” y “elegante” muestra que sus deseos más profundos no corresponden a la realidad y que, desgraciadamente, es muy probable que ellos no puedan llevar a cabo sus sueños en una sociedad que es diglósica, racista y discriminatoria, en la cual la clase dominante no aprecia su lengua y su cultura.

En una sesión informal que tuvo lugar en un instituto que forma maestros en Jauja, una ciudad en la Sierra, ninguno de los 20 estudiantes que entrevisté informalmente admitió hablar el quechua. En general, ellos afirmaron que sus padres hablan quechua sólo en la intimidad de sus hogares. Al escuchar sus observaciones deduje que los mismos hablantes adultos estigmatizan el idioma ya que consideran que sólo deben usarlo para bromear o intercambiar insultos entre ellos, de tal modo que los niños no entiendan lo que sus padres dicen, y que el español está reservado para hablar a sus niños y para mantener conversaciones serias sobre temas relacionados con el trabajo y la política, por ejemplo.

4. Observaciones finales

A pesar de haber obtenido una mayor influencia política en la sociedad actual, las naciones indígenas de Latinoamérica han logrado un escaso progreso económico y social en la última década, tanto es así que continúan sufriendo los efectos de una enorme pobreza, poca educación y una mayor incidencia de enfermedades y discriminación que otros grupos minoritarios. Así lo afirma un estudio del Banco Mundial titulado *Indigenous peoples, poverty and human development in Latin America (1994-2004)*. Aún cuando los pueblos indígenas representan el 10% de la población de la región constituyen, al mismo tiempo, los grupos que están en mayor desventaja en la América Latina. Mientras que la incidencia de la pobreza es muy alta en la región, es particularmente severa y profunda en las poblaciones indígenas. De todos los hogares pobres en Perú, el 43% son indígenas. Para poder lograr una reducción más notable de la pobreza entre los indígenas de la región, el informe recomienda mejorar el capital

humano enfocando cuatro áreas específicas. La primera tiene que ver con la propia preocupación del Banco Mundial; afirma que el gobierno necesita proveer más y mejor educación a través de los programas de educación bilingüe-bicultural, para disminuir la enorme carencia en la enseñanza y para mejorar la calidad de la educación⁵². Esto implica que el quechua, como es la lengua indígena que cuenta con una mayoría de hablantes en el Perú, tiene que enseñarse por lo menos en las escuelas de las localidades donde el quechua es la lengua materna de los estudiantes. Así es que los niños aprenderían a leer y escribir primero en su lengua materna, y más tarde en una segunda lengua, el español en este caso, como lo establecen las directivas obligatorias de UNESCO para todos los niños del mundo.

Es obvio que para lograr éxito en la continuidad del uso del quechua en el futuro, se tendría que contar con el apoyo de leyes que protejan su enseñanza a nivel nacional en las escuelas bajo la jurisdicción del Ministerio de Educación. Sin embargo, aunque contar con legislación adecuada es una condición *necesaria* para garantizar en principio algún respeto por la diversidad cultural y lingüística del quechua y sus hablantes, no es una condición *suficiente* para asegurar que obtendrá el respeto y la tolerancia de todos los ciudadanos (Censabella 2003: 281) Para que las leyes no resulten en letras muertas, tienen que ser internalizadas de tal manera que moldeen el comportamiento y las actitudes de todos los habitantes del país, ya sea que se trate de hablantes quechuas o de otras lenguas. Los problemas de discriminación racial y lingüística no se resuelven sólo enseñándoles a las minorías que ellos son diferentes y que tienen que lograr el respeto de los otros. Además, los miembros de la mayoría “homogénea” dominante, que viven lado a lado con las minorías, tienen que aprender que éstas tienen el derecho de mantener sus características lingüísticas y culturales (Ibíd.).

Uno podría preguntarse ¿Por qué insistir tanto en la necesidad de aceptar la diversidad lingüística de un país? Porque de lo contrario, si la sociedad dominante sigue pensando que la diversidad interfiere en la vida cultural, social y política de la nación, y continúa actuando guiada por esos prejuicios, esa actitud resultará en la represión de los hablantes que usen las lenguas “minoritarias”, y ellos mismos se sentirán disminuidos y cada vez más lejos de lograr mejores condiciones de vida. Luego esta restricción causará un quiebre en las relaciones intergeneracionales en sus familias, quiebre que puede llegar a ocasionar una pérdida de valores en la comunidad y, a más largo plazo, una frustración y un resentimiento que pueden ocasionar serias consecuencias de orden socio-político.

En Perú el español es la lengua que vincula a los hablantes con el mundo y a través de él la población recibe los avances de la civilización universal. El quechua, por otra parte, relaciona a sus hablantes con su pasado ancestral y por su intermedio ellos reciben la savia que alimenta su identidad y su afecto familiar. El diseño de políticas y

⁵² Las otras tres recomendaciones son: 2) Mejorar el aprovechamiento de los recursos de servicios sociales que se prestan a las poblaciones indígenas, comprometiendo a los padres y a la comunidad; 3) Promover el acceso a servicios de salud en las comunidades indígenas a través de la implementación de programas que enfoquen los cuidados maternos y de la niñez; y 4) Mejorar el sistema de recolección de datos relacionados con los esfuerzos realizados para identificar poblaciones indígenas y monitorear el progreso de las acciones llevadas a cabo a través del tiempo (Estudio del Banco Mundial, Resumen Ejecutivo: <<http://web.worldbank.org/>>

estrategias lingüísticas podría ayudar a conseguir un nivel deseable de prestigio para el idioma y de tolerancia para sus hablantes sin infligir trabas en las demandas por una alfabetización en la lengua dominante para toda la población. Si las comunidades no colaboran en respetar, estimular y motivar a los grupos indígenas en el uso de su idioma, la división de clases se hará aún mayor. Los principios democráticos de la sociedad deben basarse en el ejercicio de los derechos multiculturales de sus ciudadanos y en un proceso de igualdad de oportunidades en tanto se refiere a las condiciones socio-económicas de sus miembros. A menos que haya una apertura en las estructuras sociales y políticas del Perú, el respeto a los derechos humanos no será más que un sueño.

*Quiero dejar constancia de mi más profundo agradecimiento a la Profesora María Cortéz por sus sabios consejos, y también por la generosa asistencia prestada por la Profesora Rufa Olórtegui Mariño—quien se desempeña como profesional en la Universidad Nacional “Santiago Antúnez de Mayolo” en la ciudad de Huaraz, Ancash—ya que ella asumió total responsabilidad en lo que se refiere a la distribución y recolección de los cuestionarios en su región.

También debo agradecer a la Prof. Elizabeth Kuznesof, Directora del Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Kansas, la oportunidad que me brindó de participar en el programa de Intercambio Fulbright entre la Universidad de Kansas y la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM) de Lima, Perú, bajo cuyos auspicios se realizó esta investigación. Hago constancia, además, que este artículo aparecerá también en la revista *Lingüística* de ALFAL.

Anexo No. 1



MAPA del PERU



**Encuesta realizada en el Callejón de Conchucos – San Marcos, Huaraz – Perú.
Julio, 2005**

Número de cuestionarios empleados por grupos:

N°	Pregunta		Grupo 1 Univ. Santiago Antúnez de Mayolo		Grupo 2 Colegio Albert Einstein		Grupo 3 Colegio Jorge Basadre		Grupo 4 Colegio Jorge Basadre		Grupo 5 Colegio Pachacutec	
			%	%	%	%	%	%	%	%	%	%
1 (5)	¿Cuál es tu lengua materna? O ¿Qué idioma aprendiste primero?	Castellano	93.1	100%	97.8	100%	94.0	100%	88.0	100%	41.4	100%
		Quechua	6.9		2.2		6.0		12.0		58.6	
2 (6)	¿Qué idiomas hablas ahora?	Castellano	69.0	100%	77.1	100%	77.9	100%	69.6	100%	59.3	100%
		Quechua	26.2		4.2		17.4		19.0		37.2	
		Inglés	4.8		18.6		4.7		11.4		3.5	
3 (7)	¿Qué idioma(s) hablas en tu casa	Castellano	80.6	100%	92.7	100%	78.8	100%	74.3	100%	45.9	100%
		Quechua	19.4		7.3		21.2		22.2		54.1	
		Inglés	0.0		0.0		0.0		3.5		0.0	
4 (8)	¿Qué idioma(s) hablas con tu mamá?	Castellano	76.3	100%	93.8	100%	81.3	100%	79.2	100%	45.2	100%
		Quechua	23.7		6.3		18.8		20.1		54.8	
		Inglés	0.0		0.0		0.0		0.7		0.0	
5 (9)	¿Qué idioma(s) hablas con tu papá?	Castellano	87.9	100%	95.7	100%	84.6	100%	84.4	100%	51.3	100%
		Quechua	12.1		4.3		15.4		14.9		47.4	
		Inglés	0.0		0.0		0.0		0.7		1.3	

6 (10)	¿En qué idioma(s) hablas con tus amigos?	Castellano	93.5	100%	10.0	100%	95.7	100%	81.9	100%	69.6	100%	
		Quechua	6.5		0.0		0.0		2.6		29.1		
		Inglés	0.0		0.0		4.3		15.5		1.3		
7 (11)	¿En qué idioma(s) hablas en el correo, en el banco, en el mercado, en los negocios?	Castellano	93.5	100%	93.8	100%	88.2	100%	86.4	100%	87.5	100%	
		Quechua	6.5		1.0		2.6		2.7		9.4		
		Inglés	0.0		5.2		9.2		10.9		3.1		
8 (13)	¿Qué idioma hablas mejor?	Castellano	90.6	100%	10.0	100%	90.3	100%	91.7	100%	61.3	100%	
		Quechua	9.4		0.0		9.7		8.3		38.7		
9 (14)	¿Qué idioma te gusta más el castellano, el inglés o el quechua?	Castellano	50.0	100%	52.3	100%	46.2	100%	52.0	100%	40.0	100%	
		Quechua	28.9		20.7		21.5		18.1		22.7		
		Inglés	21.1		27.0		32.3		29.9		37.3		
10 (15)	Si tuvieras que poner en números esa contención ¿Cómo la calificarías?	A mí me gusta poquísimo	Castellano	0.0	100%	0.0	100%	15.8	100%	4.8	100%	0.0	100%
			Quechua	0.0		67.7		57.9		38.1		100.0	
			Inglés	10.0		32.3		26.3		57.1		0.0	
		A mí me gusta poco	Castellano	10.0	100%	0.0	100%	7.1	100%	0.0	100%	0.0	100%
			Quechua	30.0		63.2		50.0		59.1		50.0	
			Inglés	60.0		36.8		42.9		40.9		50.0	
		A mí me gusta mucho	Castellano	18.5	100%	25.0	100%	20.3	100%	16.7	100%	23.3	100%

		gustas o men os	o									
			Que chua	48.1		41.2		32.2		42.2		25.6
			Inglé s	33.3		33.8		47.5		41.1		51.2
		A mí me gusta muc ho	Cast ellan o	44.4		44.2		51.4		23.3		23.8
			Que chua	25.9	100.0 %	18.2	100%	17.1	100%	41.7	100%	33.3
			Inglé s	29.6		37.7		31.4		35.0		42.9
		A mí me gusta muc hísi mo	Cast ellan o	55.6		63.0		64.0		62.3		47.8
			Que chua	27.8	100.0 %	13.0	100%	20.0	100%	16.4	100%	29.9
			Inglé s	16.7		24.1		16.0		21.2		22.4
11 (16)	¿Qué asocia s más con un habla nte de? Es Ignor ante	Castellano	0.0		6.7		16.7		14.3		33.3	
		Quechua	0.0		73.3		50.0		42.9		66.7	
		Inglés	1.0	100.0 %	20.0	100%	33.3	100%	42.9	100%	0.0	
		Ninguno	99.0		0.0		0.0		0.0		0.0	
12 (17)	¿Qué asocia s más con un habla nte de? Es Harag án	Castellano	0.0		23.5		7.7		5.9		0.0	
		Quechua	0.0		52.9		46.2		70.6		20.0	
		Inglés	0.0	100.0 %	23.5	100%	46.2	100%	23.5	100%	80.0	
		Ninguno	10.0		0.0		0.0		0.0		0.0	

	¿Qué asocia s más con un habla nte de? Es Cómo do	Castellano	35.4	100%	40.4	100%	35.5	100%	27.9	100%	38.8	100%	
		Quechua	33.3		33.1		32.3		42.6		43.3		
		Inglés	31.3		26.5		32.3		29.4		17.9		
13 (18)	¿Qué asocia s más con un habla nte de? Es Elegante	Castellano	37.0	100%	38.9	100%	45.1	100%	45.4	100%	29.4	100%	
		Quechua	40.7		14.8		17.6		20.2		22.1		
		Inglés	22.2		46.3		37.3		34.5		48.5		
		¿Qué asocia s más con un habla nte de? Es Poderoso	Castellano	11.1	100%	33.3	100%	26.3	100%	25.4	100%	35.0	100%
			Quechua	22.2		58.3		44.7		47.6		30.0	
			Inglés	67.7		8.3		28.9		27.0		35.0	
14 (19)	Me parec e que deben enseñ ar en las escuela s. Completam ente en	Quechua	0.0	100%	54.5	100%	62.5	100%	60.0	100%	50.0	100%	
		Inglés	6.8		45.5		37.5		40.0		50.0		
		No responde	93.2		0.0		0.0		0.0		0.0		

15 (20)	desacuerdo											
	Me parece que deben enseñar en las escuelas Desacuerdo	Quechua	0.0		66.7		40.0		62.5		1.7	
		Inglés	3.4		33.3		60.0		37.5		0.0	
		No responde	96.6	100%	0.0	100%	0.0	100%	0.0	100%	98.3	100%
	Me parece que deben enseñar en las escuelas Indeciso	Quechua	66.7		64.0		33.3		53.8		90.9	
		Inglés	33.3	100%	36.0	100%	66.7	100%	46.2	100%	9.1	100%
	Me parece que deben enseñar en las escuelas De acuerdo	Quechua	34.5		48.8		53.1		49.3		51.4	
		Inglés	65.5	100%	51.3	100%	46.9	100%	50.7	100%	48.6	100%
	Me parece que deben enseñar en las escuelas Comp	Quechua	73.9		42.4		50.0		49.0		29.8	
		Inglés	26.1	100%	57.6	100%	50.0	100%	51.0	100%	70.2	100%

	letamente de acuerdo											
16 (21)	Si aprendo	Castellano	60.0	100%	71.4	100%	52.9	100%	43.8	100%	33.3	100%
		Quechua	0.0		7.1		23.5		25.0		33.3	
17 (22) me serviría algún día para hacer amigos más fácilmente											
18 (23)		Inglés	40.0	100%	21.4	100%	23.5	100%	31.3	100%	33.3	100%
	Si aprendo	Castellano	33.3	100%	34.3	100%	37.5	100%	35.2	100%	32.2	100%
		Quechua	45.8		42.4		36.3		37.1		42.2	
 me serviría algún día para conocer y conversar con más variedad de gentes											
		Inglés	20.8	100%	23.3	100%	26.3	100%	27.6	100%	25.6	100%
	Si aprendo	Castellano	0.0	100%	3.2	100%	38.5	100%	40.0	100%	25.0	100%
		Quechua	6.8		0.0		30.8		30.0		33.3	
		Inglés	0.0		0.0		30.8		30.0		41.7	
		No responde	93.2		96.8		0.0		0.0		0.0	

<p>algún día para poder dar órdenes</p>												
	<p>Si aprendo me serviría algún día para poder conseguir trabajo</p>	Castellano	34.3	100%	24.4	100%	27.5	100%	31.8	100%	38.6	100%
		Quechua	17.1		18.9		31.3		28.8		15.9	
		Inglés	48.6	56.7	41.3	39.4	45.5					

CUESTIONARIO EMPLEADO EN LA ENCUESTA

Centro de enseñanza _____ Grado/año _____

1. ¿Donde naciste?

2. ¿Cuántos años hace que vives allí? ¿O te has mudado?

3. ¿Cuántos años tienes?

4. ¿En qué grado/año estás?

5. ¿Cuál es tu lengua materna? o ¿Qué idioma aprendiste primero?

6. ¿Qué idiomas hablas ahora?

7. ¿Qué idioma(s) hablas en tu casa?

8. ¿En qué idioma(s) hablas con tu mamá?

9. ¿En qué idioma(s) hablas con tu papá?

10. ¿En qué idioma(s) hablas con tus amigos?

11. ¿En qué idioma(s) hablas en el correo, en el banco, en el mercado, en los negocios?

12. ¿Qué idioma te gusta más?

13. ¿Qué idioma hablas mejor?

14. ¿Qué idioma te gusta más el castellano, el inglés, o el quechua?

15. Si tuvieras que poner en números esa contestación ¿Cómo la calificarías?

Para darte un ejemplo, si tuvieras que marcar con un círculo alrededor del número que indica cuánto te gusta la música rock del 1 al 5, en el que 1 significa poquísimo, el 3 más o menos, y el 5 muchísimo,

: -1- : -2- : -3- : -4- : -5- :

Si yo coloco un círculo alrededor del 3, significa que a mí la música de rock me gusta más o menos. ¿Cómo calificarías las posibilidades siguientes?

A mí el castellano me gusta : -1- : -2- : -3- : -4- : -5- :

A mí el inglés me gusta : -1- : -2- : -3- : -4- : -5- :

A mí el quechua me gusta : -1- : -2- : -3- : -4- : -5- :

16. ¿Qué asocias más con un hablante de castellano?

En que 1 es ignorante
 2 es haragán
 3 es cómodo
 4 es elegante
 5 es poderoso

: -1- : -2- : -3- : -4- : -5- :

17. ¿Qué asocias más con un hablante de inglés?

En que 1 es ignorante
 2 es haragán
 3 es cómodo
 4 es elegante
 5 es poderoso

: -1- : -2- : -3- : -4- : -5- :

18. ¿Qué asocias más con un hablante de quechua?

En que **1 es ignorante**
 2 es haragán
 3 es cómodo
 4 es elegante
 5 es poderoso

:-1:-2:-3:-4:-5:-

19. Me parece que deben enseñar inglés en las escuelas.

En que **1 estoy completamente en desacuerdo**
 2 estoy en desacuerdo
 3 estoy indeciso
 4 estoy de acuerdo
 5 estoy completamente de acuerdo

:-1:-2:-3:-4:-5:-

20. Me parece que deben enseñar quechua en las escuelas.

En que **1 estoy completamente en desacuerdo**
 2 estoy en desacuerdo
 3 estoy indeciso
 4 estoy de acuerdo
 5 estoy completamente de acuerdo

:-1:-2:-3:-4:-5:-

21. Si aprendo quechua me servirá algún día para

- 1. hacerme de amigos más fácilmente**
- 2. conocer y conversar con más variedad de gentes**
- 3. poder dar órdenes**
- 4. poder conseguir trabajo**

22. Si aprendo castellano me servirá algún día para

- 1. hacerme de amigos más fácilmente**
- 2. conocer y conversar con más variedad de gentes**
- 3. poder dar órdenes**
- 4. poder conseguir trabajo**

23. Si aprendo inglés me servirá algún día para

- 1. hacerme de amigos más fácilmente**
- 2. conocer y conversar con más variedad de gentes**
- 3. poder dar órdenes**
- 4. poder conseguir trabajo**

¡Muchas gracias por tu ayuda!

Bibliografía

- ADELAAR, Wilhelm. 1991. "The endangered languages problem: South America", *Endangered languages*. Eds. R. Robins y E. Uhlenbeck. Oxford y New York: Berg, 45-91.
- CENSABELLA, Marisa. 2003. "Las prioridades de la educación bilingüe intercultural en el Chaco argentino", *Actas, "Segundo Congreso del MERCOSUR sobre tendencias y responsabilidades en la enseñanza de lenguas en el sistema educativo formal*. Resistencia, Chaco, Argentina: Universidad Nacional del Nordeste, 278-287.
- CALVO PÉREZ, J. y J.C. Godenzzi. 1997. *Multilingüismo y educación bilingüe en América y España*. Cuzco, Perú: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas".
- CERRÓN-PALOMINO, R. y G. Solís Fonseca. 1990. Eds. *Temas de lingüística Amerindia*. Lima, Perú: CONCYTEC, GTZ.
- CRYSTAL, David. 1987. *The Cambridge Encyclopedia of Language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DÖRNYEI, Zoltán. 2003. *Questionnaires in Second Language Research: Construction, Administration, and Processing*. Mahwah, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, Publishers.
- FISHMAN, Joshua A. 1967. "Bilingualism with and without diglossia; diglossia with and without bilingualism", *Journal of Social Issues*. N. 23, 29-38.
- GODENZZI, J.C. 1992. Editor y compilador. *El quechua en debate: ideología, normalización y enseñanza*. Cusco, Perú: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas."
- HAMEL, Rainer Enrique. 1999. "Hacia una política plurilingüe y multicultural", *Políticas lingüísticas para América Latina*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Lingüística, 289-295.
- LÓPEZ, L. E., F. Cabieses, J. Aroca, y H. Helberg. 2004. *Interculturalidad y bilingüismo en la formación de recursos humanos: educación, medicina derecho y etno-desarrollo*. Lima, Perú: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, CILA.
- PIGNA, Felipe. 2004. *Los mitos de la historia argentina: la construcción de un pasado como justificación del presente, del "descubrimiento" de América a la "independencia"*. Buenos Aires, Republica Argentina: Grupo Editorial Norma.

RIVAROLA, J. L. 1990. *La formación lingüística de Hispanoamérica*. Lima, Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú.

SAROLI, Anna. 2001. "Can Quechua Survive?", *Cultural Survival Quarterly*. Summer 2001, 40-43.

SOLÍS FONSECA, G. y L. E. López. 2003. *Pueblos y lenguas de fronteras*. Lima, Perú: Fondo Editorial de la UNMSM.

TRAPNELL, L. y E. Neira. 2004. "Situación de la educación intercultural bilingüe en el Perú," MS.