

La voz andina con nuevas formas de expresión escrita frente a la modernidad

Sonja M. STECKBAUER

Katholische Universität Eichstätt

Resumen

Este artículo estudia los cambios provocados por la modernidad en los Andes peruanos, así como sus consecuencias para los pueblos indígenas — en la mayoría quechua-hablantes — bajo varias perspectivas. Por una parte, debido a la creciente migración de la población andina hacia las ciudades costeñas, ésta «moderniza» su hábitat económico y su comportamiento lingüístico; tanto la situación laboral como las campañas de alfabetización contribuyen a la castellanización, la cual a su vez influye sobre las costumbres culturales. Por otra parte, se puede observar un mayor interés y, al mismo tiempo, una mayor disponibilidad para conservar lenguas y culturas andinas en la promoción de nuevas formas de textos escritos basados en la tradición oral. Como punto final, se menciona brevemente la literatura escrita en lengua vernácula — en este caso en quechua — como nueva respuesta a la modernidad.

Durante las décadas pasadas, en su camino hacia la modernidad, la población andina ha vivido probablemente más cambios que en siglos anteriores. Dichos cambios han afectado no solamente su lugar y forma de vida, su lengua, sino también su expresión cultural. Debido a la creciente alfabetización de los indígenas, por un lado, y al crecido interés en su cultura desde fuera, por el otro, se puede observar un cambio parcial de la cultura oral hacia una cultura escrita o literatura.

Nuestro objetivo es de mostrar primero brevemente el aspecto socio-lingüístico y económico, es decir las condiciones previas para tal cambio, antes de dedicarnos con más detalles al aspecto oral-literario, o sea a las representaciones escritas de formas anteriormente orales, con sus ventajas y sus problemas. Para evitar globalizaciones en la primera parte, pretendemos exponer algunos de los casos más significativos de modernidad y modernización en el mundo andino.

Migración y castellanización

Uno de los fenómenos más alarmantes en cuanto a cambios económicos y sociales de la población observados a lo largo de los últimos 40 o 50 años en

toda América Latina es la fuerte urbanización y el crecimiento alarmante de sus metrópolis. La migración afecta tanto más a los migrantes cuanto que éstos provienen de un *habitus* cultural y lingüístico diferente del de su lugar de destino.

Tal es el caso especialmente en la ciudad de Lima, ciudad que creció, entre 1940 (849.000 habitantes) y 1993, hasta alcanzar 6,5 millones de habitantes (INEI 1994: 22). Las características de los inmigrantes en Lima son las siguientes:

- son muy jóvenes. Según Blondet (1986: 16), el 77,8% de los inmigrantes en San Martín de Porres, un joven pueblo limeño, son menores de 34 años;
- vienen solos y se encuentran desarraigados de su familia o pueblo. En la primera fase de aclimatación en la ciudad, su patrón o ama de casa (el 88% de las mujeres empiezan trabajando en casas de familias; CARAVEDO 1990: 27) es su único contacto;
- se ven forzados no sólo a adaptar su forma de vivir, su vestimenta, sino también, en la mayoría de los casos, a modificar su medio de comunicación. De esta manera, por necesidad vital (conversación con el patrón, compras en el mercado, etc.) adquieren rápidamente un español básico.

Frecuentemente, es recién después de estos primeros pasos solitarios hacia la modernización — o en otras palabras, hacia una adaptación a la cultura dominante — que los inmigrantes van estableciendo los primeros contactos y amistades con gente de su misma clase o situación social: con el heladero, el chófer del autobús, etc. (BLONDET 1986: 28 ss). Tres son las razones que fomentan el hecho de que la primera conversación, así como probablemente las que van a seguir, se realice en español: primero, los dos interlocutores ya están hasta cierto grado familiarizados con el castellano; segundo, puesto que los inmigrantes, en Lima, provienen de todo el territorio peruano, es baja la probabilidad de que su idioma materno sea idéntico o que su variante dialectal quechua sea la misma; y tercero, se conocen en un ambiente caracterizado por el castellano como medio de comunicación. De esta manera, los mismos inmigrantes establecen el castellano como *lingua franca* en la ciudad ¹.

¹ Sobre el tema de la *lingua franca*, véase más detalladamente STECKBAUER (1996b).

Es obvio que, por diferentes razones, las condiciones de migración no son siempre tan claramente definidas como acaban de ser presentadas. Según el lugar de procedencia y el motivo de migración, pueden quedar vínculos más intensos entre los inmigrantes. Por ejemplo, los del *hinterland* limeño siempre han sido más asociados y unidos (GOLTE 1987: 23 ss). En cuanto al motivo, cabe recordar que los que huyeron a la ciudad por causa del Sendero Luminoso llegaron en grupos, muchas veces grandes, y no perdieron tan fácilmente el contacto con su cultura y lengua de origen. Sin embargo, «el proceso de urbanización limeño adquiere la connotación de caótico, anómico, marginal e informal» (GOLTE 1987: 35).

Alfabetización y castellanización

En el capítulo anterior hemos visto que la migración representa un factor importante en la creciente castellanización de la población vernáculo-hablante. La alfabetización ha sido y sigue siendo un factor no intencionado o guiado por la clase dominante, sin embargo un factor de igual importancia o quizás incluso más efectivo que el que presentaremos brevemente en este capítulo ².

En el último Censo Nacional (INEI 1994) se puede leer claramente entre las líneas que el actual gobierno está muy satisfecho y orgulloso (ante el extranjero) de haber elevado el número de vernáculo-hablantes, de un 73,0% en el año 1981, a un 80,3% en el presente (INEI 1994: 92 ss). La castellanización progresiva se considera como prueba de una modernización creciente del país. La idea es que un indio castellanizado es un indio aculturado y por lo tanto apto para participar en la modernización: para ejecutar, por ejemplo, las órdenes de su jefe en la fábrica.

En el mismo período, es decir en la década de los 80 y al principio de los 90, aumentó significativamente el grado de alfabetización así como el grado de escolaridad de los niños peruanos, reduciéndose la tasa de analfabetismo, de 18,1% en 1981, a 12,8% en 1993 (INEI 1994: 55). En su campaña electoral de 1994, el presidente Fujimori prometió al pueblo peruano abrir aún más escuelas. Pero omitió aclarar que se trataría exclusivamente de escuelas en castellano; de la misma manera, no mencionó que en el año anterior había reestructurado el Ministerio de Educación de tal forma que se cerró el Departamento de Educación Bilingüe. Oficialmente, la educación bilingüe en el Perú ya no existe — y pareciera que tampoco hay bilingües, puesto que no figuran en el capítulo del Censo sobre la distribución de lenguas.

Nos parece obvio, y sin embargo digno de mención, que la población vernáculo-hablante necesita la educación escolar tanto como la castellano-hablante, para poder competir bajo las mismas condiciones y posibilidades en el mercado laboral (¡ en una situación ideal aún lejana !). Pero, a la vez, ésta tiene el derecho de recibir dicha educación primero en su idioma materno y de aprender el castellano como segunda lengua y medio de comunicación oficial del país. Los mismos indígenas exigen una mejor educación, bilingüe y bicultural, para entrar adecuadamente

preparados en el mundo hispano-hablante y a la vez preservar su lengua y cultura autóctonas.

Son escasos los ejemplos de una educación bilingüe de mantenimiento, siendo la mayoría de transición (NORIEGA 1995: 28). Un ejemplo positivo fue el programa de Puno, pero como mencionamos arriba, los proyectos de educación bilingüe son ahora no-estatales. Algunos proyectos de organizaciones no gubernamentales, más interesados en el futuro de lenguas y culturas vernáculos que el presidente reelecto, son intentos que albergan esperanzas.

Castellanización y nuevas formas de oralidad

La educación, es decir en la mayoría de los casos la castellanización, ha reconocido la utilidad de la radio como nuevo medio educativo. Dentro de los diferentes programas de educación con ayuda de la radio queremos mencionar aquí el programa llamado *Kawsayninchikpaq* (*Por nuestras vidas*). Fue creado con el financiamiento de la BBC y realizado por Madeleine Zúñiga, quien había participado antes en el programa de educación bilingüe de la Universidad San Marcos en Ayacucho. Se trata de programas de radio de unos diez minutos, presentados como pequeñas obras teatrales, en forma de diálogos. «Nuestra idea es educar entreteniéndolo», me explicó Zúñiga en julio de 1994 en una entrevista. De su introducción al programa citamos:

Por encima de esta diversidad está el derecho de todos los pueblos a expresarse y comunicarse en su propia lengua y cultura, derecho que fundamenta la serie *Kawsayninchikpaq*. En sus programas, los mensajes de salud vienen «envueltos» en cultura quechua, aparecen como parte de una leyenda, o junto a una práctica tradicional de salud, además, tienen la melodía de canciones tradicionales y sus palabras semejan la poesía de ellas.

(Madeleine Zúñiga: Introducción al programa *Kawsayninchikpaq*; manuscrito, s.p.)

Lo más interesante del programa es que está hecho en algo como un quechua «estándar». Quiere decir que el quechua que se usa está reducido en cuanto a la fonología (no utiliza glotalizados, por ejemplo) y en cuanto a la morfología (solamente utiliza los sufijos más frecuentes, compartidos por la mayoría de los dialectos). El objetivo principal de los elaboradores de este programa es que el quechua así simplificado sea entendible para el máximo número de hablantes.

Durante el Simposio en el Centro Stefano Franscini discutimos en abundancia sobre si un tal quechua, llámese «reducido», «simplificado» o «estándar», puede contribuir a la modernización de la lengua, o si más bien, al contrario, llevará la lengua a tal grado de simplificación que contribuirá a su desaparición.

² Para mayor información sobre diferentes proyectos de alfabetización bilingüe véase la tesis doctoral de la autora, actualmente en prensa bajo el título *Perú: ¿educación bilingüe en un país plurilingüe?*

El tiempo nos dará la respuesta y nos permitirá ver si el hecho de entrar en los nuevos medios de comunicación (radio, ¿ y también televisión ?) fomentará la lengua quechua o la expondrá todavía más al peligro de extinción.

Oralidad y memoria, o la escritura contra el olvido

En los capítulos anteriores vimos que la lengua quechua y con ella sus tradiciones y formas de expresión cultural, están en peligro de disminución, si no de extinción. Se trata de una cultura en la cual la memoria existe mayoritariamente en la oralidad. ¿ Se hace por lo tanto necesaria una forma escrita de esta memoria a fin de preservarla para las generaciones futuras ?

Como primera respuesta a esta pregunta haremos una pequeña excursión al pasado. Ya los primeros cronistas observaban «la falta que tenían [los indios] de escritura» (INCA GARCILASO DE LA VEGA 1976: 27), la cual suplían por otros métodos de memorización, como por ejemplo los quipus:

Empero, como la experiencia lo muestra, todos eran remedios perecederos, porque las letras son las que perpetúan los hechos; mas como aquellos Incas no las alcanzaron, valiéronse de lo que pudieron inventar, y, como si los nudos fueron letras, eligieron historiadores y contadores que llamaron *quipucamayus* [sic], que es el que tiene cargo de los nudos, para que por ellos [...], y con el favor de los cuentos y de la poesía, escribiesen y retuviesen la tradición de sus hechos. Esta fue la manera del escribir que los Incas tuvieron en su república. (*ibid.*: 26)

Esta cita es una clara muestra del menosprecio que ha existido desde el principio de la Conquista hacia cualquier otra forma de memorización que no sea la escritura latina, con su consecuente sobreestimación. La mayoría de los quipus se quemó, y tantas otras formas mnemotécnicas precoloniales, como quillcas, qeros y pallares (SCHARLAU Y MÜNZEL 1986: 21 ss) cayeron en el olvido. A pesar de esto, se ha podido conservar hasta nuestros días y en contra de todas las premoniciones una gran — pero indefinible — parte de las tradiciones culturales andinas. ¿ Qué tiene la oralidad que no haya sido reconocido durante tanto tiempo por los «fetichistas de la escritura» (LIENHARD 1994/95: 78 y 1992: 25-42) ?

Como segunda respuesta confrontaremos brevemente las ventajas de la oralidad con la literatura. Por no tener fijación, la oralidad recurre a diferentes modos mnemotécnicos, como repeticiones y redundancias, figuras de retórica y fórmulas³. La falta de fijación escrita la libera también de la inmovilidad: mientras que un texto escrito queda asentado para siempre y parece paralizado, un «texto» oral se puede adaptar a nuevas circunstancias. La transmisión oral es capaz de admitir influencias de afuera, tanto las de otras culturas autóctonas como las de culturas occidentales. Gracias a su capacidad inventiva, los mitos pueden vincularse entre sí y constituir un verdadero *bricolage de mitos* (ETTE 1992: 135) así como «interpretar los cambios que se introducen en su sociedad»

y llevar a una «obra de sincretismo» (TAYLOR 1988: 188)⁴. De esta forma, los mitos, mientras son orales, son aptos para enfrentar la modernidad. Dicho de otra manera, en el mito se explica la historia siempre desde la perspectiva del presente:

[Los mitos] son tan valiosos, no porque sean novedosos, sino porque son capaces de renovar y adaptar las tradiciones de los antepasados para el presente.⁵

No es éste el lugar para detenernos más en las diferencias entre oralidad y escritura; baste mencionar los gestos, la entonación, etc., que caracterizan la oralidad y concluir que ésta no es una forma previa a la escritura (como lo considera por ejemplo el Inca Garcilaso en la cita anterior, para mencionar tan sólo al primero en exponer tal opinión), sino una *conditio sine qua non* para la escritura: ésta es incapaz de existir sin la primera, mientras que puede perfectamente darse la primera sin la segunda, como lo demuestra la historia de decenas de pueblos. ¿ Por qué entonces el cambio actual de la oralidad hacia la escritura ?

Así llegamos a la tercera respuesta: el interés manifestado desde fuera. A principios de este siglo, al nacer el indigenismo político y literario, afirmó José Carlos MARIÁTEGUI (1928: cap. XVIII; cit. en LIENHARD 1994/95: 77): «Una literatura indígena, si debe venir, vendrá a su tiempo. Cuando los propios indios estén en grado de producirla». Pensamos que, si algo como una «literatura indígena» (queda por definir más abajo cómo entendemos el término) por fin vino, esto se debe menos a los cambios socio-económicos y lingüísticos arriba mencionados que a un creciente interés en esta misma «literatura». En los años sesenta se produjo en el mar literario una «oleada académica» (HARTMANN 1994: 137) en la cual varios editores empezaron a dedicarse a la divulgación de literatura en lengua autóctona. Diríamos que ésta fue seguida por una segunda oleada, menos académica, pero más importante todavía, que empezó en los años ochenta y que sigue hasta hoy. Dejó sus influencias hasta en los países de habla alemana, empezando, en los años sesenta, con LARA (1959) y siendo actualmente más fuerte que nunca, con varias traducciones de poesía y leyendas quechua, como por ejemplo *Llaqtaq takiy* (BÖHRINGER 1988).

A nuestro parecer, también influyó hasta cierto punto en el movimiento y la dirección de estas olas el hecho de que el indígena esté caminando hacia la modernidad. No se puede negar que a veces los mitos son escritos con la intención de ser usados

³ Sobre fórmulas en el texto de Huarochirí, cf. DEDENBACH-SALAZAR SÁENZ (1994: 35).

⁴ La autora está preparando actualmente un artículo sobre las diferentes versiones del mito del Inkarrí y sus adaptaciones a nuevas situaciones exteriores.

⁵ «Sie sind wertvoll, nicht weil sie neu sind, sondern weil sie fähig sind, die Traditionen der Ahnen für die Gegenwart aufzuarbeiten.» (ONG 1987: 47; traducción al español por la autora)

como material escolar (HARTMANN 1994: 142). Por otra parte, el hecho de que se encuentren hoy más indígenas en las ciudades facilita el contacto con ellos para recopilar sus cuentos o poesías. También el creciente alfabetismo ha reforzado una literatura quechua escrita (véase más abajo la *Antología* de NORIEGA 1993), y hay intelectuales indígenas que al final de sus estudios se dedican ellos mismos a conservar su lengua y cultura autóctona.

Pero siempre hay que recordar que las imprentas se encuentran en las ciudades, que a causa del bajo tiraje, los libros sobre/en lengua autóctona muchas veces requieren un financiamiento de una organización o institución ya sea estatal o extranjera, que dichos libros resultan caros, y que, en consecuencia, el lector de esta literatura en quechua o bilingüe quechua-español es en su mayoría un lector occidental, es decir una persona de afuera interesada en la lengua y la cultura vernáculas. En estos casos, y dicho sea en otras palabras, la producción y la recepción quedan en manos del sector moderno occidental, siendo el indígena tan sólo el referente, tal como lo conocemos desde la literatura indigenista (SCHMIDT 1994/95: 198).

¿ Literatura o texto oral escrito ?

Nos parece indispensable hacer algunas aclaraciones acerca del tipo de texto del cual estamos hablando. No tratamos aquí la «literatura oral», ni podemos tratarla porque no existe. Puesto que «literatura» viene del latín «littera», y que la letra nada tiene que ver con la oralidad, consideramos inadecuada esta denominación, tratándose de una contradicción en sí, de una explicación por el contrario⁶. Por lo tanto, distinguimos entre textos orales posteriormente puestos por escrito y textos escritos directamente en lengua vernácula, en nuestro caso, en quechua.

También se debe distinguir claramente entre etnoficción y etnotestimonio.

Mención al margen: etnoficción

En la etnoficción se trata de un discurso étnico ficticio, es decir que imita el habla del *otro* (LIENHARD 1989: 131). Muchas de las obras claves del indigenismo pertenecen a esta vertiente, desde *Aves sin nido* de Clorinda Matto de Turner (1889) hasta *Huasi-pungo* de Jorge Icaza (1934), incluyendo, mencionándolo una vez más, a José María Arguedas con *Los ríos profundos* (1958). Estas novelas tratan de *lo indígena* en la lengua y la cultura, considerándolo, a partir de una visión desde fuera, como *objeto* de estudios y de interés; aunque no por ello se menosprecie su valor. Recientemente, la literatura neo-indigenista se ha acercado de manera similar al tema: Mario Vargas Llosa intenta con *El hablador* (1987) introducir el lector al mundo amazónico.

Dado que estas obras no son expresiones escritas del mundo andino (o amazónico, en el último ejemplo) sino *sobre* éste, no las trataremos más detalladamente aquí.

Etnotestimonio o etnotexto

En este caso, el narrador indígena habla en su idioma, pero a través de otra persona, la cual utiliza como medio la escritura. Se trata de cuentos o memorias, también de autobiografías, narrados a un recopilador que muchas veces también es el traductor de la obra. Si la edición es bilingüe, el texto es todavía más auténtico, puesto que el lector, si es capaz, puede leer también el original en quechua.

Se destacan, en este respecto, las publicaciones de los maestros, antropólogos y lingüistas Ricardo Valde-rrama y Carmen Escalante. En el prefacio a *Gregorio Condori Mamani. Autobiografía* (1982) queda clara la diferencia entre esta literatura y la mencionada anteriormente:

El relato de Gregorio hace oír una voz completamente propia de la vida andina. El no se asombra de lo nuevo como cronista del siglo XVI; no trata de identificarse con algo que no es suyo como el autor indigenista; tampoco analiza y descuartiza el material como el antropólogo. (VALDERRAMA y ESCALANTE 1982: 11)

Llevar a cabo semejante trabajo requiere del recopilador, además de saber perfectamente los dos idiomas, y de tener buena voluntad, una prolongada estadía en la comunidad indígena para adquirir la confianza necesaria a fin de que el informante le cuente sobre su vida y la mitología andina. Es así que para editar su segundo libro, *Nuqanchik runakuna / Nosotros los humanos* (1992), los autores permanecieron durante cinco años en una comunidad indígena, trabajando como maestros y no como investigadores, según insisten: «No éramos investigadores, sino sencillos mestizos buscándose la vida» (VALDERRAMA y ESCALANTE 1992: XVI).

Las dos publicaciones permiten al lector no solamente informarse sobre la vida de un cargador y de dos abigeos y recibir una idea global sobre la dura vida andina, sino hasta entender ésta a través de los mitos y las creencias narrados.

Debido a la fiel traducción del original quechua, el lector está confrontado con una lengua a veces exuberante o repetitiva, o que otras veces salta de un tema al otro; un lenguaje con el cual quizás no esté familiarizado. Por ello nunca debe olvidar que lee no sólo otra percepción del mundo, sino un texto que proviene de otro modo — oral — de percibir.

En *Kay Pacha. Tradición oral andina* (1982), otro etnotexto que nos parece digno de mención, editado por Bernabé Condori y Rosalind Gow, el contacto de los editores con los lectores occidentales es obvio. Cada grupo temático está precedido por una introducción en español a fin de que el lector pueda comprender mejor los relatos y diálogos en quechua y español.

⁶ Cf. ONG (1987: 19 ss) y BENDEZÚ (1980: XIX); para más etimologías referentes véase también MIGNOLO (1994: 230 ss).

«*Kay Pacha* nos dice, al nivel del discurso, que la herencia cultural andina no ha muerto» (Henrique Urbano en CONDORI y GOW 1982: VI). Sobrevive en forma oral en los valles andinos y sobrevive o más bien nace en forma escrita en los textos de etnotestimonio que se han ido publicando en las últimas dos décadas. Claro está que la segunda forma está destinada al exterior, puesto que el lector quechua-hablante interesado en esa lectura no existe.

Literatura escrita en quechua

Además, [la poesía escrita quechua] es una literatura casi utópica en el sentido occidental: sin mercado real, sin ampliación del idioma a todos sus niveles comunicativos y sin alfabetización indígena en su propia lengua. Producida y leída restringidamente por un sector bilingüe, no viene ni llega al monolingüe quechua. [...] Curiosamente la poesía quechua escrita ha solucionado este impasse creando un lector utópico, constituido por indios no letrados y por letrados no indios que desconocen el quechua. [...] Es invención literaria, desafío cultural. Más que todo responde a un mecanismo de resistencia, defensa y respuesta, contra la agresión y el poder de la escritura en manos foráneas. (NORIEGA 1993: 33 y 40)

Terminamos con estas palabras pronunciadas por Julio Noriega en la introducción a su extensa *Antología de la Poesía quechua escrita en el Perú*. Así llegamos a la última forma de auto-representación de la lengua y la cultura andina frente a la modernidad, que «corresponde de alguna manera a un deseo de modernización y tiene relaciones tanto con los movimientos migratorios del campo a la ciudad cuanto con la extensión de los servicios educativos» (Antonio Cornejo Polar en NORIEGA 1993: 17). Quizás sea la menos difundida todavía, menos por falta de escritores que por falta de público interesado.

«Sin embargo», como declara el mismo editor en la introducción a su *Antología* (1993: 32), «la oral sigue siendo la poesía quechua por excelencia y de ningún modo la escrita debe suplantarla».

Esperamos haber podido demostrar a lo largo del presente artículo que los signos de la modernidad que afectan a los habitantes de los Andes y a los quechua-hablantes emigrados a la Costa son diversos, pero que su impacto es quizá menos fuerte (todavía) de lo que se piensa a primera vista.

Bibliografía

BENDEZÚ AYBAR Edmundo (ed.)

1980 *Literatura quechua*.- Caracas: Biblioteca Ayacucho.- 450 p.

BEYERSDORFF Margot y Sabine DEDENBACH-SALAZAR SÁENZ (eds.)

1994 *Andean Oral Traditions: Discourse and Literature / Tradiciones orales andinas: discurso y literatura*.- Bonn: Holos.- 289 p.

BLONDET Cecilia

1986 *Muchas vidas construyendo una identidad. Mujeres pobladores de un barrio limeño*.- Lima: Instituto de Estudios Peruanos.- 68 p.

BÖHRINGER Wilfried y Arthur WAGNER (eds.)

1988 *Llaqtaq takiy. Lieder und Legenden, Gedichte und Geschichten der Ketschua*.- Frankfurt a. M.: Vervuert.- 164 p.

CARAVEDO Rocío

1990 *Sociolingüística del español de Lima*.- Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.- 244 p.

CONDORI Bernabé y Rosalind GOW (eds.)

1982 *Kay Pacha. Tradición oral andina*.- Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos «Bartolomé de Las Casas».- 99 p.

DEDENBACH-SALAZAR SÁENZ Sabine

1994 «El arte verbal de los textos quechuas de Huarochiri (Perú, siglo XVII) reflejado en la organización del discurso y en los medios estilísticos», in: BEYERSDORFF Margot y Sabine DEDENBACH-SALAZAR SÁENZ, *Andean Oral Traditions: Discourse and Literature / Tradiciones orales andinas: discurso y literatura*, pp. 21-50.- Bonn: Holos.- 289 p.

ETTE Ottmar

1992 «Funciones de mitos y leyendas en textos de los siglos XVI y XVII sobre el Nuevo Mundo», in: KOHUT Karl (ed.), *De conquistadores y conquistados. Realidad, justificación, representación*, pp. 131-152.- Frankfurt a. M.: Vervuert.

GOLTE Jürgen y Norma ADAMS

1987 *Los caballos de Troya de los invasores. Estrategias campesinas en la conquista de la Gran Lima*.- Lima: Instituto de Estudios Peruanos.- 239 p.

HARTMANN Roswith

1994 «Tradiciones narrativas quechuas y su documentación», in: BEYERSDORFF Margot y Sabine DEDENBACH-SALAZAR SÁENZ, *Andean Oral Traditions: Discourse and Literature / Tradiciones orales andinas: discurso y literatura*, pp. 137-160.- Bonn: Holos.- 289 p.

INCA GARCILASO DE LA VEGA

- 1976 *Comentarios reales*.- Venezuela: Ayacucho.- 317 p. (Biblioteca Ayacucho, VI) [1609]

INEI (Instituto Nacional de Estadística e Información) (ed.)

- 1994 *Perú: Resultados definitivos. Perfil Socio-Demográfico*.- Lima.- 216 p.

LARA Jesús (ed.)

- 1959 *Volksdichtung der Ketschua*.- Berlin: Reimer.- 166 p.

LIENHARD Martin

- 1989 «Die Utopie der mündlichen Gesellschaft in der Ethnofiktion», in: SCHARLAU Birgit (ed.), *Bild – Wort – Schrift. Beiträge zur Lateinamerika-Sektion des Freiburger Romanistentages*, pp. 131-140.- Tübingen: Narr.- 185 p.

- 1992 *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-cultural en América Latina 1492-1988*.- Lima: Ed. Horizonte.- 306 p. [Tercera edición]

- 1994/95 «Las prácticas textuales indígenas. Aproximaciones a un nuevo objeto de investigación».- *Nuevo texto crítico* (Stanford) VII (14-15): 77-88.

MARIÁTEGUI José Carlos

- 1928 «El proceso de la literatura peruana», in: *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*.- Lima: Amauta.- 352 p.

MIGNOLO Walter D.

- 1994 «Signs and Their Transmission: The Question of the Book in the New World», in: BOONE Elizabeth Hill y Walter D. MIGNOLO (eds.), *Writing without words: alternative literacies in Mesoamerica and the Andes*, pp. 220-270.- Durham y London: Duke University Press.

NORIEGA BERNUY Julio E.

- 1993 *Poesía quechua escrita en el Perú. Antología*.- Lima: Centro de estudios y publicaciones.- 540 p.

- 1995 *Buscando una tradición poética quechua en el Perú*.- Miami: Letras de Oro.- 226 p.

ONG WALTER J.

- 1987 *Oralität und Literalität. Die Technologisierung des Wortes*.- Opladen: Westdeutscher Verlag.- 194 p. [1982]

SCHARLAU Birgit (ed.)

- 1989 *Bild – Wort – Schrift. Beiträge zur Lateinamerika-Sektion des Freiburger Romanistentages*.- Tübingen: Narr.- 185 p.

SCHARLAU Birgit y Mark MÜNZEL

- 1986 *Qellqay. Mündliche Kultur und Schrifttradition bei Indianern Lateinamerikas*.- Frankfurt a. M. / New York: Campus.- 294 p.

SCHMIDT Friedhelm

- 1994/95 «¿ Literaturas heterogéneas o literatura de la transculturación ?».- *Nuevo texto crítico* (Stanford) VII (14-15): 193-199.

STECKBAUER Sonja M.

- 1996a *Perú: ¿ educación bilingüe en un país plurilingüe ?*- Frankfurt a. M.: Vervuert. [En prensa]

- 1996b «El español como *lingua franca* de los inmigrantes indígenas en Lima», in: ZIMMERMANN Klaus y Christine BIERBACH (eds.), *Lenguaje y comunicación intercultural*.- Frankfurt a. M.: Vervuert. [En prensa]

TAYLOR Gerald

- 1988 «La tradición oral andina y la escritura», in: LÓPEZ Luis E. (ed.), *Pesquisas en lingüística andina*, pp. 181-189.- Lima/Puno: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, Universidad Nacional del Altiplano y Sociedad Alemana de Cooperación Técnica (GTZ).

VALDERRAMA FERNÁNDEZ Ricardo y Carmen ESCALANTE GUTIÉRREZ (eds.)

- 1982 *Gregorio Condori Mamani. Autobiografía*.- Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas».- 124 p. [Segunda edición]

- 1992 *Nuqanchik runakuna / Nosotros los humanos. Testimonio de los quechuas del siglo XX*.- Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas».- 253 p.

Résumé

Cet article étudie sous divers angles les changements provoqués par la modernité dans les Andes péruviennes, ainsi que leurs conséquences pour les populations indiennes, en majorité de langue quechua. D'une part, en raison de la croissante migration de la population andine vers les villes de la côte, celle-ci «modernise» sa situation économique et son comportement linguistique; le cadre de travail aussi bien que les campagnes d'alphabétisation contribuent à l'hispanisation, laquelle influe à son tour sur les habitudes culturelles. D'autre part, on peut observer un plus grand intérêt et, en même temps, une plus grande disponibilité à conserver les langues et cultures andines à travers la promotion de nouvelles formes de textes écrits basés sur la tradition orale. En guise de conclusion, on mentionne brièvement la littérature écrite en langue vernaculaire — en l'occurrence le quechua — en tant que nouvelle réponse à la modernité.

Summary

Approaching the subject from different perspectives, the present article studies the changes brought about by modernity and their consequences for the indigenous peoples in the Peruvian Andes, the majority of them Quechua-speakers. On the one hand, due to the growing migration of the Andean population to the coastal cities, these people «modernize» their economic situation and linguistic behaviour; labour conditions as well as literacy campaigns contribute to a process of hispanization which, at the same time, exerts influence on cultural habits. On the other hand, a greater interest together with a better disposition to conserve Andean languages and culture can be observed in the promotion of new textual forms based on oral tradition. In the closing paragraph, brief reference is made to literature written in the vernacular language — Quechua in this case — as a new response to modernity.