

Klaus Zimmermann
y Christine Bierbach (eds.)

Lenguaje y comunicación intercultural en el mundo hispánico

Separata

VERVUERT · IBEROAMERICANA · 1997

Sonja M. Steckbauer

El español como *lingua franca* de los inmigrantes indígenas en Lima

El trabajo está estructurado de la siguiente manera: primero presentaré la situación socio-económica de la capital del Perú para concentrarme después en la situación socio-económica y lingüística de los inmigrantes indígenas; a continuación me detendré en la explicación del término *lingua franca*; y finalmente trataré de responder a la pregunta, si en una comunidad lingüística en la cual la lengua materna ya no sirve como medio de comunicación, otra — en este caso el español — puede servir de *lingua franca*.

1 Lima: cifras, datos, hechos

Estoy en Lima, en el inmenso pueblo, cabeza de los falsos wiraqochas.
En la Pampa de Comas, sobre la arena, con mis lágrimas, con mi fuerza,
con mi sangre, cantando, edifiqué una casa. El río de mi pueblo, su
sombra, su gran cruz de madera, las yerbas y arbustos que florecen,
rodeándolo, están palpitando dentro de esa casa; un picaflores dorado
juega en el aire, sobre el techo.

J. M. Arguedas "A nuestro padre creador Tupac Amaru"¹

En su poesía, Arguedas compara Lima con la cabeza de un animal que devora todo y a cualquiera que se le acerque. La ciudad de Lima se ha convertido en los últimos años en un monstruo, que — a pesar de o debido a su monstruosidad — atrae cada día a más personas. Las cifras en el primer subcapítulo sirven para explicar por qué y de qué manera Lima se convirtió en lo que actualmente representa: una metrópoli sin atractivo en cuanto al nivel de vida de los ciudadanos a la que sin embargo siguen inmigrando cada vez más personas.

¹ Arguedas (1962) 1984: 15 y 17.

Lima creció de 849.000 habitantes en el año 1940 a 6,5 millones de habitantes en el año 1993 (*Perú ... 1994*: 22). Según el Censo Nacional de Estadística vivían en el año 1993 de los 22 millones de peruanos, 15 millones en las ciudades, lo que viene a ser más del 70 por ciento (*ibid.*: 21).

En 1993 casi 5 millones (4.921.020) de personas en el Perú eran migrantes, de los cuales el 48,1 % (2.343.000) habían inmigrado a Lima y el 7,8 % (382.000) lo habían hecho a Callao. Es decir que el 55,9 % de los migrantes de todo el territorio peruano se había instalado sólo en el área de Lima-Callao. Para Lima, esta situación significa que el 37 % de su población ha nacido en otro lugar. Los "expulsores" más importantes de la población, de los cuales provienen más del 30 % de los inmigrantes, son:

Cajamarca	9,9 %
Ancash	7,5 %
Ayacucho	6,5 %
Puno	6,1 % (<i>Perú ... 1994</i> : 51).

2 El migrante y sus formas de migración

Es necesario hacer algunas observaciones acerca del término "migrante": en el Censo Nacional de Estadística cada persona que no habita en el lugar donde nació es clasificada como tal. Es decir que — por un lado — los hijos de migrantes ya no son denominados como migrantes y que — por el otro — personas que han cambiado su lugar original de nacimiento quedan para siempre estigmatizadas. También cabe mencionar que ni los migrantes ni los no-migrantes forman un grupo uniforme en cuanto a aspectos socio-económicos, culturales u ocupacionales dentro de la ciudad de Lima (cf. Caravedo 1990: 26). Sin embargo, existen características típicas para la situación migratoria de Lima, que se presentarán a continuación tanto a micro-nivel como a macro-nivel.

Para empezar presentaré un caso que servirá de ejemplo: el de las mujeres de un barrio popular limeño. Cecilia Blondet (1986) realizó una investigación en San Martín de Porres, un barrio o pueblo joven situado en el noroeste de Lima, entre el centro de Lima y el aeropuerto, a la orilla derecha del río Rimac. Aquí se trata en el puro sentido de la

palabra de un "pueblo joven", puesto que el 77,8 % de la población es menor de 34 años. Como razones principales para la emigración de su lugar de origen la mayoría de las personas entrevistadas indica "desarraigado" (Blondet 1986: 17): querían escaparse de sus casas por tener problemas con sus padres o con las personas con las cuales se habían criado; por lo general se fueron muy jóvenes y casi siempre solas; en un principio no habían intentado irse directamente a Lima, sino simplemente al pueblo más cercano, a la próxima ciudad, hasta llegar finalmente a la capital.

Las redes de migrantes no son todavía lo suficientemente tupidas y no hay costumbre de migrar, de alojarse con los parientes (*ibid.*: 20).

Pocas son las que dicen venir para quedarse. Sin embargo, al cabo de 30 años, son más bien pocas las que se fueron (*ibid.*: 25).

Al llegar a la ciudad, muchas de las mujeres — el estudio de Blondet se refiere únicamente a la situación de las mujeres — sólo encontraron dos posibilidades de trabajo: en la fábrica o en la casa. Según Rocío Caravedo, el 88 % de las mujeres migrantes trabajan en casas particulares (Caravedo 1990: 27).

Siendo el patrón o el ama de casa su primer y muchas veces al principio su único contacto, están confrontadas con una situación de comunicación vertical, en la cual las inmigrantes se esfuerzan por adaptarse al "otro" en lengua, forma de vida y cultura. Únicamente cada dos o tres semanas, cuando se les da un día libre y cuando se encuentran con sus parientes o nuevos amigos en la ciudad, pueden comunicarse a nivel horizontal, con los suyos. Aquí también surgen nuevas amistades, las cuales son "el conserje, el heladero, [...] el chofer del microbús, [...] sin ser necesariamente del propio pueblo" (Blondet 1986: 28s.).

De esta manera por un lado, el migrante en forma general se encuentra en primer lugar en una situación de aislamiento y después de adaptación de su lengua y modo de vida a los de la cultura dominante. Por el otro, va buscando nuevas amistades dentro de su nivel y forma de vida, aquí también aceptando en cierto grado la asimilación necesaria ya que sólo en muy pocos casos va a encontrar amigos de su pueblo de origen.

La identidad étnica o la identificación con su propio pueblo, así como con su lengua y cultura se pierden forzosamente naciendo una nueva: la "identidad urbana", cuya clave es — según Blondet (1986:

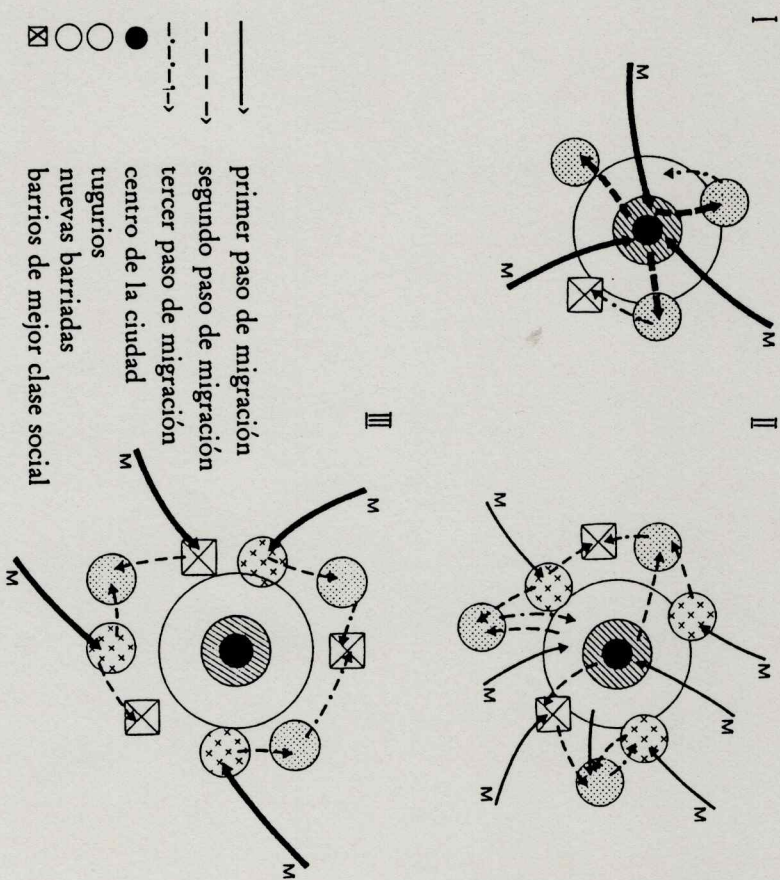
30) — el matrimonio. La nueva familia quiere levantar su propia casa, entonces se aloja en una barriada y trata de conseguir un "lote tizado", es decir un terreno marcado con tiza (cf. Bähr 1986: 147). Los mismos pobladores construyen allí sus primeras chozas y casas. De esta manera, poco a poco van aumentando el terreno y estableciéndose en el sistema de "compadrazgo", es decir de ayuda mutua, tal como lo habían conocido desde hace años y por siglos en sus propios — aunque diferentes — pueblos de origen. Es decir que viven juntos en un compadrazgo por tener los mismos intereses, sin provenir necesariamente de un mismo habitat cultural. También su situación profesional ha cambiado: dos terceras partes se dedican a actividades de tipo "sector informal", lo que significa para ellos por un lado, ir diariamente al centro de Lima a trabajar, disponiendo por el otro lado de forma más libre de su tiempo.

Según el estudio de Jürgen Bähr (1986), quien trata de la situación migratoria en la barriada Villa El Salvador, allí se encuentran características muy parecidas a las descritas por Blondet: todos los nuevos pobladores son extremadamente jóvenes; casi todos han vivido antes en otro barrio de Lima; han tomado un lote tizado ocupándose ellos mismos del establecimiento de una infraestructura básica; y trabajan en su mayoría en forma independiente dentro del sector informal (cf. Bähr 1986: 156 - 162).

Bähr basa su trabajo esencialmente en el modelo de Turner presentado en el estudio "Housing Priorities, Settlement Patterns, and Urban Development in Modernizing Countries" (1968; cit. en Bähr 1986: 144 - 150), explicando en su trabajo que la situación migratoria en Lima se ha presentado durante las últimas décadas siempre de una manera muy específica y diferente a otras ciudades latinoamericanas. En Lima, normalmente podemos distinguir los siguientes pasos en el proceso de migración:

- 1° Los migrantes vienen desde otros pueblos al centro de Lima, a "tugurios", viviendas pobres, devaluadas, llamadas *bridgeheaders* ("cabeceras de puente"; cf. Bähr 1986: 145);
- 2° Del centro de la ciudad y a raíz del matrimonio y del nacimiento de los hijos, se trasladan a nuevas barriadas; — el 92,3 % de los menores de 14 años de San Martín de Porres provienen de otro barrio de Lima (Blondet 1986: 16);
- 3° Finalmente unos pocos logran mudarse de las barriadas a barrios de mejor clase social.

Cuadro 1: Migración interrurbana en Lima (adaptado de Bähr 1986: 144).



Me parece importante repetir que el estudio presentado sobre la situación migratoria de la ciudad de Lima insiste en el hecho de que ésta no se puede comparar con la de otras metrópolis latinoamericanas. Estudios sobre las migraciones a la Ciudad de México demuestran que en esta ciudad la mayoría de los inmigrantes se instala en barrios donde ya viven personas provenientes del mismo lugar. Una de las consecuencias es, obviamente, que de esta manera continúan arraigadas con su pueblo y con su lengua como medio de comunicación indispensable de cultura. En Lima, al contrario, se pierde ya desde la llegada a la ciudad el contacto con su pueblo, estableciéndose rápidamente nuevos contactos que influyen en su lengua, cultura y forma de vida.

Como consecuencia de la crisis económica de los años 80 y de la difícil situación política, agravada además por la intranquilidad ocasionada por el grupo Sendero Luminoso a principios de los años 90, se ha efectuado en las dos décadas pasadas un nuevo tipo de migración, una migración en grupo o incluso de pueblos enteros. Especialmente los inmigrantes provenientes del departamento de Ayacucho lograron mantener mejor los vínculos entre ellos.

Jürgen Golte y Norma Adams indican en su libro *Los caballos de Troya de los invasores* (1987), basado en estudios realizados en los años 1983/84 en 12 comunidades indígenas en Lima, que los vínculos de los migrantes con su comunidad de origen son diferentes según el lugar de procedencia y la profesión ejercida. En primer lugar, los que guardan mayores lazos con su comunidad de origen son los del *Hinterland*, de los alrededores de Lima; en segundo lugar, los que se integran con mayor facilidad son los de la Sierra Norte (Ancash y Cajamarca), de los cuales el 56 % participan en reuniones de sus asociaciones o clubes (cf. Golte/Adams 1987: 24); y por último, los de la Sierra Sur (Ayacucho) son quienes por razones laborales — muchos trabajando como ladilleros — y necesidad se prestan mayor ayuda mutuamente (ibid.: 23). Sin embargo, Golte y Adams constatan también que “[...] el proceso de urbanización limeño adquiere la connotación de caótico, anómico, marginal e informal” (ibid.: 35).

A pesar de esta migración caótica y marginal, el monstruo de la ciudad Lima sigue atrayendo a sus víctimas. Y el estado peruano atiza el fuego mediante la creciente centralización — un fenómeno que se encuentra en la mayoría de los países latinoamericanos — explicando a sus ciudadanos que en la capital se lleva una vida mucho mejor que en el campo. Según el Censo de 1993, las viviendas en la ciudad están mejores en cuanto a su construcción, infraestructura etc.

Estas viviendas [con servicio de agua conectada a red pública] se ubican fundamentalmente en el área urbana. Las condiciones en el área rural son preocupantes, donde 6 de cada 10 viviendas utiliza agua procedente de río, acequia o manantial (*Perú ... 1994: 152*).

Los migrantes esperan encontrar en la ciudad el paraíso, — al final llegan al aislamiento personal y al desierto económico y social.

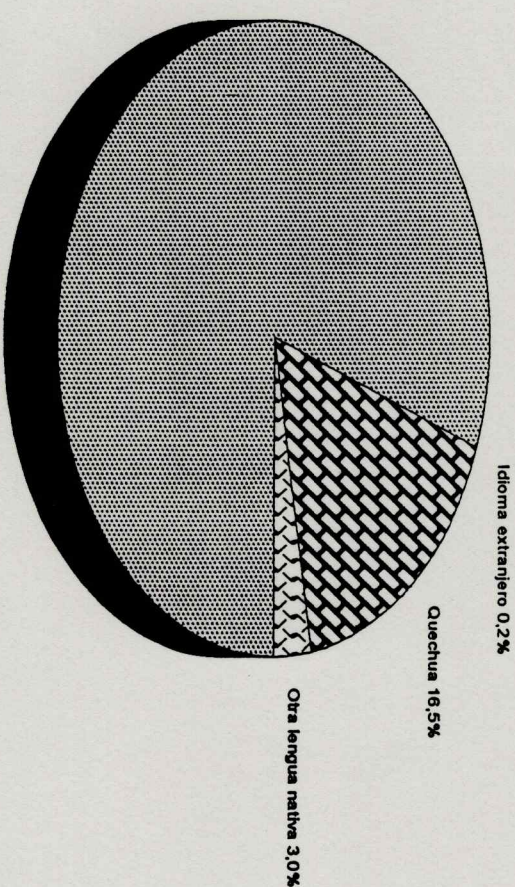
3 La situación lingüística de la población peruana y limeña

Para poder responder a la pregunta, ¿cuáles son las consecuencias lingüísticas que tiene la migración a Lima para los mismos migrantes? es necesario dar una pequeña orientación sobre la situación lingüística del país. Esta solamente puede ser breve y global puesto que se dispone de muy pocos datos oficiales sobre el tema en cuestión.

El Censo de 1993, mencionado anteriormente y tan extenso en cuestiones económicas por ejemplo, sólo dedica dos páginas a la situación lingüística del país. Inicia el tema con la siguiente explicación:

[...] el castellano es el idioma que la mayoría de la población del país aprendió en su niñez. El 80,3 % de la población a nivel nacional manifestó haber aprendido el castellano como lengua materna, mientras que una proporción importante (16,5 %) aprendió el quechua y sólo el 3,0 % aprendió otra lengua nativa (*Perú ... 1994: 91*).

Cuadro 2: Perú: población de 5 y más años, según idioma o dialecto materno aprendido en la niñez: 1993 (*Perú: resultados definitivos 1994: 92*).



El planteamiento utilizado en la elaboración del Censo de 1993 es problemático al haberse basado en la pregunta: ¿Cuál es su idioma o dialecto materno aprendido en la niñez? En primer lugar, ya que el término "dialecto" aquí no se puede referir al español sino a las lenguas indígenas del país, las desclasifica todas como tales; y segundo, "en la niñez" no proporciona ninguna información sobre el actual uso de la lengua por parte de los hablantes. Hace falta añadir que, por un lado, en este capítulo del Censo no se hace ninguna comparación con los censos anteriores, y por el otro, en base al Censo de 1993 no disponemos de ninguna información sobre la cantidad de hablantes bilingües en el país. Según los Censos de 1972 y 1981 el 19,8% y el 18,3% respectivamente de la población peruana eran bilingües en una lengua indígena (quechua, aymara u otra) y en español (cf. Steckbauer 1996). Obviamente todos ellos se encuentran en el Censo de 1993 dentro de los hispano-hablantes, considerando además el bajo prestigio que tiene el quechua en el país. Queda claro que un censo no puede mejorar la situación de las lenguas indígenas de un país, pero el Censo peruano de 1993 la disimula con el fin de borrar de esta manera y poco a poco el problema.

Por lo anteriormente dicho queda claro que las cifras del Censo de 1993 no son del todo fiables. Sin embargo, pueden ser útiles como puntos de referencia — en nuestro caso para llamar la atención sobre los departamentos con un alto porcentaje de quechua-hablantes. Estos son:

Quechua-hablantes según departamento	
Apurímac	77,0%
Ayacucho	71,1%
Huancavelica	67,0%
Cuzco	63,7%
Puno	43,5% y 33,0% otros

(Perú: Resultados definitivos 1994: 93).

Cabe destacar que los departamentos con un alto porcentaje de quechua-hablantes son casi idénticos a los anteriormente caracterizados como "expulsores" de la población, es decir que los que migran a la ciudad provienen en gran número de un ámbito cultural y lingüístico quechua.

Decimos "en gran número" porque — a pesar de que el Censo de 1993 indica que el número de personas habitantes en Lima con lengua materna quechua son 9,6% (Perú ... 1994: 93) — no disponemos de ninguna información estadística que nos aclare la situación lingüística en la capital. A mi parecer, se trata de un porcentaje de mucha mayorvergadura.

Este material ha sido presentado con el objetivo de ofrecer una visión general de la situación, pero hay que tener en cuenta que el mismo no nos permite ninguna conclusión sobre el instrumento comunicativo utilizado por los habitantes de Lima.² Para acercarnos más al tema presentaré en los dos siguientes subcapítulos las mayores lenguas del Perú, el quechua y el español.³

3.1 El quechua

Según los estudios ya clásicos de los lingüistas Gary J. Parker (1963) y Alfredo Torero (1964) la familia lingüística del quechua se divide en dos grandes ramas, llamadas Quechua A y B o Quechua II y I respectivamente. Dentro de ellas se pueden distinguir 37 variedades dialectales, de las cuales 31 se hablan en el Perú (cf. Torero 1975: 239).

Las diferencias gramaticales, lexicales y morfológicas de un "dialecto"⁴ con el otro son tan grandes como las existentes dentro de las lenguas románicas. Dice Parker (1969: 66):

Impressionistically, the difference between any Quechua A dialect and any Quechua B dialect can be compared to the difference between Spanish and French.

² Cf. Fishman (1971: 105) al sujeto: "Several investigators have noted that language census reports, for instance, may differ from actual language behaviors because of the attitudes of respondents concerning what language (or languages) they should use, or are expected to use for speaking, reading, or writing."

³ Dentro del marco limitado del presente trabajo, la presentación de este tópico puede ser sólo bastante global y, por lo tanto, no pretende ser exhaustiva. Para mayor información consúltese, entre otros, las publicaciones de Cerrón-Palomino (1980 y 1987) así como los capítulos respectivos en Steckbauer (1996).

⁴ Utilizo el término "dialecto" en el sentido de Parker, es decir para denominar las variantes del quechua. Por lo tanto, este uso no debe ser tomado como discriminatorio.

Los grados de inteligibilidad entre los dialectos son diferentes, y también existen formas asimétricas, en las cuales los hablantes de un dialecto entienden a los de otro, pero no al revés. Tal es así en el caso de los hablantes del quechua huanca (QH), los cuales pueden entender a un ayacuchano (QIC), mientras que los hablantes del quechua de Ayacucho no entienden a una persona quechua-hablante de Huanayo (cf. Cerrón-Palomino 1980: 10).

Desde los primeros misioneros hasta los lingüistas actuales ha habido esfuerzos por escoger una variante dialectal y declararla como "quechua universal".⁵ Hay cierta preferencia por el quechua de Ayacucho y el del Cuzco (los dos QIC), por ser más fácil de aprender para los hispano-hablantes en el primer caso, y por tener la más famosa tradición histórica en el segundo. Sin embargo, es importante mencionar que los mismos quechua-hablantes han rechazado estos intentos de elegir una variante y estandarizarla. Para ellos, todas tienen el mismo valor y por lo tanto, no quieren desplazar la suya.

Regresando a la situación de los inmigrantes en Lima, constatamos que provienen de regiones con diferentes variantes del quechua y que, como consecuencia de lo explicado anteriormente, tendrán enormes dificultades en hacerse entender en su lengua materna. El bajo prestigio de la lengua quechua en el Perú y la rápida pérdida de identificación de los inmigrantes con su pueblo de origen tampoco favorecen al mantenimiento de su lengua materna. Según me confirmaron en varias entrevistas y conversaciones personales, los inmigrantes indígenas quieren aprender lo más rápido posible a "hablar bien", lo que equivale en el contexto peruano a "hablar castellano".

El español parece ser el medio de comunicación necesario por falta de mejores recursos. "Por lo tanto, no existe comunicación posible para el mundo panquechua sobre la base del quechua", constató ya Pozzi-Escot (1972: 17) hace dos décadas. Más adelante veremos que se pueden observar cambios recientes que dan origen a una — aunque sea pequeña — esperanza.

3.2 *El español de Lima*

A continuación presentaré algunas observaciones acerca del español de Lima. Queda entendido que el español de los barrios populares de Lima es *una* variante del español de Lima, dentro del contexto del español del Perú en el ámbito global del español de Hispanoamérica. No es conveniente dar un juicio de "mejor" o "peor" acerca de las variantes castellanas. Pocos son los estudios críticos y a la vez objetivos sobre la situación lingüística del Perú, destacando dentro de los más recientes los de Rocío Caravedo (1990).⁶

A fin de aclarar lo antes mencionado, citaré brevemente la situación sociolingüística de la /d/ intervocálica como ejemplo: según Caravedo (1990: 99) la elisión resulta mucho mayor cuando se relaciona con el estrato popular (21,3%) que cuando se la asocia al estrato culto (7,9%). Pero variantes como ésta no se deben atribuir ni al substrato quechua — como se hizo frecuentemente en los trabajos lingüísticos de las décadas pasadas — ni mucho menos se deben explicar por el bajo nivel educativo de los hablantes del grupo popular. No se trata de una variante inferior, sino simple e interesantemente, de una alternativa.

Pero, en general, estos comportamientos fonéticos cuando se encuentran circunscritos a las hablas descuidadas o informales de diferentes grupos parecen relacionados con la influencia de los sistemas de fijación escrita, no porque los hablantes sean analfabetos, que no lo son, sino porque el contacto con los medios gráficos resulta menos intenso, mucho más débil y lejano, y, por lo tanto, las posibilidades de alterar los patrones de permisibilidad de la variación resultan mayores (Caravedo 1990: 91).

Además es interesante observar que para los mismos hablantes del grupo popular, estos fenómenos fonéticos estudiados sociolingüísticamente, como por ejemplo la elisión o la aspiración de la /s/, — si es que ellos los perciben — no tienen ningún valor clasificatorio:

los procesos en torno al debilitamiento y a la aspiración o elisión son relativamente poco percibidos, y en esa medida, no se valoran negativa o positivamente (ibid.: 138).

⁵ Sobre la posibilidad de la creación de un "quechua unificado", cf. el cap. 5 del presente trabajo.

⁶ Cf. también Caravedo (1989 y 1993); Rivarola (1990).

También la interferencia quechua dentro del español popular de Lima se ha mencionado mucho. Es en el léxico, donde se pueden encontrar abundantes ejemplos, puesto que se trata del fenómeno más visible y, por consiguiente, el más estudiado (cf. Wojak/Zimmermann 1994 y Siebenäuger 1993). En cuánto a la morfosintáctica los estudios son escasos. Para este fin hace falta una o un sociolingüista que domine el español y el quechua para realizar una labor comparativa. De todos modos, parece que el substrato quechua no tiene tanta influencia en el castellano como generalmente se le atribuye.

4 La escuela: lugar de comunicación oficial y educación hispanizante

Castellanizar y alfabetizar son dos procesos distintos que no deben realizarse simultáneamente en caso de niños monolingües de lenguas aborígenes (Spann del Solar 1972: 34).

Habiéndose reconocido ya hace mucho lo arriba citado, la historia de la educación en el Perú es una historia de la castellanización. A pesar de que exista — por lo menos en teoría — desde el año de la Oficialización del Quechua en el Perú como segunda lengua nacional (1975) para el vernáculo-hablante la posibilidad (es más, el derecho) de recibir por lo menos la educación primaria en su lengua materna, en la práctica esta idea nunca pasó de algunos intentos. Los mismos provinieron de organizaciones estatales y privadas, nacionales e internacionales, tratando de darle acceso al niño vernáculo a una educación adecuada.⁷ Debido a la grave crisis económica en los años 80 y a la precaria situación política a finales de los 80 y principios de los 90, la gran mayoría de estos programas se vieron forzados a cerrar sus escuelas bilingües. En 1994, el presidente Fujimori reestructuró el Ministerio de Educación de tal

manera que se cerró el Departamento de Educación Bilingüe, sin ofrecer ninguna información sobre el tema al público; el poco material que había quedado, se lo dejó al Instituto Lingüístico de Verano (ILV). Actualmente algunas organizaciones no gubernamentales (ONGs) están tratando con mucho entusiasmo de restablecer por lo menos algunos proyectos de educación bilingüe en el Perú.

Actualmente, en la capital limeña no existe educación bilingüe. De las personas que inmigran allí será esperada su adaptación a la cultura de los ciudadanos ya allí residentes, tanto en formas exteriores (p. ej. vestimenta) como interiores (lengua).

Las madres de familia de los barrios populares han reconocido que sus hijos necesitan una educación adecuada para mejorar su situación económica y de marginación: "lo único que a nosotros nos falta en realidad [...] es educarnos" (Blondet 1986: 59). En este sentido y contribuyendo a este efecto, a partir de los años 70 los clubes de madres han logrado la instalación de centros de educación popular. Sin embargo, en los barrios limeños no se habla mucho de educación bilingüe quechua-español. Los alumnos están matriculados en conjunto no considerándose características como la de tener como lengua materna el español o una variante del quechua u otra lengua autóctona. En consecuencia, la lengua del aula viene a ser desde el primer día el castellano. Así, la escuela como centro de contacto con sus compañeros de aula y como lugar oficial donde se halla la esperanza para una futura profesión, también es el lugar del aprendizaje y/o uso del castellano. En consecuencia, cuando el niño entra en primer contacto con sus compañeros de clase, la conversación entre ellos se realizará en castellano y no en quechua u otra lengua indígena que habría utilizado probablemente hasta aquel momento en casa. De manera brusca se dará cuenta de que la comunicación con niños de otras culturas sólo le es posible en español.

La escuela también es el lugar donde se empieza a sentir el alto prestigio⁸ que tiene el castellano frente a las lenguas vernáculos. Puesto que tanto la lengua de la enseñanza por parte del maestro como la utilizada en los materiales didácticos es el castellano, el alumno con mayores

⁷ Para información más detallada sobre la educación bilingüe en el Perú véase Steckbauer (1996), donde se presentan las ventajas y problemas de tres proyectos de educación bilingüe en el Perú — los del Instituto Lingüístico de Verano en Pucallpa y Cajamarca, de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos en Ayacucho y de la Sociedad Alemana de Cooperación Técnica (GTZ) en Puno — de manera comparativa.

⁸ Según Weinreich (1979: 79), "prestigio" es el valor que tiene una lengua para el avance social.

conocimientos en esta lengua tendrá más facilidades en la escuela. De tal manera, los otros lo admiran o lo envidian y quieren aprender esta lengua tan ventajosa lo más rápido posible.

La función hispanizante que tiene la escuela no es sólo típica para el Perú. Es válida en todos los países latinoamericanos en los cuales la(s) lengua(s) autóctona(s) tienen menor prestigio que la lengua oficial, y en los que la educación bilingüe-bicultural resulta verdaderamente más una teoría o un programa engañoso que una situación real. Basta mencionar la situación lingüística-educativa en México, para dar otro ejemplo.⁹

5 La radio: medio de transmisión popular

La radio representa un medio de comunicación cada día más expandido. La gran ventaja de la radio es que su costo de adquisición es relativamente bajo y que puede ser escuchada hasta en zonas muy aisladas. De esta manera, en el Perú cada cuarta persona dispone de una radio en su casa, con lo que se estima que se encuentra una radio en cada hogar. Por la existencia de más de 300 estaciones de radio emitiendo aproximadamente 250 programas diferentes e independientes, resulta difícil cualquier evaluación sobre intereses y aficiones de los oyentes (cf. Otter 1995).

La función de la radio no es solamente de información y diversión, sino también de educación. Desde hace décadas se ha aprovechado la posibilidad de alta distribución de la radio en programas educativos, en castellano pero también en quechua. Se han realizado programas educativos en quechua que dan información en cuanto a la salud, a la agricultura, a la construcción de casas, etc. Existen unos cien programas diarios que transmiten en lengua quechua y/o que difunden cultura serrana (cf. *América Indígena* 1990: 60), de los cuales algunos han sido elaborados

con gran esfuerzo y han logrado tener un alto reconocimiento. Como ejemplo podemos citar el programa llamado "*Maytun hamurganki*" (¿De dónde vienes?) dirigido por Tullio Mora. Sin embargo, los programas de radio en quechua confrontan todos el mismo problema: el de la diversificación dialectal del quechua.

Un novedoso programa de radio y, por eso a mi parecer digno de presentación, es el llamado "*Kawsaymichikpaq*" (Por nuestras vidas), financiado por la BBC y realizado bajo la dirección y organización de Madeleine Zúñiga, quien había participado antes en el programa de educación bilingüe de la Universidad San Marcos en Ayacucho. Este programa consiste en transmisiones de unos diez minutos, presentadas como pequeñas obras teatrales, en forma de diálogos. "Nuestra idea es educar entreteniéndolo", me explicó Zúñiga en julio de 1994 en una entrevista. En la introducción al programa explica:

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. [...] Se educa entreteniéndolo y se da la oportunidad a los mismos quechua-hablantes de hallar una forma de hablar comprensible a un porcentaje significativo de su universo (Zúñiga 1994).

Lo más interesante del programa es que está hecho en un quechua "estándar", es decir, un quechua "unificado". Esto es, el quechua está reducido en cuanto a la fonología (quitando las vocales largas y las consonantes glotalizadas, por ejemplo); y en cuanto a la morfología solamente utiliza los sufijos más frecuentes, compartidos por la mayoría de los dialectos. Su meta es un quechua simplificado, comprensible para el máximo número de hablantes. Madeleine Zúñiga y su grupo basan su labor en la idea de que la distancia lingüística es menor en la comunicación informal o familiar (cf. Gumperz 1975: 66). Una de las razones por las que el programa está organizado en forma de diálogo es también para que, de esta manera, la lengua del programa sea copiada más fácilmente por los quechua-hablantes.

El programa de la BBC ha logrado rápidamente una alta distribución, en el primer año regalaron 700 copias a diferentes estaciones de radio. Es decir que sus mensajes sanitarios etc. tienen acceso a la población dirigida y que el quechua simplificado es entendible para ellos.

⁹ Para la situación sociolingüística en México véanse, entre otros, los ejemplos de Zimmermann (1992a) y Steckbauer (1995). Cabe mencionar que también para el hispano-hablante que tiene deseo de aprender el quechua — cualquiera que sea su motivación para comunicarse en esta lengua — es difícil que pueda realizar su proyecto. No es con mucha frecuencia ni mucho menos con alta afluencia que se ofrecen cursos de quechua en la Pontificia Universidad Católica del Perú o en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Con esto queda claro que dicho quechua reducido podría utilizarse para la comunicación entre hablantes de diferentes variedades dialectales y podría igualmente permitir una comunicación entre diferentes pueblos y culturas quechuas en su propia lengua. Sin embargo, no se sabe con ninguna seguridad cuántas personas escuchan el programa, cuántas lo escuchan con interés, y si es que hay quechua-hablantes que copian el mencionado quechua "unificado" para hablar entre ellos. Es cierto que el uso del quechua en medios públicos de comunicación le da cierta revalorización a la lengua, pero es difícil de estimar si este uso contribuye también a su revitalización. No importa si esta nueva variante del quechua sea una copia de la propuesta del programa o una nueva creación, lo importante es que sea comprensible y, por lo tanto, utilizable entre ellos.

¿Puede ser el comienzo de la gestación de un quechua para todos, un quechua "estándar"? Sus hablantes tendrán la palabra (Zúñiga 1994).

6 La poesía: medio de comunicación emocional

En este contexto urbano "moderno" [...] va surgiendo, muy poco a poco, una poesía quechua escrita que nada o poco tiene que ver con la poesía peruana contemporánea en español, pero que tampoco sigue la tradición de los poemas cantados (Lienhard 1992: 228).

Desde José María Arguedas como figura pionera, la poesía escrita en quechua representa un nuevo camino de expresión y comunicación en lengua vernácula. Es una poesía que ha nacido en las ciudades como respuesta a la constante búsqueda por parte de los bilingües quechua e hispano-hablantes alfabetizados para encontrar formas de mantenimiento del contacto con su lengua y cultura de origen. Por lo tanto, "[...] es producto genuino de la unión migración-educación" (Noriega 1995: 98), y a la vez, "es un doloroso testimonio de resistencia y sobrevivencia" (Noriega 1993: 24).

En su antología *Poesía quechua escrita en el Perú* (1993), Julio Noriega nos da una amplia gama de las nuevas formas de expresión autóctona en los barrios de Lima. Las hay porque esas culturas disponen de una fuerza creativa superior quizás a la de las culturas occidentales. Los poetas que *escriben* en quechua, como los presentados en la antolo-

gía antes mencionada, han recurrido al papel y a la letra para acortar la distancia entre la cultura occidental y la autóctona, tratando — por medio de la escritura — de derrotar lo occidental con sus propias armas (cf. ibid.: 36 - 42). Escribir poemas es su forma de entrar en contacto, en comunicación, con personas provenientes de otras culturas y lenguas. Sin embargo, la llamada poesía quechua escrita en el Perú es esencialmente una poesía bilingüe: Los mismos autores traducen sus versos del quechua al español para hacerse conocidos por un público más amplio. Queda por preguntarse, hasta qué grado esta poesía puede contribuir a la revitalización de la lengua quechua.

Además, 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 (Noriega 1993: 33).

7 Del quechua como lengua general al español como *lingua franca*

Many areas of the world are populated by people speaking divergent languages. In such ways, where groups desire social or commercial communication, one language is often used by common agreement. Such a language is called a *lingua franca*. [...] Certain *linguas francas* arise naturally; others are developed due to government policy and intervention (Fromkin/Rodman 1983: 206s.).

Desde el Tawantinsuyo hasta la época postcolonial, y más que todo durante la Colonia, el quechua tenía la función de lengua general en un territorio más vasto que el actual peruano. La expansión del reino incaico llevaba consigo la paulatina sustitución de diferentes lenguas y culturas locales por las de la familia lingüística y cultural quechua. Ser "lengua general" significaba ser lengua (o familia lingüística) hablada en un territorio cada vez más amplio. Varios son los lingüistas¹⁰ que reconocen como *lingua franca* una variante del quechua que mediaba entre el chinchaysuyo y el cusqueño, unificada en su forma y depurada

¹⁰ Cf. Cerrón-Palomino (1988: 134); Jung/López (1987: 486); Noriega (1995: 134).

en su contenido mediante la escritura, por la edición de los libros de gramática y vocabulario, realizados a finales del siglo XVI y principios del XVII por Santo Tomás y González Holguín. Sin embargo, no se sabe con mucha seguridad, si esta variante del quechua se utilizaba y se entendía en todo el territorio de habla quechua, es decir también en zonas con mayor variación dialectal. Al no ser así, el quechua nunca ha tenido el carácter verdadero de *lingua franca*. Lo cierto es que en la actualidad, como ya mencionamos anteriormente, ninguna variante puede cumplir esta función. En consecuencia, los quechua-hablantes necesitan recurrir a otro idioma que le sirva como medio de comunicación.

En la Conferencia sobre Lenguas Vernáculos, organizada en 1953 por la UNESCO, "lingua franca" fue definida como:

[...] a language which is used habitually by people whose mother tongues are different in order to facilitate communication between them (*The Encyclopedia of Language & Linguistics* 1994: 221).

Se explica que se puede tratar de una lengua natural así como de una lengua planeada o *pidgin*. En este sentido, el español sirve de *lingua franca* para los inmigrantes indígenas en Lima, puesto que carecen de otra posibilidad de comunicación debido a sus diferentes lenguas o dialectos maternos.

El español en el Perú es la primera lengua oficial, es la lengua de mayor prestigio y es la lengua del ambiente educacional y profesional. Es una necesidad para todos, tanto para la comunicación horizontal como para la comunicación vertical. Por lo tanto, se trata de una *lingua franca* a la cual los hablantes de lenguas indígenas recurren por diversas razones.

El español en el Perú es una lengua sustitutiva: los bilingües quechua-hispano-hablantes en Lima no se encuentran en una situación de diglosia,¹¹ donde los hablantes pueden alternar de un medio de comunicación al otro según situación, interlocutor, tema etc., sino que más bien se encuentran en un estado transitorio de bilingüismo, en el cual generalmente dentro de una o dos generaciones se efectuará el cambio a la lengua dominante.

¹¹ Según el concepto de Fishman (1975: 107 s.); cf. también Zimmermann (1992b).

cual generalmente dentro de una o dos generaciones se efectuará el cambio a la lengua dominante.

Epílogo

En cuanto a los inmigrantes indígenas en Lima, la comunicación intercultural — sea el diálogo con inmigrantes provenientes de otros lugares o sea la conversación con sus patrones — se realiza necesariamente en castellano. Debido a la fuerte dialectalización del quechua, no es posible una comunicación en este idioma — a menos que se utilice en forma reducida o estandarizada. A principios de su estancia, el intercambio comunicativo con sus patrones es escaso debido al hecho de hablar diferentes lenguas así como de pertenecer a culturas diversas. Por necesidades de tipo práctico, la comunicación entre ellos se va desarrollando, pero siempre se trata de una de tipo "unilateral" en la cual uno de los dos lados — el de la parte subyugada — trata de adaptar su habla a la lengua y al tema de la parte dominante. Únicamente algunas formas de expresión en lengua materna, como la radio y la poesía, permiten percibir ciertas vislumbres de esperanza a un nuevo tipo de comunicación intercultural.

En fin, llegamos a la triste conclusión de que dentro de pocas generaciones el español probablemente ya no vaya a ser *lingua franca* de los inmigrantes indígenas, sino lengua materna y como tal único medio de comunicación.

Bibliografía

- América Indígena* (1990: 50, 1). México, D.F.: Instituto Indigenista Interamericano.
- Arguedas, José María [1962] (1984): *Katataj*, Lima: Editorial Horizonte.
- Bähr, Jürgen (1986): "Innerstädtische Wanderungsbewegungen unterer Sozial-schichten und peripheres Wachstum lateinamerikanischer Metropolen", en: Kohut, Karl (ed.): *Die Metropolen in Lateinamerika — Hoffnung und Bedrohung für den Menschen*, Ratisbona: Friedrich Pustet, 143 - 177.
- Blonder, Cecilia (1986): *Muchas vidas construyendo una identidad. Las mujeres pobladores de un barrio limeño*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

- Caravedo, Rocio (1989): *El Español de Lima. Materiales para el Estudio del habla culta*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- (1990): *Sociolingüística del español de Lima*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- (1993): "La investigación sociolingüística del español", en: *Lexis* 17: 1, 1 - 32.
- Cerrón-Palomino, Rodolfo (1980): *El quechua: una mirada de conjunto*, Lima: Universidad Nacional Mayor San Marcos.
- (1987): *Lingüística quechua*, Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas".
- (1988): "Unidad y diferenciación lingüística en el mundo andino", en: López, Luis Enrique (ed.): *Pesquisas en lingüística andina*, Lima, Puno: Universidad Nacional del Altiplano.
- The Encyclopedia of Language & Linguistics* (1994), ed. por Asher, R. E., vol. 4, Oxford: Pergamon Press.
- Fishman, Joshua A. (1975): *Soziologie der Sprache*, Munich: Hueber.
- Fishman, Joshua A. et al. (1971): *Bilingualism in the Barrio*, Bloomington: Indiana University.
- Fromkin, Victoria/Rodman, Robert (1983): *An Introduction to Language*, Nueva York: Holt, Rinehart y Winston.
- Golte, Jürgen/Adams, Norma (1987): *Los caballos de Troya de los invasores. Estrategias campesinas en la conquista de la gran Lima*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Gumperz, John J. (1975): *Sprache, lokale Kultur und soziale Identität*, Düsseldorf: Schwann.
- Jung, Ingrid/ López, Luis Enrique (1987): "Las dimensiones políticas de una escritura: el caso del quechua en el Perú", en: *Allpanchis* 19, 483 - 506.
- Lienhard, Martín (1992): *La voz y su huella*, Lima: Editorial Horizonte, 3ª edición revisada y aumentada.
- Noriega, Julio E. (1993): *Poesía quechua escrita en el Perú. Antología*, Lima: Centro de Estudios Peruanos.
- (1995): *Buscando una tradición poética quechua en el Perú*, Miami, Flor.: Letras de Oro.
- Otter, Thomas (1995): "Masenmedien in Peru", en: Wilke, Jürgen (ed.): *Masenmedien in Lateinamerika*, vol. 3, Frankfurt del Meno: Vervuert.
- Parker, Gary J. (1963): "La clasificación genética de los dialectos quechuas", en: *Revista del Museo Nacional* (Lima), 241 - 152.
- (1969): "Comparative Quechua Phonology and Grammar I: Classification", en: *Working Papers in Linguistics* (Universidad de Hawaii) 1: 1, 65 - 87.

- Perú: *Resultados definitivos. Perfil Socio-Demográfico* (1994), ed. por la Dirección Técnica de Demografía y Estudios Sociales, Lima: Instituto Nacional de Estadística e Información (INEI).
- Pozzi-Escot, Inés (1972): "La situación lingüística en el Perú", en: *Educación* (Lima) 3: 9, 14 - 19.
- Rivarola, José Luis (1990): *La formación lingüística de Hispanoamérica*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Siebenäuger, Gerhard Philip (1993): *Quechuismen im Spanischen Südamerikas*, Frankfurt del Meno: Vervuert.
- Span del Solar, Hans (1972): "Un antiguo problema y un nuevo camino", en: *Educación* (Lima) 3: 9, 32 - 43.
- Steckbauer, Sonja M. (1995): "Educación bilingüe y bicultural en México: el caso de los huicholes", en: *Amerindia* 19/20: *La "découverte" des langues et des écritures d'Amérique*, 443 - 453.
- (1996): *¿Perú: educación bilingüe en un país plurilingüe?*, Frankfurt del Meno: Vervuert (en prensa).
- Torero, Alfredo (1964): "Los dialectos quechuas", en: *Anales Científicos de la Universidad Agraria* (Lima) 2, 446 - 478.
- (1975): "Lingüística e historia de la sociedad andina", en: *Congreso Internacional de Americanistas: Actas y memorias* (2-9 de agosto 1970), vol. 5, Lima, 221 - 259.
- Weinreich, Uriel [1953] (1979): *Languages in Contact*, The Hague: Mouton.
- Wojak, Gerd/Zimmermann, Klaus (eds.) (1994): *Unidad y variación léxicas del español de América*, Frankfurt del Meno: Vervuert.
- Zimmermann, Klaus (1992a): *Sprachkontakt, ethnische Identität und Identitätsbe-schädigung. Aspekte der Assimilation der Otomí-Indianer an die hispanophone mexikanische Kultur*, Frankfurt del Meno: Vervuert.
- (1992b): "Spanisch: Diglossie und Polyglossie", en: *Lexikon der romanistischen Linguistik (LRL)*. Ed. por Holthus, Günter; Metzeltin, Michael y Schmitt, Christian, vol. VI, 1, Tübinga: Niemeyer, 341 - 354.
- Zúñiga C., Madeleine (1994): *¿Desde la BBC de Londres ... Kawasyninchipaq!* Lima: Documento de trabajo, sin págs.