

Moisés Suño Yapuchura

La lucha por la sobrevivencia: el aimara en Lima

30



La lucha por la sobrevivencia: el aimara en Lima

Procesos sociolingüísticos que inciden en la dinámica de la lengua materna de las familias migrantes aimaras en Lima metropolitana

Moisés Suxo Yapuchura

La lucha por la sobrevivencia: el aimara en Lima

**Procesos sociolingüísticos que inciden
en la dinámica de la lengua materna
de las familias migrantes aimaras
en Lima metropolitana**



Cuidado de edición: PROEIB Andes

© Moisés Suxo Yapuchura, 2007

© UMSS / PROEIB Andes / Plural editores, 2007

Primera edición: septiembre de 2007

ISBN: 978-99954-1-101-5

D.L.: 4-1-1908-07

Producción

Plural editores

c/ Rosendo Gutiérrez N° 595 esquina Av. Ecuador

Tel. 2411018 / Casilla 5097 / La Paz-Bolivia

email: plural@plural.bo / www.plural.bo

Impreso en Bolivia

Índice

Agradecimientos	11
Prefacio	13
Resumen	17
Resumen en lengua aimara	
Aymara aruru Lima jach'a markana juk'aptayata	19
Qalltawi	19
1. Jani walt'awi	20
Amtanaka	21
Arxatawi	21
2. Yatxatawi thakhi	21
Yatxatawi kasta	21
Amuyu thakhi	22
Lurawi thakhinaka	22
Yatxatata Jaqinaka	22
Uñanchiri yä	22
3. Qillqanaktuqi utt'ayata	23
Aru ch'axwtawi	23
Aru kankañanaka	23
Aru utjayawi	23
Aru nukhumukuwi	24
Aru irptawi	24
Yatiwakicha uñt'ayasiwi	24
Aymara jaqinakana Lima markaru sarawipa	25
4. Yatxatawchiqa	25
5. Jikxatatanaka uñacht'ayawi	25
6. Tukuyawinaka	26
7. Wakicht'awi	27

Abreviaturas	29
--------------------	----

Introducción.....	31
-------------------	----

Capítulo I

Aspectos generales	35
1. Planteamiento del problema	35
Preguntas de investigación.....	37
2. Objetivos	37
Objetivo general.....	37
Objetivos específicos	37
3. Justificación.....	38

Capítulo II 39

Aspectos metodológicos	41
1. Tipo de investigación: Cualitativa.....	41
2. Método de estudio etnográfico.....	42
3. Diseño de la investigación: Estudio de casos	44
4. Técnicas de estudio.....	46
Observación participante y no participante.....	46
Entrevistas en profundidad.....	48
5. Descripción de los sujetos y las unidades de análisis.....	50
Familias de investigación	50
Criterios de selección de los casos de estudio	52
Las unidades de análisis	53
6. Instrumentos.....	54
Para el registro de datos.....	54
Para el análisis de datos.....	54
7. Procedimiento de recolección de datos	55
Primera Fase: Exploratoria y preparatoria.....	55
Segunda fase: acceso a las familias de estudio	55
Tercera fase: recolección y procesamiento de los datos.....	57
8. Procedimiento de análisis e interpretación de los datos.....	58
9. Lecciones metodológicas aprendidas	59
10. Consideraciones éticas	61

Capítulo III

Fundamentación teórica	63
1. Bilingüismo y diglosia	64
Bilingüismo.....	64
Diglosia.....	66

Relación entre bilingüismo y diglosia.....	69
2. Dominios de uso	71
3. Elección de lengua	73
Alternancia de códigos	74
Mezcla de códigos.....	76
Préstamo léxico	77
Variación de la misma lengua.....	77
4. Actitudes lingüísticas	78
5. Procesos de mantenimiento y desplazamiento lingüísticos.....	82
Mantenimiento lingüístico	82
Desplazamiento lingüístico	88
6. Política y planificación lingüística.....	96
Marco legal sobre las lenguas peruanas.....	96
Planificación lingüística	97
7. Lengua e identidad étnica	100
8. Migración del campo a la ciudad	104
9. Algunos estudios relacionados con el tema de investigación.....	110
 Capítulo IV	
Contextualización del estudio	113
1. Aspectos importantes de la comunidad de origen.....	113
2. Proceso migratorio.....	118
3. Lo sociocultural entre los aimaras urbanos	120
4. Inserción socioeconómica	124
5. Aspectos demográficos	127
 Capítulo V	
Resultados de la investigación	129
1. Modelos de familia según el uso del aimara	129
Familias de Unicachi	130
Familias de Huancho.....	143
A manera de resumen	151
2. Percepciones sobre los procesos sociolingüísticos que inciden en la dinámica de la lengua aimara por familias	154
Familias de Unicachi	154
Familias de Huancho.....	161
A manera de resumen	167
3. Procesos sociolingüísticos comunes que inciden en la dinámica del aimara entre las familias migrantes a Lima	169

Factores que favorecen el mantenimiento del aimara	169
Factores que inciden en el desplazamiento del aimara.....	188
A manera de resumen y comparación	213
 Capítulo VI	
Conclusiones	217
Etnicidad entre los migrantes aimaras	219
Implicancias culturales de la migración aimara.....	221
Cultura aimara en la urbe limeña.....	222
Educación informal y familiar	224
Modernidad y tradicionalidad en la urbe	226
Historia y lengua entre los aimaras urbanos	230
Breve mirada retrospectiva y prospectiva de la investigación	232
 Capítulo VII	
Propuesta	
“Cómo vamos a desaparecer”	
Estrategias educativas para conservar el aimara entre los niños y jóvenes hijos de migrantes	235
1. Aspectos generales: problema, objetivos y destinatarios	235
2. Estrategias iniciales.....	236
Reunión de profesionales y padres	236
3. Escenarios de actuación cooperativa	237
Escuela aimara.....	238
Enseñanza y aprendizaje en el hogar.....	242
Las asociaciones de residentes.....	244
Grupos de aimaras.....	245
4. Estrategias operativas inmediatas.....	246
Viajes de hijos a Puno.....	246
5. Sugerencias metodológicas	247
6. Propuesta resumida.....	248
7. Factibilidad	250
 Bibliografía.....	 251
 Anexos	 259

*A Ajayu, mi hijo, quien ha soportado la ausencia
del amor paternal.*

A Herlinda, mi esposa, por su amor y apoyo permanente.

*A Benjamín y Cristina, mis padres, por haberme
transmitido el amor al estudio y la superación.*

*A Daniel, Efraín, Alicia y Rosa, mis hermanos (as), por su
apoyo y por compartir sus experiencias de vida.*

Agradecimientos

A las familias de los señores Jacobo Cabrera, Pascual Ticona, Fernando Luque, Francisco Arapa por brindarnos hospitalidad, compartir sus experiencias e información valiosa.

A los docentes del PROEIB Andes, en particular al Dr. Luis Enrique López, por sus enseñanzas y sus consejos que me ayudaron a crecer en los casi tres años de los estudios en Bolivia y por supuesto culminar la tesis.

A mi asesora de tesis Dra. Inge Sichra del PROEIB Andes de la Universidad Mayor de San Simón de Cochabamba por sus sugerencias, críticas y su apoyo constante para seguir avanzando en el difícil camino del mundo académico.

A mis compañeros de estudio de los países latinoamericanos con quienes compartimos una heterogeneidad de experiencias, conocimientos y amistad.

Al Centro Cultural de Unicachi, CENCUNI, por haberme enseñado las inquietudes sociales, culturales y políticas con relación a la nación aimara.

A la Asociación Distrital Unicachi, institución matriz, en la persona de su ex presidente el educador Daniel Suxo por permitirme servir a mi comunidad de Unicachi, por compartirme información institucional y sus consejos.

Al directorio de la empresa Corporación Andina de Unicachi S.A. y a su ex gerente el señor Pascual Ticona por brindarme apoyo en el recojo de datos de los accionistas en la fase exploratoria de la investigación.

Al Instituto de Reafirmación de los Pueblos Aymaras, Quechuas y Amazonenses (IPPAQA) a nombre de su presidente el señor Vidal Luque por brindarme un espacio para compartir inquietudes sociales.

Al Centro de Investigación en Lingüística Aplicada de la Universidad Mayor de San Marcos en las personas de su directora la Mag. Elsa Vílchez y al Dr. Gustavo Solís por el apoyo académico en mi formación y a lo largo de la investigación. Y al director de la Escuela Académica Profesional de lingüística, lingüista aimara Felipe Huayhua por sus alientos y consejos en mi desarrollo académico.

Al Programa de Becas de la Fundación Ford a través del Instituto de Estudios Peruanos, representados por Cecilia Israel y Elsa Elías, por la beca que me ha permitido concluir una formación académica de alto nivel.

Prefacio

El trabajo de Moisés Suxo sobre la problemática aimara en la ciudad de Lima abre una senda importante en las investigaciones realizadas desde el PROEIB Andes, para llegar a una mayor comprensión de la situación actual de las poblaciones indígenas así como de las condiciones contemporáneas en las que reproducen sus culturas y lenguas. Si bien éste no es el primer estudio en este sentido, pues antes publicamos dos trabajos sobre indígenas urbanos en Chile, la investigación sobre “La lucha por la sobrevivencia: el aimara en Lima” contribuye con herramientas teóricas y metodológicas de índole sociolingüística para acercarnos a las dinámicas sociales y culturales que determinan la continuidad del aimara en un contexto adverso, como el limeño. No menos importante es la aproximación émica con la que Moisés Suxo busca explicaciones a los fenómenos que describe, en tanto se trata de un miembro de la comunidad lingüística estudiada que persiste en el uso oral y escrito del aimara, en su condición de migrantes aimara en la metrópoli peruana.

El compromiso de Suxo con el tema que hoy nos convoca y la meticulosidad con la que aborda la descripción de los datos obtenidos, permiten al lector no sólo comprenderse con la realidad observada sino además comprender, desde la mirada de los actores, lo que ocurre con la lengua aimara en un contexto de uso predominante de un idioma hegemónico europeo. Pero, visto además, que se trata de una comunidad sui generis de migrantes que, por el mayor capital educativo y la mayor solvencia económica alcanzados, reconoce, reinterpreta y reconduce su condición de aimaras en Lima, la observación cuidadosa de los procesos sociolingüísticos que ellos experimentan nos da luces también sobre posibles acciones a impulsar en contextos de pérdida

progresiva de una lengua indígena, cuando sus hablantes desean reactivar su uso.

El relacionamiento de los migrantes de Unicachi y de Huancho con su lengua ancestral, sin embargo, muestra diferencias, más allá de las declaraciones y voluntades políticas que a menudo expresan. Lo cierto es que el aimara confronta serios riesgos, pues, como es de esperar, sus ámbitos de uso no son sólo limitados sino que se reducen paulatinamente. Como Suxo lo destaca, son todavía las mujeres las que conservan el uso y reproducen la lengua en la urbe. Pero al margen de esta similitud, las diferencias que el investigador encuentra entre el uso que los unicacheños y los huancheños hacen del aimara podrían tener explicaciones extralingüísticas que nos remiten más a factores socioeconómicos que entran en juego, condicionan la voluntad de los hablantes y, al final de cuentas, podrían hasta determinar el futuro del idioma aimara en Lima.

El fenómeno Unicachi en Lima ha merecido diversas miradas desde el campo económico dados los resultados favorables que logran los emprendimientos empresariales de estos aimaras limeños. Si bien otros investigadores en Lima han tenido aproximaciones al fenómeno lingüístico unicacheño, particularmente en lo tocante a la cuestión actitudinal, hasta donde sabemos, ésta es la primera vez en la cual, a través de un seguimiento cuidadoso a cuatro familias de migrantes, se busca dar cuenta de lo que ocurre con un idioma indígena en Lima.

Moisés Suxo, en tanto miembro del grupo estudiado, nos entrega una comprensión situada, la que, si bien recurre a la teoría disponible al respecto y al análisis de otros casos de desplazamiento lingüístico en el mundo, logra explicar el caso aimara limeño en particular y desde su propia especificidad. Es por ello que consideramos que “La lucha por la sobrevivencia: el aimara en Lima” constituye una herramienta válida para estudiar los procesos sociolingüísticos que inciden sobre el uso de un idioma indígena en un contexto urbano latinoamericano. Dado que, por la migración creciente hacia las ciudades que hoy caracteriza a muchas de las sociedades indígenas del continente, y que en casos, como el de los mapuches en Chile y Argentina, el de los wayuu en Colombia y Venezuela, y precisamente el de los aimaras en Bolivia, Chile y el Perú, determina que la mayoría de su población se concentre en áreas urbanas, la metodología empleada por Moisés Suxo y también los resultados por él obtenidos constituyen un hito en los estudios sobre el desplazamiento idiomático en América Latina. Pero, como desde el PROEIB Andes y como también Suxo lo hace, no nos conformamos con observar y describir procesos de extinción o

de muerte idiomática, el investigador también contribuye a la revitalización de su lengua ancestral y materna, al describir las estrategias que los hablantes emplean para conservar su lengua y al entregarnos propuestas destinadas a su reintroducción y ampliación de uso.

Cochabamba, septiembre 2007.

Luis Enrique López

Resumen

La presente investigación es fruto de un proceso de involucramiento conceptual, procedimental y actitudinal en el tema de los procesos sociolingüísticos que inciden en la dinámica de la lengua aimara entre las familias migrantes de las comunidades de Unicachi y Huancho en Lima Metropolitana. El estudio se organizó en tres grandes periodos. La primera etapa de este proceso sirvió para construir el proyecto de investigación, la segunda consistió en el trabajo de campo propiamente y la tercera comprendió el análisis, interpretación, categorización y la redacción de la tesis. Nuestro objetivo es describir, analizar y explicar los procesos sociolingüísticos que influyen en el mantenimiento y desplazamiento de la lengua aimara en las familias migrantes.

En el aspecto metodológico del estudio, aplicamos el enfoque de investigación cualitativa y el método etnográfico. Los estudios de casos son representados por cuatro familias de dos comunidades aimaras. Las técnicas empleadas fueron la entrevista en profundidad, y la observación participante y no participante. Para el análisis de los hallazgos se emplea los patrones emergentes, la jerarquización de las categorías y la triangulación de categorías sociales, teóricas y del investigador.

En líneas generales, nuestras evidencias nos permiten señalar que la lengua aimara es utilizada entre las familias migrantes de Unicachi y Huancho, principalmente por parte de las mujeres, por ello podemos decir que aún se conserva relativamente, aunque en una condición diglósica. El uso del aimara es restringido a algunos espacios del ámbito informal, mientras el castellano cumple funciones no sólo en ámbitos formales sino últimamente está introduciéndose también en el dominio familiar e informal. A esta situación lingüística inciden factores sociales, actitudinales, de género, intergeneracionales, culturales y políticos.

En el caso de las cuatro familias de estudio se observa algunas diferencias. Por un lado, las familias de Unicachi tienden a mantener una relativa vitalidad del aimara, porque aún lo usan en el ámbito de la casa, incluso fuera de ella, sobre todo por las mujeres adultas. Por el contrario, en la familias de Huancho el proceso de desplazamiento del aimara se da con mayor énfasis dado que las personas adultas utilizan su primera lengua, el aimara, muy poco y además la transmisión intergeneracional del aimara no se está produciendo con los hijos nacidos en Lima.

Palabras claves: Desplazamiento y mantenimiento lingüísticos, identidad étnica, tipos de familia según uso del aimara, dominios de uso, migración y contexto urbano.

Resumen en lengua aimara Aymara aruru Lima jach'a markana juk'aptayata

Qalltawi

Aka yatxatañana sutipaxa satawa "Paya ayllu saririnakana *Lima* markaru aymara arupa mayjt'ayirinaka". Aymara jaqinakana arupaxa *Lima* markana kastilla arumpi ch'axluntatawa, ukhamñañapatakixa mayjachirinakawa utji. Maynixa utjayawi *Unicachi*, *Huancho* ayllunakata saririnakaxa aymarxa arsusipkiwa, yaqhipanakasti armasitaxapxiwa. Ukhamaraki, qamawinakapaxa *Lima* markanxa mayjt'ayataxarakiwa. Ukatwa, akiri amuyu qillqataxa yatiyawayaña muni.

Aka qillqataxa paqallqu t'aqaru jaljt'atawa. Nayririxa qalltiwa, jani walt'awi yatiyawimpi, ukasti saña munixa, aymara aruxa *Lima* markana kunjamsa k'achata k'achata kastillanumpi nukhumukuyasiña muni. Ukxarusti, amtawinaka yatiyaraki. Jach'a amtaxa yatiña muniwa kunja mayjachirinakasa aymara aruru nukhumukuña muni ukatxa kawkirinasa aymarxa jakayaskaraki. Ukatsti yatxatawi, arxatawiwa uñt'ayataraki kunanakarusa jikxatatanakaxa yanapt'aspa, taqi ukanaka. Paya t'aqanaxa uñt'ayi yatxatawi thakhi uksanakata. Ukatakixa, paya lurawi thakhinaka apnaqatawa: uñakipawi, jiskht'awi; taqi ukanakaxa yanaptasiniwa walja yänakampi. Ukxaruxa yuwanxata yatiyawu uñt'ayaraki, *Huancho* markata paya yuwani uñakipaniwayata, jiskht'aniwayata. Ukhamaraki, *Unicachi* markatsti paya yuwani yatxataniwayata. Ukanakaxa, akiri lurawi thakhinakampi apthapt'aniwayatawa: uñaqa, jiskhiqa.

Kimsa t'aqanxa qillqanaktuqi utt'ayata amuyt'atawa. Aymara jaqinaka *Lima* markaru sarkisa, ukanaka qhananchatawa. Ukhamaraki paya amuyunaka aru nukhumukuwi utjayawi amuyt'ataraki, kunatsa ayllu jaqinakaxa arupa chhaqhtayaña munixa. Ukatxa uñt'ayaraktanwa,

aru ch'axwtawinakata kasta utjiri, ukxarusti aru kankañanakata arxatt'atarakiwa.

Pusi t'aqanxa yatxatawchiqa tuqita uñakipata. Aka yatxatataxa *Lima* jach'a markachiqana luratawa. Ayllunakata sariri pusi yuwani irnaqawtuqipana aymara aru arsutapa uñjt'atawa. Ukxarusti, phisqa t'aqanxa yatxatawi jikxatatanaka uñacht'ayata amuyt'atawa. Akanxa, aymara aruru *Lima* markaru sariri jaqinakana mayjachirinakapxata arxatt'atawa. Maysatuqitxa kuna mayjachirinakasa uñjkatasata uñsti ukanakata yatxatt'awa. Payirinxamuyusa taypita mayjachirinaka qhanañcht'atawa, ukaxa yatxatata jaqinakana amuyupata, lurawipata apst'atawa, ukhamaraki, yatxatirjamaxa yatinakajampi unañcht'asisna amuyt'atarakiwa.

Ukxaruxa, yatxatawi tukuyawinaka qillqst'atawa. Qhipirinxamuyusa, aymara aru ch'amanchañataki wawanakampi, waynanakampi uksata machaqa amuyu wakicht'atawa.

1. Jani walt'awi

Aka yatxataxa paya aruta khuskha sarnaqawi jach'a markanakana uka t'uqiru wakt'awi. Aymara jaqinakaxa *Lima* markaru utjiri, irnaqiri sarkisa, ukanakata qillqatawa. Aka jaqi sarnaqawinakaxa walja ch'axwanaka uñstayi. Aru parlawi tuqina, paya tuqiru jaljtaysnaxa. Mayirina, mayjachiri aymara *Lima* markana utji. Payirina, mayjachiri nukhumukuwi uñsti, wawanakasa kastillanu sapaki parlxapxixa.

Aymara aruxa jach'a *Lima* markana kastillanumpiwa apnaqayasixa. Aymaraxa jisk'a jani ch'amani arukiya tukxixa. Utanjamaki aymara aruxa awki, tayka jaqinakana parlasitjamaxixa. Aka aymara anqa mayjachirirnakawa chhaqhayaña munixa. Yatiña uta, yatiyawiyana, pachanchawi, aru irptawi, walja jakawi jach'a markana ukanakana kastillanu aru sapaki parlapxi. Ukata, aymara aruxa chhaqhtaña munxixa. Yaqhipa aymara jaqinakaxa kastillanumpi jarqhantasa, mayt'asawa parlapxixa.

Unicachi, Huancho ayllunakankiri aymara jaqinakana kankañanakapaxa janirakiya pachpakitixa. Yaqhipanakatakixa kastillanu parlañaxa suma nayraqatanknasa machaqanknasa ukhamjamaya amuyapxixa. Ukata, yaqhipanakaxa aymara parlañaxa kastillanumpixa kipkaskiwa, sapxixa. Kunatsa, aynacha aru, alaya aru utjanixa, sapxixa.

Yatxatata jiskht'anaka

¿Kuna anqa, manqha mayjachirinakasa aymara aru nukhumukuwi, utjayawi yapappachaxa?

¿Kunatsa aymara jaqinakaxa aymara aru imaña ukatxa chhaqhayaña munapxpachaxa?

¿Khitinakasa, khawkhanakansa aymara aru parlasispachaxa?

Amtanaka

Taqi amta

Lima markaru sariri jaqinakana aymara arupa mayjt'awinakapa amuykipaña.

T'aqa amtawinaka

- a. *Lima* markaru sariri jaqinakana aymara aru chhaqhtayatapa, jakayañataki mayjachirinaka yatiyaña.
- b. *Lima* markaru sariiri jaqinakana aymara aru chhaqhtatapata, jakayawipata amuyunakapa uñakipaña.

Arxatawi

Aymara jaqinakjama jiwasa aymara arusa maya chhaqxaspaxa *Lima* markana ukanakaxa llakisiychituya. Aymara parlirinakasa uka *Unicachi*, *Huancho* ayllunakana aymara k'achata, k'achata parlasiñaxa chhaqhawayxi ukxanakata amuyupxaraki. Ukata, kuna mayjachirinakasa ukhama aymara aruru lurpachaxa. Ukanaxata aka qillqatana yatiña munasixa.

Paya tuqina, aymara parlirinakarusa maya thakhi uñachaychitanixa kunanaksa aymara aru ch'amanchañatakixa lurañasaxa. Ukxarusti, aka qillqata walisphawa maya yatiña uta uka *Unicachi*, *Huancho* jaqina wawanakapataki aymara yatiqañataki ucharapsnaxa. Aka yatxatataxa jach'a pirwa suyutaki walirakispawa, aru sarnaqawi irptawi uñakipañataki. Akaxa janirakisa ayllu jaqina arunakapxa *Lima* markana uñt'kitixa. Janisa yatiña utana aka arunaksa yatichaskitixa.

2. Yatxatawi thakhi

Yatxatawi kasta

Aka qillqatajirixa kastatuqiru luratawa. Kutiyañanaka jiskht'awinakata, aymara jaqinakana parlañanakapata apthapita. Yatxatata irija uraqi lurawi, uñjasa yatiyawi, jiskht'awi, mawjata yatxatawi apnaqawayixa.

Amuyu thakhi

Aka qillqata jaqita yatxatawi thakhiru luratawa. Uka sañamunixa, yatxatirixa uraqi irnaqawi lurañapaxa. Yatxatirixa kunanaksa, kunjamanaksa aymara jaqinakaxa arsuxa ukanaka uñch'ukiñapaxa. Jaqinakana jak'a lurawiparu uñch'ukiri sarañapa. Ukanxa khitinakampisa, kunawrasanakasa, kunatakisa aymara, kastillanu arunaksa parlixaxa, ukanaka yatxatañapa. Maya juk'a arutxa sisnawa, yatxatirixa jiskhita aymara jaqinakana jakawiparuwa mantañapaxa.

Lurawi thakhinaka

Aka yatxatatata uñakipawi, jiskht'awi apnaqasinixa. Uka uñakipawina paya kasta lurasinixa. Mayirixa, aymara jaqinakana lurañanakaparu yatxatiriwa mantanixa. Payirixa, aliqakiwa yatxatirixa aymara jaqinakaru uñch'ukinixa.

Lurawi thakhi manqha jiskht'añampixa suma yatiwakichawi yatxatatata qhanañachaña, ukhamaraki uñjayañawa. Aka manqha jiskht'ampixa aymara jaqina amuyupa uka aru nukhumukuwisa, aru utjayawisa kunjamasa ukxata yatiychistanixa.

Yatxatata Jaqinaka

Aka qillqataxi pusi yuwani, *Unicachi*, *Huancho* ayllunakata *Lima* markaru saririnakata, yatxatatawa. Paya yuwani sapa aylluta yatita. Ukatxa, aymara jaqina arupa yatxatañatakixa wakisiwa: *Lima* markaru nayra sariri, aymara aru parlaña, yanapt'aña muniri, pachani, uñt'ata masinaka. Yatiña uñjawu chiqanakaxa *Lima* markana aka sutinaka apixa: *Independencia*, *San Martín de Porras*, *La Victoria*, *Santa Anita* y *Rimac*.

Uñanchiri yä

Yatxatañatakixa suxta uñanchiriwa apnaqasinixa. Jiskht'awi irpa, uñjaña laphilla, yatxatawa qillqaña panka, *Unicachi*, *Huancho* irpa, aru apaqiri, julli apaqiri.

3. Qillqanaktuqi utt'ayata

Aru ch'axwtawi

Aru ch'axwtawi paya aru apnaqaña sasiña munixa. Mä kasta aruxa utanaki parlasixa. Payiristi, jaqi tamana apnaqasixa, ukhamarusti taqpacha jaqinakana uñt'atarakiwa. Ukasti saña munixa, jach'a arusti taqpacha jaqina yä arsuna lurañaapa apnaqasixa. Ukxarusti, jisk'a aruxa nayraxata arxama utana yatiqasixa, ukatsti jach'a aruxa yatiña utana yatiqasixa. Uksatuqita Lomas (1999) jilataxa siwa, mä paya aruni aylluna jani sarta paya arunaka kippachakiti, uka aru ch'axwtawi saña munixa.

Lima markana aymara aruxa janiwa taqi chiqana parlaskiti, ukhamaraki janirakiwa jilirinakana yáqatakiti. Kastillanusti taqi chiqana parlata, jaqi tamansa wali munasita. Ukata jani rakiwa utanjamaki *Unicachi* jaqinakaxa arupxa arskitixa. Jupanakaxa qhatupansa yaqhipa juk'a pachani aymara aruta parlasisipkarakiwa.

Aru kankañanaka

Aka amuytuqi paya thakhiniwa utji. Mayirixa uñtama lurata satawa. Uka amuyutakixa aru kankañanakaxa uñakipawi tuqimpi yatxatsnaxa. Kunjamsa sapuru aru apnaqixa, añcha ukhamata yatxsaxa. Payirixa, ajayu tahkhixa satarakiwa, janiwa aru kankañanakaxa uñjsnati sapxiwa. Jani yatsnati kunanakasa piqi manqasana lurasi ukanakxa sarakiwa.

Aru kankañanakaxa aru apanaqawi paya aru yatiqañaxa, mayjachirirjama mantisa: Baker (1992) jilata siwa, amuyu aru kankañanakaxa walja jisk'a kankañanaka apthapixa: uñachawi, aru mayjachiri, aru jisk'achta, aru jaqi qutu, aru apnaqaña, arunaka ajlliña.

Aru utjayawi

Giles et al (1977) jupa jilatanakaxa sapxiwa, aru jakayañatakixa kimsa thakhinakawa utji, mayaxa ancha yäqata, arsurinaka, kamachinaka. Ukaxa saña muniwa, mä aru jakayañatakixa walja yänakawa utjañaapa, arsurinakmaya pisiwa, chiqanxa arunakaxa qullqichasiñatuqiru, mayacht'asiwtuqina, aru mirayirtuqinakana suma jach'anchatãñapawa, ukhamatakwa arunakxa jakayaraksna. Uñakipt'atatxa, aka kastilla aru, *inglés* aru, *francés* aru, k'atampinakaxa, khaya tata Giles et al jupa jilatanakaxa siskixa, ukhama yanapt'anipxiwa.

Fishman jilataxa siwa, jisk'aptayata aruxa kimsaqallqu thakhina sarixa. Phisqa jakhuta kimsaqallkama maya aruxa wali chijiru man-

tisa. Kimsaqallqu jakhuna janiwa aru parlirixa utjxiti. Awkinakasa, taykanakasa sapakama parlasipkaspawa, ukhamaraki jupanakkamaxa janiwa arsupkaspahati, kunattixa jupanakaxa uk'anikichixaya, ukhamasa jayankama sapa mayni utjchixa.

Aru nukhumukuwi

Arunaka chhaqhtañapatakixa walja kasta thakhinakawa utji. Awki taykanakaxa k'achata k'achata wawanakaparuxa janiwa tayka arxa yatichxapxiti, janükasti kastilla arukirakwa yatischaxapxaraki, aymara aruxa ukhamatwa nukhumukütaxi kastilla arumpi. Hagège (2002) sarakiwa, arunakaxa kimsatuqitwa chhaqhtaspa: mayirixa, arunakaxa chhaqhtiwa kastilla aruta aru may'tasisina arsütaxi ukata, payirxaruxa arunakaxa chhaqhtarakispawa, kunattixa arsurinakaxa janiwa supacha tayka arxa thakhiparjama arsxapxiti, kimsixarusti aru q'alpacha chhaqhataxiwa, kunapachatixa arsurinakaxa janiwa utjxiti.

Arunakaxa jani kunataniki chhaqhkiti. Bobaljik (2001) Yatxatirixa siwa, aru chhaqhtañapatakixa jaqi tama, marka irptawi, qullqichawi jach'a munañani jaqinakawa ch'amanchixa. Yaqipa yatirinakxa sarakiwa, ayllu jaqinaka jisk'achjani kankañanaka jupana aruparu ukanaka chhaqtayaraki.

Aru irptawi

Constitución Política del Perú, tayka kamachixa, 1993 marana apsutaxa siwa: taqpacha jaqixa pirwa uraqi utjkisa ukanakaxa yatiwakicha, markani uñt'ayasiwi wakisiwipawa utji. Qallta aru pachparusa wakisiwipa utji. Uka arupxa jiliri jak'ana apnaqaña. Ukhamaraki, kipka qillqata marka apnaqawi kamachixa siwa, kastilla, qhichwa aru, aymara aruxa, ukjpacha pirwa arunakxa taqini parlañapawa. Ukhamaraki Aru kamachinakaxa siwa, taqpacha pirwa arunakaxa kipka chaniniwa, sasa.

Ukatxa, janiya kamachinakxa jilirinakaxa kunsá yáqapkitixa. ayllu jaqinakaxa janiwa arupa khawkhansa, yatiña utansa, yatiyawí yänakansa, jaqi utt'awinakansa, parlaskitixa. Kastilla aruki taqichiqansa arsusiskixa. Ukata saña munixa aymara aruxa jani yáqatakiti, jisk'aru tukuyatawa. Janiwa pirwa marka jiliri apnaqirinakaxa kunsá llakisipkiti, janiwa jupanakataki aymara aru alayaru sarañapaxa walíkiti.

Yatiwakicha uñt'ayasiwi

Uñt'ayasiwi saña munixa kunaypachasa maya jaqi qutuxa yaqha jaqi qutunakata mayja mayjaxa uka. Lima marka sariri aymara jaqinakaxa aka

uñt'ayasiwi jakayasisipkiwa. Ukhama thuqhuñaksa, warurt'awinaksa, chaninakapsa yaqha markansa jakayasipkiwa, lurasipkiwa. Roosens yatirixa (1989) akhama sarakiwa, uñt'ayasiwixa jaqinakana luratawa, janiwa awkinakaxa wawachaskhituti. Ukaruxa walja mayjachirinakawa mantapxi: jaqi tama, qullqichawi, marka irptawi, ajayu amuyu.

Aymara jaqinakana Lima markaru saräwipa

Jach'a markanakaru jaqi saririnaka ukaxa jaqi jithtayawi satawa. Ukaxa taqichiqa Awya Yala markanakana uñstataynaxa. Altamirano Jilata (1988) siwa, jaqi jach'a markaru saririnakaxa janiwa sapa jaqi jithtayakiti, jupampi chikaxa saririnakaxa sarnaqawipa apasipxi. Ukatsti jupanakana yatipaxa mayjt'arakiwa.

Waranqa llätunka pataka pusitunkani marana ukhata *Unicachi*, *Huancho* jaqinakaxa ayllunakapata *Lima* markaru sarapxatayna. *Lima* jach'a markaru purisaxa, jupanakaxa jani wali sartawimpìwa uñjasipxatayna, chiqanxa aru arsuñata, qullqichasiñata, qamawi mayjt'awipata. Ukhama jani walt'awinaka utjipansa *Lima* markaru sariri jaqinakaxa sarawinakapxa juk'ata juk'ata laqanchayasisipkiwa.

4. Yatxatawchiqa

Lima jach'a markana aka yatxatata qillqataxa luratawa. Ukatsti, kimsa yati suyu yatxatawi jaqinakaxa utjixa. Uksa tuqinakanwa yuwanixa jakapxi. Paya aymara yatxatawi jaqinaka yati suyu: *Independencia* utjapxi. Aka uraqixa alaya *Lima* markankiwa. Mayni yuwani *Santa Anita* tuqina utjaraki. Ukasti Inti jalsunkisa uksankiwa. Mayni uraqisti *Rímac* sutiniwa. Aka markasti, niya *Lima* uraqi taypinkiwa.

Paya aymara yatxatata *Unicachi* jaqinakaxa yaqa yati suyuna irnaqawi. Ukanwa qhatupanaxa utjixa. Jupanakasa uka qhatunaka irpirinakawa. Jilata *Jacobo Cabrera* qhatu Plaza *Unicachi* ukana irnaqawi. Mayni tullqa *Unicachi* jilatasti *Pascual Ticona* qhatu Súper *Mercado Unicachi* ukanaraki irnaqaraki.

5. Jikxatatanaka uñacht'ayawi

Yatyanakaxa kimsa quturu apthapita. Mayirixa, yuwani aymara aruta parliri uñacht'ayata. Kunanakasa mayjachirisa uñskisa aymara jaqinakana arsuwina ancha uka uchatawa. Payirina, kunanakasa mayjt'ayixa

aymara aru ukanakata qillqatarakiwa. Kimsirina, kuna mirakipirinaka aymara aru *Lima* markana mayj'tayi, ukanakaru uñt'ana. Aka uñjasarsüwi paya mirakipirinaka uñakipañani: mirakipiri aru jakayañanaka ukhamsa chhaqayañanaka. Aka qhipa mirakipirinaka nayraqata thakhi mayjt'ayirinakaru ch'usa apnaqi.

Uka kimsirina qutunakata mä arumpi jakxatt'awanani. Aru utjayawi, nukhumukuwi mayjt'ayirinaka. Aka qillqata qutuna walja mayjachirinakaxa utji. Akhamanaka aru jakañapatakixa *Lima* markana apstasi: aymara arsuri utjañapa, sawka, k'uchi parlaña yatiwakichawi aymara ukanakatakiwa, suma uñt'asiña aymara markachirimpi, ayllu uraqirusa saraña, jani axsaraña aymara aru parlaña, aymara jaqi jak'aru jakaña, ukhamaraki aymara chachampi, warmimpi jaqichasiña, wawanakarsa aymarata arxayasiña.

Yatxatawi aymara aru tuqita aka nukhumukuwi uñsti: kastilla sapuru arsupxi, kastilla aruxa wali ch'amanchata, yaqa jani aymara jaqi jak'aru axsarasixa, arsurinakasa taqichiqqa pirwa jach'a suyuta jutataynaxa, kastilla aruxa wali aymara jaqinakana yaqata, aru aynachayaka amuyunaka, *Lima* jach'a marka taypi uraqi pirwa suyuna, aymara aru parlaña phinqasiña, jaqi qawayaxa jani aymarakiti, wawanaka, wayna arsurinakaxa kastilla aruki yatiqxapxixa, aymara parlaña axsarapxi janirakiwa sarxapxiti markanaka tuqiparu, irnaqawi lurata, jani aymara aru chaninchaña. Aymara jaqinakasa yaqa tuqi jaqinakampi jaqichasipxi. *Lima* uraqisa kastilla aru sapa parlañakaspasa ukhama jaqinakaxa amuyapxixa.

Aru nukhumukuwi ukata yatxatawina yaqanakampi uñstaraki. Uqxata jiwasaana amuyusatxa sisnawa ukawa aymara aru chhaqtayixa. Aru irptawi, marka irptawi janiwa arunakapa ayllu jaqina yanapkiti. Pirwa irpiri mallkunakaxa janiwa jach'anchapkiti aymara arsuri kamani ukanakana, inamaya kamachirinakaxa inuqataskarakiwa. Ukhamaraki, mayni mayjachirixa qullqichawi tuqiru yanapixa. Taqpacha aljañanakaxa, alasiñanakaxa, qullqi utansa kastilla sapaki parlasiñatakixa apnaqaqxixa. Aymara jaqinaka jupanakpachaxa kipka kastilla aru jila qhatuna arsupxi.

6. Tukuyawinaka

Aymara aruxa *Lima* markana chhaqtaña munixa. Aymara aru awki, tayka jaqinakakiwa jakayasipxixa. Akanakana wawanakapaxa janiwa aymara parlxapxkiti, kastilla aruki yatipxixa. ¿Kunatsa aymara ukhamaru tuku-tapachaxa? Walja aru nukhumukuwi utji: jaqinaka tama, lurawinaka, yäqpura, yatiwakichanaka, amuyu irptanaka.

Kunatsa aymara aru parlirinakaxa *Lima* markana parlasipkarakixa uksa tuqita aka yatxatañaxa uñacht'ayarak. Ukatsa kunanakasa uka arxa *Unicachi*, *Huancho* jaqinakaxa chhaqhtayarakixa. Paypacha sistkansa uka lurawinakawa utjixa. Taykampi, awkinakampikiwa aymara aru parlxapxixa. Waynanakasa, wawanakasa *Lima* marka wawachatanakaxa janiwa aymara parlapkiti. Janiwa tatanakapaxa yatichapkataynatixa. Akanakxa uñakipawimpi, arsuwinakampi apthapiniwaythxa.

Ukxata, yaphipa amuyunampi aymara aru jaqthapita, suma amuyañataki. Uka amuyunakaxa akhama sutiniwa: uñt'ayasiwi, saraña, sarnaqawi, yatichawi, qullqichawi, machaqa uraqa pacha, nayra sara, amuyu irpta.

7. Wakicht'awi

Aka wakicht'awina sutipaxa akhama satawa, aymara jaqina wawanakapataki yatichawi lurawi thakhi. Uka *Unicachi*, *Huancho* yuwanimpi luratawa. Jupanaka kunanaksa lursanaxa aymara jakañapatakixa suma amuyt'apxixa. Wawanakaru taqichiqana aymara yatichasiña sapxiwa. Kunatsa, jani walt'awixa yatiña utanakana janiwa kunatakisa arunakapa ayllu jaqina yatichapkiti. *Lima* markana aymara aruruxa janiwa irpirinakaxa uñt'apkiti. Yatichirinakaxa kastilla aruta yatichapxixa, janisa aka aruxa tayka arupakasphati.

Aka wakichta'wi pusi uraqitaki amuyutawa. Aymara yatiña uta, yuwani uta, aymara jawinakana utt'awipa, aymara qutunaka. Ukata utjaraki kunanaksa lursnaxa jichhaxa, qhipansa aymara aru *Lima* markana jakayañatakixa. Ukanaktxata aka wakicht'awixa amuyt'ata.

Abreviaturas

Entrevista. JC.20.05.05	Entrevista, iniciales del nombre y apellido, fecha
Unicachi. 18.09.05	Comunidad de observación, fecha
AP	Abuelo Pablo
BQ	Bibiano Quispe
BS	Benjamín Suxo
CH	Teófilo Arhuata
DH	Daniel Huanca
DY	Daniel Yapuchura
FA	Francisco Arapa
FC	Flora Coarita
FL	Fernando Luque
H	Herlinda
JA	Juana Arapa
JC	Jacobo Cabrera
LC	Luis Cabrera
MS	Moisés Suxo
NG	Navegante del Titicaca
PQ	Petronila Quispe
PT	Pascual Ticona
S	Sobrino
SG	Severo Gonzales
SP	Señora paisana de Unicachi
TC	Técnico de construcción
V	Visitante
VC	Victoria Canqui
YT	Yola Ticona

Introducción

Mi preocupación por la temática de la cultura, identidad y, por supuesto, la lengua aimara nació allá por los años de 1994 cuando llevé la materia de antropología en la Universidad Mayor de San Marcos de Lima. Allí el tema de migración impactó y marcó mi vida profesional posterior, me sentí identificado con el tema, porque yo era migrante como muchos de los limeños de hoy en día, a los que se les llaman los nuevos limeños. La propia experiencia de ser migrante e involucrarme en las asociaciones de residentes también me ayudó a inclinarme por los temas urbanos que tienen que ver con la gente indígena, en particular los aimaras.

El título de este estudio “el monopolio del castellano está matando al aimara”¹ demuestra una realidad sociolingüística en curso en el contexto limeño. El aimara de los migrantes se subordina al castellano, lengua dominante y de prestigio. El uso de la lengua de los migrantes se restringe a los ámbitos privados como la casa. Las causas que provocan este proceso de desplazamiento del aimara son de origen interno y externo; aunque las causas externas propenden a condicionar y ejercer presión sobre las causas internas. En consecuencia, la lengua aimara que aún se usa en la ciudad de Lima presenta también cambios estructurales.

Los resultados de la investigación muestran que en el contacto entre el castellano y el aimara, en la ciudad de Lima, se presentan dos procesos sociolingüísticos paralelos aunque uno de ellos con más intensidad que otro. Por un lado, existen factores que favorecen el mantenimiento de la lengua aimara entre los migrantes de las comunidades de Unicachi y

1 Expresión sugerente del señor Jacobo Cabrera (Entrevista 20.05.05) que podría sintetizar el estado actual de la lengua aimara en Lima.

Huancho y, por otro lado factores que afectan su desplazamiento, dado que hay interrupción de la transmisión intergeneracional. El objetivo central de esta investigación es analizar y explicar precisamente los procesos sociolingüísticos que influyen en la permanencia o desaparición de la lengua aimara.

El trabajo se divide en siete capítulos. En el primero, denominado aspectos generales, se exponen los principales problemas que motivan este estudio. La problemática fundamental que se plantea es que la migración de las familias de las comunidades de Unicachi y Huancho hacia Lima y, por ende, el contacto lingüístico con el castellano ha generado una situación diglósica. Posteriormente, incluimos los objetivos de la investigación, principalmente, se pretende analizar los procesos sociolingüísticos que inciden en la problemática planteada. En la sección de justificación se resaltan la importancia y la utilidad de los resultados de la investigación.

En el segundo capítulo, de los aspectos metodológicos, primero presentamos el tipo de investigación cualitativa, el método etnográfico y el diseño del estudio de casos que utiliza el estudio. Luego, damos a conocer las técnicas aplicadas en la investigación: la observación en sus dos modalidades complementarias, participante y no participante; y la entrevista en profundidad. Más adelante, describimos a los sujetos de estudio que comprende cuatro familias de las comunidades de Unicachi y Huancho así como las unidades de análisis consistentes en las variadas situaciones comunicativas. Después, se presentan los instrumentos para el registro y análisis de los datos. En las siguientes secciones, se describen el procedimiento de recojo de datos a través de tres fases y el proceso de análisis de datos, desde la identificación de unidades temáticas hasta la categorización y triangulación. Finalmente, se exponen algunas consideraciones éticas tomadas en cuenta en el desarrollo del estudio.

En el tercer capítulo, de fundamentación teórica, reflexionamos sobre algunos conceptos relacionados con la sociolingüística que nos son útiles en la investigación. En el primer punto, explicamos la relación bilingüismo y diglosia, y exponemos brevemente acerca de la distinción entre diglosia personal y territorial. En seguida hacemos referencia a los dominios de uso de la lengua, a las nociones de elección de lengua y las actitudes lingüísticas. Luego, en los conceptos de desplazamiento y mantenimiento de la lengua, exponemos temas como la pérdida de lenguas y sus causas, los factores que influyen en la conservación y la escala de deterioro intergeneracional de Fishman. Después, presentamos los conceptos de la política lingüística en el marco legal peruano y los tipos de planificación lingüística. Después, explicamos la relación de

lengua e identidad étnica y el fenómeno de la migración aimara a Lima. Finalmente, como parte del marco referencial, realizamos una revisión de algunos estudios relacionados al tema de investigación.

En el cuarto capítulo, de contextualización, por tratarse de las familias de estudio originarias de las comunidades aimaras del interior de país se describe algunos datos importantes de la comunidad de origen. Se narra también el proceso migratorio que han experimentado las familias de Unicachi y Huancho hacia Lima Metropolitana. Luego, se expone datos relacionados a los aspectos socioculturales y socioeconómicos de los migrantes de ambas comunidades. Después, referimos a los aspectos demográficos de las zonas en donde se realizó esta investigación.

En el quinto capítulo, de resultados, presentamos los principales hallazgos organizados en tres categorías emergentes, como son los modelos de familia según el uso del aimara, las percepciones sobre los procesos sociolingüísticos que inciden en la dinámica del aimara por familia, y los procesos sociolingüísticos que influyen en común a las cuatro familias de estudio.

En el sexto capítulo, de conclusiones, se presentan reflexiones, a la luz de los datos, sobre el aimara de los migrantes con relación a los temas de: etnicidad aimara entre los migrantes, implicancias culturales de la migración, cultura aimara en la urbe, educación informal y familiar, integración entre economía colectiva y cultura, modernidad y tradicionalidad en la urbe, historia y lengua entre los aimaras, política lingüística, y algunas cuestiones relacionadas con la investigación y las perspectivas.

En el séptimo y último capítulo, denominado propuesta, se explica las estrategias educativas intraculturales para conservar el aimara entre los niños y jóvenes hijos de los migrantes. Un aspecto importante a destacar en esta propuesta es que las estrategias fueron planteadas por las familias de estudio. A partir de ellas se han organizado en fases, escenarios de actuación, metodología, actividades concretas iniciales y mediatas.

CAPÍTULO I

Aspectos generales

1. Planteamiento del problema

La presente investigación se adscribe a la línea de investigación bilingüismo e interculturalidad en áreas urbanas, dado que centra su atención en migrantes aimaras de la ciudad de Lima. Al respecto, Sichra (2004a :2), responsable de la línea, señala con relación a la pluriculturalidad de las áreas urbanas que “en las últimas décadas, Latinoamérica así como África y Asia presentan fuertes y constantes movimientos migratorios de áreas rurales a los centros poblados”. La ciudad de Lima no es ajena a este fenómeno migratorio, pues se ha convertido en una sociedad multilingüe y pluricultural a partir de mediados del siglo veinte.

La línea de investigación que indicamos realiza estudios en dos escenarios distintos y complementarios, en el ámbito escolar y en los espacios públicos y familiares. Según Sichra (*op. cit.*: 3), el objetivo general de este campo es “explorar la incursión, permanencia y desplazamiento de las lenguas indígenas en áreas urbanas de países andinos”. Precisamente con esta investigación tratamos de describir y analizar los factores sociolingüísticos presentes en el uso del aimara tanto en los ámbitos familiares como en los públicos.

El proceso migracional del campo a la ciudad genera una serie de consecuencias de índole social, económico, político y cultural. Las relaciones entre las comunidades indígenas migrantes y la sociedad urbano-criolla entran en un conflicto hasta ese entonces desconocido porque tienen que convivir juntos en un mismo espacio geográfico. Por eso, la inserción de los migrantes en el nuevo contexto se produce con muchas dificultades, sobre todo de parte de los primeros en llegar a la ciudad.

En lo lingüístico, el aimara se subordina al castellano al entrar en contacto con esta lengua dominante y de prestigio. Por eso se observa,

en términos generales, que el uso de la lengua aimara tiende a ser reducido al ámbito de la casa (Suxo 2004). Las causas que provocan este proceso de sustitución lingüística son de origen interno y externo. Entre los principales factores tenemos los agentes de la escuela, los medios de comunicación y la sociedad urbana. Por la situación descrita, la lengua aimara que se usa en Lima ingresa a un proceso de cambios estructurales a nivel léxico, sintáctico y morfológico, ya que recurre a préstamos léxicos crecientes del castellano, a la mezcla de códigos e interferencias, entre algunos fenómenos lingüísticos del contacto y conflicto. A esto Gleich (2004) llama descomposición de la lengua, cuando analiza las fases del comportamiento y sus impactos lingüísticos en los migrantes quechuas de Lima.

En el proceso migratorio que realizaron los pobladores de Unicachi y Huancho hacia Lima, a partir de la década de los años 1930, llevaron consigo sus elementos culturales. En el medio urbano estos elementos sufrieron cambios al entrar en contacto con los valores dominantes de la sociedad citadina. La respuesta común que adoptaron ante esta situación conflictiva fue la del disimulo o la invisibilización; es decir, el ocultamiento del origen étnico. Aunque esta situación tendió a cambiar desde la década de los años 60 y 70, cuando surgen las asociaciones de migrantes, se inició con ellas una segunda respuesta orientada a un proceso de autoafirmación de la identidad local y regional, más que étnica.

En el caso del contacto entre el castellano y el aimara en Lima, se presentan una serie de procesos sociolingüísticos que, por un lado, favorecen al mantenimiento del aimara entre las personas adultas y, por otro lado, contribuyen a su gradual desplazamiento, dado que las nuevas generaciones son crecientemente monolingües en castellano.²

La actitud y comportamiento lingüístico de los hablantes aimaras en el medio urbano es variable. Para algunos aimaras, hablar castellano significa progreso y éxito, y, por el contrario, el uso del aimara es análogo a atraso; pero, para otros, el uso del aimara no implica necesariamente ni atraso ni modernización, entonces lo consideran igual a la lengua castellana. Estos son los dos polos de las percepciones que, según nuestra propia vivencia, tienen las familias migrantes sobre la utilización del aimara, y éstas se traducen en diversas formas de actuación dentro de los espacios laborales y familiares.

2 La problemática planteada es producto de mi experiencia como migrante de la comunidad de Unicachi y de constatar in situ dicha situación, además del trabajo de campo que llevamos a cabo en el 2do semestre.

Así mismo, las políticas educativas, culturales y lingüísticas del Estado no incorporan la nueva cara multicultural de Lima. Los migrantes del área rural no son atendidos en su especificidad. Persiste la idea colonial de que el contexto urbano es ajeno a la heterogeneidad y a lo indígena. Se percibe de las instancias formales y la sociedad en su conjunto la idea generalizada que todos somos iguales, todos somos peruanos; es decir, que nosotros somos mestizos y cholos.³ Por lo tanto, se niega deliberadamente la existencia de los indígenas migrantes o la presencia de pueblos indígenas también en las ciudades.

Preguntas de investigación

- ¿Qué elementos endógenos y exógenos favorecen la conservación y el desplazamiento del idioma aimara en un contexto urbano?
- ¿Qué familias conservan el aimara y quiénes no? ¿Por qué lo conservan o no lo conservan?
- ¿En qué ámbitos utilizan el aimara los migrantes? ¿Con quiénes? ¿Para qué?
- ¿Qué actitudes y comportamientos muestran los aimaraparlantes en Lima hacia la conservación de su lengua?
- ¿En qué medida el estatus económico de los residentes repercute en la conservación y desplazamiento del aimara?

2. Objetivos

Objetivo general

Analizar los procesos sociolingüísticos que influyen en la dinámica de la lengua aimara de las familias migrantes de dos comunidades en la ciudad de Lima Metropolitana.

Objetivos específicos

- a. Describir los procesos sociolingüísticos que inciden en el mantenimiento y desplazamiento del aimara entre familias migrantes en Lima.

3 Adscripción identitaria que otorgan los criollos a los indígenas migrantes a la ciudad y que es asimilada por estos últimos como su nueva identidad, quitándose así su esencia indígena.

- b. Identificar las percepciones de los migrantes aimaras sobre los procesos sociolingüísticos que influyen en el mantenimiento y desplazamiento de la lengua aimara en Lima.

3. Justificación

Tomo para justificar mi estudio, en primer lugar, los hallazgos que encontré en primeras experiencias de este tema entre 2004 y 2005; además, mi propia experiencia como migrante y como hijo de migrantes de la comunidad de Unicachi. Razones que tienen una relevancia social, cultural, educativa y política para casos específicos de familias y comunidades indígenas migrantes a contextos urbanos pluriculturales.

Como hablantes del aimara y comprometidos con el futuro de este pueblo andino, nos preocupa la posible sustitución del aimara en Lima. Algunos usuarios del aimara muestran también una demanda cada vez mayor para hacer algo por su lengua, en razón de que se está dejando de hablar también en dominios informales como el hogar. Según los datos, la situación se considera aún más preocupante cuando se advierte que las nuevas generaciones no aprenden el idioma de sus padres. En consecuencia, el trabajo nos ayuda a comprender mejor la situación real de la lengua aimara entre las familias migrantes en la capital del Perú.

La investigación permite identificar los procesos sociolingüísticos que favorecen el mantenimiento así como los que afectan el desplazamiento. Ello ayuda a aproximarnos con mayor certeza a la realidad del aimara, dado que no existen estudios empíricos sobre los procesos sociolingüísticos que afectan la dinámica del aimara en el contexto limeño.

Se observa que el uso del aimara se ha restringido a ámbitos cada vez más reducidos y a interlocutores adultos e incluso al sexo femenino. Los factores que influyen en ello son diversos, dependiendo de cada experiencia particular de las familias involucradas. Se cuenta con elementos explicativos que nos posibilitan acercarnos a dos situaciones sociolingüísticas. Primero, en qué dominios, qué tipo de interlocutores y para qué temas se utiliza el aimara; segundo, por qué el aimara se mantiene en algunas familias y por qué en otras está en proceso de desplazamiento.

La investigación nos proporciona elementos que pueden encaminar hacia la toma de conciencia entre los aimaras y la sociedad indígena respecto a la necesidad de elaborar estrategias y además a realizar acciones

a fin de revertir la situación diglósica en la que se encuentra el aimara. Por ejemplo, en el caso de los residentes de las comunidades de Unicachí y Huancho en Lima sirve para una posible implementación de un programa de enseñanza y aprendizaje del aimara entre los hijos y padres migrantes o nos puede sugerir algunas ideas para diseñar programas familiares de revitalización del aimara.

Esta última posibilidad implica no sólo fortalecer el uso y la transmisión del aimara, sino mantener vigente la continuidad histórica del pueblo aimara tanto en el territorio ancestral como en contexto de migración. Pensamos que tanto las instituciones estatales como las de los migrantes podrían contribuir a la vigorización del aimara, porque una probable desaparición de sus elementos culturales, principalmente entre los niños, conllevaría a la disminución de la riqueza cultural y lingüística de la que se precia el Perú.

El trabajo pretende también contribuir a reforzar el orgullo de ser aimara, fortaleciendo la identidad étnica. Por eso, la organización en asociaciones que muestran los casos de estudio es un recurso que puede ser aprovechado no sólo para afirmar su identidad (dimensión psicológica), sino también para asumir el reto de lanzarse a la conquista del mercado económico limeño, dimensión económica, como lo están haciendo las familias de Unicachí. Ligar lo psicológico con lo económico conlleva construir una sólida identidad étnica aimara-urbana.

El estudio puede ser útil también en la revisión de la política lingüística y cultural que se viene emprendiendo desde el Estado. Éste no reconoce la presencia de las lenguas indígenas en las ciudades, aún menos en Lima, ni contempla la inclusión de las expresiones culturales de los migrantes en las escuelas públicas. Estas condiciones nos plantean la necesidad de formular una nueva política cultural, educativa y lingüística que atienda a las poblaciones indígenas urbanas ubicadas, por ejemplo, en zonas de mayor concentración. Más aún cuando las propias familias migrantes solicitan la enseñanza de la lengua aimara a sus hijos como en nuestro caso.

Si bien la Educación Intercultural Bilingüe (EIB) fue pensada para el medio rural por la presencia masiva de población indígena, hoy los indígenas se encuentran en cantidades cada vez mayores en áreas urbanas. Por eso, la política de la EIB tendría que reformularse e incluir también en su cobertura al sector urbano y a los no indígenas dado que éstos son los que discriminan más a los indígenas. En el caso de la Lima multicultural, se necesita una educación que responda a este tipo de contexto. Pensamos que la EIB no sólo debe ser para la escuela sino para espacios extraescolares como la familia y la propia comunidad de

residentes. La relevancia social de este estudio está precisamente en la descripción y explicación sobre los factores sociolingüísticos que influyen en el desarrollo de la lengua aimara en la ciudad, para posteriormente formular e implementar nuevas políticas de EIB o como se llame.

CAPÍTULO II

Aspectos metodológicos

1. Tipo de investigación: Cualitativa

La presente investigación es de carácter cualitativo y descriptivo-explicativo. Es cualitativa porque se trata de cuatro estudios de caso. Es también un estudio descriptivo-explicativo porque intenta describir los usos del aimara y explicar los procesos sociolingüísticos que inciden en la dinámica de la lengua aimara entre las familias migrantes en Lima. Siguiendo a Taylor y Bogdan (1996: 20), la investigación cualitativa es aquella “que produce datos descriptivos: las propias palabras de las personas, habladas o escritas, y la conducta observable”.

La investigación cualitativa nos aproxima a respuestas a profundidad sobre las opiniones, emociones de los sujetos y el contexto del estudio. Como señala Barragán (2001: 95-96), “lo que más se busca son las visiones, percepciones y significados porque los “objetos” que las ciencias sociales examinan son seres humanos pensantes y parlantes... lo que fundamentalmente busca la investigación cualitativa es, entonces, la comprensión del mundo social desde el punto de vista del actor [...]”. El propósito de la investigación es la comprensión de las complejas relaciones sociales.

La investigación cualitativa se interesa por los significados, subjetividades que dan los investigados a los fenómenos sociales. Al respecto, Rodríguez et. al. (1996: 99) consideran que “la investigación cualitativa no se caracteriza por su intencionalidad representativa o generalizadora. Antes al contrario... una de las características fundamentales de la investigación cualitativa es su preocupación por lo peculiar, lo subjetivo y lo idiosincrásico”. Los autores destacan el carácter específico no generalizable de la investigación cualitativa.

Ante la diversidad de tendencias en la investigación cualitativa, Rodríguez et. al. (1996) proponen la existencia de cinco niveles de análisis que permiten establecer unas características comunes de la investigación cualitativa. En el nivel ontológico, se considera la realidad como holística, dinámica y construida. En el nivel epistemológico, se opta por la lógica inductiva frente a la lógica hipotético-deductiva de los estudios cuantitativos. En el marco metodológico, los diseños de investigación tienen un carácter emergente, construido en el proceso de indagación. En el nivel técnico, se caracteriza por el uso de una variedad de técnicas, instrumentos y estrategias que respondan a la especificidad de la realidad de estudio. Finalmente, en el nivel de contenido, se aplica en este caso a la disciplina sociolingüística.

El enfoque cualitativo que utilizamos en este estudio tiene las siguientes características: adopta el razonamiento inductivo, pone interés en los procesos sociolingüísticos y en el contexto social, prioriza los significados y percepciones, se basa en estudios de caso, usa la descripción y la explicación, busca el carácter emergente de las categorías de análisis, da acceso a algunas técnicas como la observación y las entrevistas no directivas. Sin embargo, no nos apartamos completamente de algunos datos cuantitativos tomados de los censos, de la documentación con información numérica y los resultados de encuestas, pues como expresa Barragán (2001), es más enriquecedor combinar la investigación cualitativa y la cuantitativa.

2. Método de estudio etnográfico

En nuestro estudio utilizamos el método etnográfico que consiste en realizar un trabajo de campo. En dicho trabajo in situ, el investigador debe involucrarse, a través de la observación, en las actividades cotidianas de los sujetos de la investigación por un tiempo relativamente largo. Pero el desafío de la etnografía, como lo dice Barragán (*op. cit.*: 106), “es poder participar, convivir, intercambiar, integrarse en el mundo estudiado, manteniendo al mismo tiempo una distancia”. Sin duda, la presencia del investigador en la vida de los sujetos de estudio modifica sus conductas, opiniones y actitudes hacia determinado fenómeno, pero debemos tratar de influenciar lo menos posible. Por ejemplo, en nuestra posición de investigadores del área urbana hemos acudido a los domicilios de las familias migrantes aimaras y a sus centros de trabajo, lo cual afectó de algún modo sus comportamientos, actitudes y rutinas.

Por su lado, Hammersley y Atkinson (1994: 15) sostienen que, “el etnógrafo, o la etnógrafa, participa, abiertamente o de manera encubier-

ta, de la vida cotidiana de personas durante un tiempo relativamente extenso, viendo lo que pasa, escuchando lo que se dice, preguntando cosas; o sea, recogiendo todo tipo de datos accesibles para poder arrojar luz sobre los temas que él o ella han elegido estudiar". No obstante, la participación 'encubierta' con intenciones no conocidas por los involucrados puede ser materia de discusión, dado que tiene que ver con la ética de la investigación.

Para nosotros el carácter 'encubierto' de la investigación no implica que el investigador se entrometa en las percepciones, actitudes y significados que los investigados atribuyen, en nuestro caso, al uso de lenguas y los factores sociolingüísticos que afectan al desarrollo de la lengua aimara entre los migrantes, sino ser testigo de las interacciones verbales tal como se presentan en la realidad. Que las respuestas de los sujetos de indagación no sean afectadas por el investigador constituyó una preocupación constante nuestra. En nuestro caso, la participación abierta en el trabajo de campo fue principalmente para el conocimiento de los usos lingüísticos y factores que recaen en los procesos de mantenimiento y desplazamiento del aimara entre los miembros de las familias de estudio.

Un día de trabajo etnográfico en el área urbana, para nosotros, consistió en dos observaciones a dos de las cuatro familias de estudio. Previamente se coordinó por teléfono las visitas que efectué cotidianamente. Por ejemplo, una mañana acudía al Mercado Plaza Unicachi donde laboraba el señor Jacobo Cabrera, en este dominio observé, por lo general unas tres horas, las interacciones verbales que él entablaba con los trabajadores y los clientes. Paralelamente registré los datos en una libreta de notas y en la reportera las situaciones comunicativas presentadas con diversos interlocutores. Para llegar rápido al lugar utilicé dos líneas de transporte y por lo menos con una hora de viaje. Cerca del mediodía retornaba a mi casa para almorzar.

Por las tardes, visitaba a otra familia de estudio, por ejemplo, a la casa del señor Francisco Arapa. Para llegar al lugar también no necesitaba dos líneas de transporte y alrededor de una hora de viaje. Siempre se les encontraba en la casa a él y a su esposa Doña Petronila, quien atendía su bodega familiar. Don Francisco me invitaba a pasar en un ambiente que tiene para la recepción y ahí junto a su esposa empezaba a narrar sus actividades y sus experiencias de vida. En el transcurso de la plática, la esposa se ponía a atender a los vecinos que venían a comprarle. Mientras, yo me disponía a registrar los datos de la observación en la grabadora y en la libreta de notas por cerca de unas tres horas. De vuelta a casa, por la noche, me aprestaba a ordenar los datos en un cuaderno de campo y transcribir los datos grabados en hojas de Word.

La investigación etnográfica tiene una serie de ventajas respecto a otros métodos de estudio, aunque tiene también sus debilidades como cualquier método. Para nuestro estudio resaltamos dos aspectos positivos. Según Martínez (2000: 46), “la ventaja que tiene la investigación etnográfica es la flexibilidad y apertura que le otorga su orientación naturalista y fenomenológica” la cual, en otras palabras, significa que es susceptible de variación según las circunstancias o necesidades y aprovechar nuevos datos no previstos en el diseño de investigación. Además, en la investigación etnográfica la realidad debe hablar por sí sola, sin la influencia de las ideas preconcebidas del investigador (*Ibid.*).

3. Diseño de la investigación: Estudio de casos

El estudio de casos para muchos investigadores es conceptualizado como un método de investigación cualitativa. Sin embargo, otros lo consideran como una estrategia de diseño de la investigación. Las definiciones que existen sobre el estudio de casos coinciden en que se trata de un examen detallado, comprehensivo, y en profundidad del objeto de interés.

El estudio de casos representa un diseño de investigación no solo cualitativo, sino también puede aplicarse en las investigaciones cuantitativas. Una aproximación al estudio de casos de tipo cualitativo es el que presenta Stake.

El caso puede ser un niño. Puede ser un grupo de alumnos, o un determinado movimiento de profesionales que estudian alguna situación de la infancia. El caso es uno entre muchos. En cualquier estudio dado, nos concentramos en ese uno. Podemos pasar un día o un año analizando el caso, pero mientras estamos concentrados en él estamos realizando estudio de casos. (Stake 1999:15)

El autor sostiene que no todo puede ser un estudio de caso. Según Rodríguez et. al. (1996: 92) “la única exigencia es que posea algún límite físico o social que le confiera entidad”. Entonces, los casos son cuestiones específicas y acotadas. Pero, según Stake (1999) también algo complejo y en funcionamiento.

Los estudios de casos pueden ser representativos del conjunto de la población, sin embargo, uno solo no podría ser representativo de todo el universo, que es muy heterogéneo y variable. Por eso, el propósito del estudio de casos no es una investigación de muestras, sino la comprensión

del caso o casos. Por el contrario, Cohen y Manion (1990: 164) consideran que los estudios de casos permiten “establecer generalizaciones acerca de la más amplia población a la que pertenece tal unidad”.

En definitiva, un caso tendría dos atributos complementarios. Por un lado, puede ser único dentro del espectro del grupo, porque todos somos diferentes. A la vez, puede ser también que contenga características que se puedan encontrar en cualquier otro caso del mismo universo. En esta perspectiva, Stake (1999:15) dice: “nos interesan tanto por lo que tienen de único como por lo que tienen de común”.

La teoría metodológica suele clasificar los estudios de casos en dos: el estudio de caso único y el estudio de casos múltiples. El primero centra su análisis en un único caso como su nombre mismo indica. Rodríguez et. al. (1996) plantean tres razones o caracteres que justifican su uso. El caso único debe tener un carácter crítico, carácter extremo o unicidad y carácter revelador.

En el estudio de casos múltiples se analizan varios casos únicos a la vez para conocer un tema en cuestión. Los estudios de casos múltiples serían más elaborados y consistentes, porque se basan en la replicación que según Rodríguez et. al. (1996: 96) “la entendemos como capacidad que se tiene con este tipo de diseño de contestar y contrastar las respuestas que se obtienen de forma parcial con cada caso que se analiza”. Este concepto de replicación varía de acuerdo a la selección de cada caso. Si el estudio se lleva a cabo para conseguir resultados similares se llama replicación literal, mientras cuando hay resultados opuestos se le denomina replicación teórica. Es relevante la replicación en los estudios de casos, puesto que nos permite comparar semejanzas y diferencias entre casos y tener una visión integral del tema de investigación.

Con el estudio de casos se pueden lograr objetivos que con otras metodologías no se logran; aunque también tiene sus limitaciones. Guba y Lincoln (1981)⁴ establecen algunos objetivos del estudio de casos.

- a) hacer una crónica, o sea, llevar a cabo un registro de los hechos más o menos como han sucedido; b) representar o describir situaciones o hechos; c) enseñar, es decir, proporcionar conocimiento o instrucción acerca del fenómeno estudiado; y d) comprobar o contrastar los efectos, relaciones y contextos presentes en una situación y/o grupo de individuos analizados. (Rodríguez et. al.1996: 98)

4 Guba, E.G. y Lincoln, Y.S. Effective evaluation, citado en Rodríguez et. al. 1996, p.98.

Como señalan los autores, los estudios de casos son relevantes porque nos permiten alcanzar varios propósitos específicos: narrar, describir, enseñar, contrastar y comparar las semejanzas y diferencias. Pero, una limitante principal es que el estudio de casos no puede ser generalizable a una población.

4. Técnicas de estudio

En esta investigación se emplean dos técnicas de recolección de datos: la observación participante y no participante, y la entrevista en profundidad.

Observación participante y no participante

La observación participante es uno de los procedimientos de observación más comunes en la investigación cualitativa. Permite al investigador acercarse a la cotidianidad de las personas de estudio.

Según Guber (2001: 57), “la observación participante consiste en dos actividades principales: observar sistemática y controladamente todo lo que acontece en torno del investigador, y participar en una o varias actividades de la población”. Esto quiere decir que el investigador se ‘implica’ en las actividades y en la vida de los sujetos de estudio con el objetivo de observar y recoger datos de la realidad estudiada. Dicha implicación para Rodríguez et. al. (1996: 165) “supone, además, aprender los modos de expresión de un determinado grupo... incluso, para el investigador, supone adoptar la misma apariencia que los participantes en los hechos estudiados, asumir las mismas obligaciones y responsabilidades...”. En suma, este tipo de observación implica el dominio de varias habilidades sociales que el investigador necesita aprender (*Ibid.*).

Sobre la implicación en la realidad estudiada, Cohen y Manion (1990: 164) señalan que “a menudo su ‘encubrimiento’ es tan completo que, por lo que respecta a los otros participantes, simplemente es uno más del grupo”. Pero una situación de anonimato es difícil de conseguir, puesto que los sujetos de estudio conocen las intenciones del investigador.

Por su parte, Gleich (1986) propone la participación observante en lugar de la observación participante. Pero, para ella entre ambas modalidades no hay disociación, sino estaríamos ante grados distintos de la observación. En esta perspectiva, Gleich (1986: 8) dice “más bien se trata

de los dos polos de este método. En la práctica, cualquier investigador empezará modestamente con la observación participante y sólo el desarrollo favorable con la población meta le permitirá llegar a la modalidad de participación observante". La participación observante se produce cuando el investigador se integra en la cotidianidad de los sujetos de estudio para observar. Lo característico de esta modalidad de observación es que destaca la participación en las acciones de los involucrados.

Por otro lado, el investigador es no participante cuando no afecta el normal desarrollo de las actividades de los investigados; es decir, cuando evita participar de las actividades que el grupo de estudio desarrolla. En este caso, la influencia del investigador se minimiza y se mantiene como un observador "neutro".

Para nosotros hay una complementariedad entre ambas técnicas. Por momentos, el investigador actúa como un observador no participante, y en otros momentos puede ser un observador participante. El tipo de observación depende de una serie de elementos: el ámbito, la actividad institucional, la presencia de otros sujetos ajenos al estudio y la situación comunicativa. Tal como lo indica Carbajal (2004: 14) "ambas concepciones, observación participante y observación no participante, según nuestra percepción, no se dan en forma discreta, sino forman como un continuum en el estudio etnográfico, dependiendo de las situaciones, los escenarios de interacción comunicativa y los propósitos del investigador".

La observación participante y no participante se puede considerar como modalidades de un mismo proceso de observación, tal como Gleich (1986) intenta sugerir. El investigador puede iniciar con la observación no participante y conforme va desarrollándose la interacción verbal puede terminar en una observación participante. También puede darse el caso en sentido inverso o mixto. Por ejemplo, durante la investigación que realizamos, casi siempre, empecé con una observación no participante y en la medida que la relación con los involucrados fue adquiriendo más confianza traté de participar de sus actividades, llegando de ese modo a la observación participante.

Por las características laborales particulares de las cuatro familias, el tiempo limitado y el contexto de estudio, mi participación se restringió a algunas actividades específicas como apoyar en la venta de productos a los clientes, reparto de invitaciones para la celebración del supermercado Unicachi, entre otras. En los dos casos de la comunidad de Huancho, los jefes de la familia ya no realizan labores económicas habituales, porque uno de ellos, el señor Arapa, es jubilado y el otro, señor Luque, realiza labores eventuales de las unidades de transporte de la que es propieta-

rio. Por eso, con estos dos sujetos de estudio no se realizó una regular observación participante.

Entrevistas en profundidad

La entrevista es una de las herramientas específicas de la investigación social. Existe una variada forma de entrevistas. Para Cohen y Manion (1990) existen cuatro clases de entrevistas para la investigación: entrevista estructurada, la no estructurada, entrevista no directiva y la dirigida. La entrevista estructurada se planifica, se preparan las preguntas con anterioridad al acto de la misma entrevista. Por el contrario, la entrevista no estructurada es más flexible, pues, solamente establece temas, lo que no implica que sea casual. En la entrevista dirigida, como su nombre indica, el entrevistador es quien conduce el desarrollo de la entrevista, mientras en la no dirigida dicho rol lo realiza el entrevistado.

Respecto a la utilidad de la entrevista, Cohen y Manion (1990: 378) manifiestan tres fines, “primero, puede usarse como el medio principal para recogida de información relativa a los objetivos de la investigación... segundo, puede usarse para probar hipótesis o para sugerir otras nuevas... y tercero, puede usarse la entrevista en conjunción con otros métodos para acometer una investigación”. Sin duda la entrevista tiene sus méritos, pero también sus limitaciones frente a otras técnicas de investigación.

La entrevista no directiva se caracteriza en que el entrevistado juega un papel dominante y puede expresar lo que piensa y lo que siente con toda libertad y naturalidad. En cambio, el entrevistador limita su dirección y control. Esta entrevista se origina del campo terapéutico, por eso se suele llamar también como entrevista terapéutica. Mientras, en la entrevista dirigida como su nombre sugiere, el entrevistador juega un papel más activo. Para Cohen y Manion (*op. cit.*: 380) “el rasgo distintivo de este tipo es que se centra sobre unas respuestas subjetivas del informante a una situación conocida en la que se ha visto envuelto y que tiene que ser analizada por el entrevistador previamente a la entrevista”.

En esta investigación se utiliza la entrevista en profundidad, no directiva, no estructurada o etnográfica nombre con la cual se conoce en las ciencias sociales. El uso de las entrevistas en profundidad nos permitirá explorar y profundizar el tema de estudio en detalle. La guía de entrevista garantizará la continuidad del tema de acuerdo al ritmo y la variabilidad de las respuestas del entrevistado por su característica

de flexibilidad. Taylor y Bogdan (1996: 101) refieren que “por entrevistas cualitativas en profundidad entendemos reiterados encuentros cara a cara entre el entrevistador y los informantes, encuentros estos dirigidos hacia la comprensión de las perspectivas que tienen los informantes respecto de sus vidas, experiencias o situaciones, tal como los expresan con sus propias palabras”.

Con la entrevista en profundidad el investigador pretende acercarse a las ideas, creencias, las percepciones, significados que los entrevistados atribuyen al problema de estudio. Con respecto a su planificación y diseño, Rodríguez et. al. (1996: 168) sostiene, “su preparación requiere cierta experiencia, habilidad y tacto para saber buscar aquello que desea ser conocido; focalizar progresivamente el interrogatorio hacia cuestiones cada vez más precisas... y ayudar a que el entrevistado se exprese y aclare pero sin sugerir sus respuestas”.

La entrevista en profundidad difiere de otros tipos de entrevistas como las estandarizadas, donde simplemente se quiere conocer una afirmación o una negación basándose en preguntas cerradas.

Todas las entrevistas, como cualquier otro tipo de interacción social, son estructuradas, tanto por el investigador como por el informante. La diferencia fundamental estriba en que unas son entrevistas reflexivas y otras son estandarizadas. Los etnógrafos no deciden de antemano las cuestiones que ellos quieren preguntar, aunque suelen entrar a la entrevista con una lista de temas de los que hay que hablar. (Hammersley y Atkinson 1994: 128)

La investigación etnográfica permite aproximarse de manera directa e indirecta a los datos. El acercamiento indirecto se refiere a las preguntas abiertas que buscan del entrevistado respuestas argumentadas y reflexivas, y no un sí o un no.

La entrevista en profundidad es utilizada para identificar percepciones sobre los procesos sociolingüísticos que inciden en el mantenimiento y desplazamiento de la lengua aimara entre las familias estudiadas. Este tipo de entrevistas nos proporcionan además una amplia gama de situaciones comunicativas, que no podríamos obtener sólo con la observación.

Las entrevistas en profundidad fueron de lo más naturales, incluso en ciertos momentos se llegó a conversaciones informales. El tiempo promedio de las entrevistas a profundidad ha sido de dos horas en cada oportunidad, hasta agotar el tema de investigación. Para esto, previamente se ha pactado la entrevista con los involucrados para una hora que no interfiera sus actividades laborales o la relación familiar. A veces cuando el investigado no disponía de mucho tiempo las entrevistas se limitaban a una sola hora.

5. Descripción de los sujetos y las unidades de análisis

Familias de investigación

La investigación se llevó a cabo con cuatro familias pertenecientes a las comunidades de Unicachi y Huancho migrantes a Lima. En particular, el estudio comprende a dos familias de cada comunidad. En el caso de los que pertenecen a la comunidad de Unicachi a tres miembros, padre, madres e hijo(a) y en el caso de la comunidad de Huancho a dos miembros, padre y madre. La ausencia del hijo en este último es por falta de disponibilidad y tiempo de los investigados.

La primera familia de Unicachi es Ticona Coarita. El señor Pascual Ticona se dedica a su fábrica de plásticos, pero fue hasta hace poco gerente general de la empresa Corporación Andina de Unicachi que es propietaria del Súper Mercado Unicachi. Su esposa también se dedica a las actividades de su empresa. Las hijas estudian y la mayor de ellas ayuda en las actividades a sus padres.

La mayoría de los miembros de esta familia son hablantes maternos de la lengua aimara. La esposa, señora Flora Coarita es hablante materno del aimara y aprendió el castellano en la escuela de su comunidad de Unicachi, a la que asistió hasta 5to de primaria. Se trasladó a Lima a la edad de trece años. El señor Pascual también tiene como primera lengua el aimara y aprendió el castellano como segunda lengua en la escuela de su comunidad, en la que culminó la primaria. Migró a Lima en el año 1973. El señor Pascual declara que sus hijas hablan aimara. De las cinco hijas, tres mayores nacidas en Puno, hablan aimara con fluidez y las dos menores, nacidas en Lima, hablan con menor competencia y soltura el aimara. Con fines del trabajo hemos conversado sólo con la segunda hija que se llama Yola porque las demás hermanas no se encontraban, generalmente, en su casa. Su primera lengua es el aimara y nació en Pomata, comunidad de su padre. El castellano lo adquirió como L2 en el jardín. Luego migró a Lima con sus padres. Actualmente está estudiando en la universidad de Ingeniería.

La segunda familia de Unicachi es Cabrera Canqui. El señor Jacobo Cabrera es presidente del directorio de la empresa propietaria del Mercado Plaza Unicachi y su esposa la señora Victoria Canqui se dedica a las labores de su hogar.

Don Jacobo es hablante materno del aimara y aprendió el castellano en la escuela de Yunguyo donde terminó la primaria. Migró a Lima en el año 1956, a la edad de 15 años. Su esposa, la señora Victoria, es trilingüe, aprendió primero el quechua, luego en la niñez adquirió el aimara

cuando se dedicaba al comercio con la zona aimara y el castellano lo adquirió como L3 en la adolescencia, en la ciudad de Puno. Migró a Lima a la edad de 18 años, en 1958. No asistió a la escuela. Sólo ellos hablan aimara, los cónyuges. Sus hijos, mayores de edad, que han nacido en Lima no hablan aimara, pero su padre dice que lo entienden. El hijo mayor, llamado Luis, es padre de familia y hablante monolingüe del castellano, al igual que sus tres hijos entre 14 y 19 años. Él tiene estudios secundarios completos.

La primera familia de Huancho de esta investigación se apellida Luque Arapa. El señor Fernando Luque es accionista de la empresa de transporte urbano ETUPSA 73, pero no realiza una labor activa y específica ahí. Es presidente de la Asociación Central Unión Huancho. Su esposa Doña Juana Arapa y su hijo se dedican a velar por el funcionamiento de sus unidades de transporte.

El señor Fernando Luque es hablante materno del aimara y aprendió el castellano en la escuela de Huancho. Migró a Lima en 1961 a la edad de 20 años. No terminó sus estudios universitarios por motivos laborales. La señora Juana tiene como primera lengua el castellano. Estudió la primaria. Los esposos hablan aimara entre ellos y también lo hacen con el padre de Don Fernando (Pablo) quien también es hablante materno del aimara. El padre de Don Fernando fue maestro rural. El único hijo de Don Fernando nacido en Lima, de cerca de 30 años, no habla aimara.

La segunda familia de Huancho la constituyen los Arapa Quispe. El señor Francisco Arapa de 75 años es técnico jubilado del Ejército y se dedica actualmente a su proyecto agrícola al norte de Lima, en calidad de dirigente. Su esposa, la señora Petronila Quispe, de 75 años atiende su bodega en casa.

Don Francisco es hablante materno del aimara, aprendió el castellano a la edad de 8 años en la escuela de su comunidad de Huancho. Migró a Lima en 1954. Tiene estudios en la escuela técnica. Doña Petronila es hablante materna del aimara. El castellano lo aprendió en una escuela de monjas de Puno, a los 8 años, donde acabó la primaria. Migró a Lima a la edad de 24 años. Sus dos hijos mayores han nacido en Lima y no hablan aimara. Sus nietos tampoco hablan aimara. No habla el aimara con su esposo ni con los hijos.

Cuadro 1
Los sujetos de estudio

Comuni- dad	Nº de caso	Interlocutores	Genera- ción	Edad	Lengua materna	Ocupación
Unicachi	1	Padre- Pascual	adulto	50	aimara	Empresario
	1	Madre- Flora	adulto	50	aimara	Negocio
	1	Hija- Yola	joven	20	aimara	Estudiante
Unicachi	2	Padre- Jacobo	anciano	70	aimara	Empresario
	2	Madre- Victoria	anciana	65	quechua L2 aimara	Ama de casa
	2	Hijo- Luis	adulto	40	castellano	Transporte
Huancho	3	Abuelo- Pablo	anciano	90	aimara	Jubilado
	3	Padre- Fernando	adulto	60	aimara	Empresario transportista
	3	Madre- Juana	adulto	52	castellano	Transportista
Huancho	4	Padre- Francisco	anciano	74	aimara	Jubilado
	4	Madre- Petronila	anciano	75	aimara	Negocio- bodega

Fuente: elaboración propia

CrITERIOS de selección de los casos de estudio

La elección de los sujetos de estudio responde no sólo a criterios basados en informantes claves (personas con conocimientos especiales, estatus y buena capacidad de información) (Martínez 2000: 56), sino y sobre todo a la disponibilidad de apoyar al logro de los objetivos propuestos. En nuestra investigación, los sujetos de estudio son familias migrantes de las comunidades de Unicachi y Huancho del departamento de Puno. Fueron sujetos de investigación miembros de cuatro familias, dos de cada comunidad. Los criterios para seleccionar a los sujetos de la investigación, principalmente los padres, han sido los siguientes: migrantes de la primera generación con hijos nacidos en la comunidad de origen y/o en Lima, la facilidad de abordaje a los casos, mostrar una actitud favorable para colaborar con la investigación, hablar el aimara, cierto grado de confianza y disponer de tiempo para responder a las preguntas. Los lugares de la investigación son los distritos de Lima donde residen y trabajan estas familias, dado que no laboran todos en el mismo lugar como tampoco viven en el mismo distrito. Por lo tanto, los sujetos de estudio se escogieron por estrategia o conveniencia.

Las unidades de análisis

Para Martínez (2000: 27-28), “en la sociedad moderna, una familia, una institución educativa, un aula de clase, una fábrica, una empresa, un hospital, una cárcel, un gremio obrero, un club social, etc., son unidades sociales que pueden ser estudiadas etnográficamente”. Entonces, para el autor, la unidad de análisis etnográfica entendida en sentido amplio puede ser cualquier grupo de personas que comparte una vida en común. Pero, para nuestra investigación, por unidades de análisis se entiende los eventos sociolingüísticos que tienen relación con las situaciones comunicativas en el hogar, en reuniones, un diálogo en el mercado, una plática a la hora de almuerzo, una actividad social, un encuentro con un coterráneo y otras situaciones de interacción verbal ajustadas a la dinámica cambiante de la ciudad.

Cuadro 2
Unidades de análisis según el uso de lenguas

Dominio	Situación comunicativa	Interlocutores	Sólo en castellano	Más a menudo en aimara	Más a menudo en castellano	En castellano y aimara
Doméstico	En la cocina					
	En la sala					
	Al teléfono					
Laboral	En los saludos					
	En reuniones					
	En actividades					
	En los encuentros con los paisanos					
	A la hora del almuerzo					

Fuente: elaboración propia.

6. Instrumentos

Para el registro de datos

- a. Guía de entrevista semiestructurada, se aplicaron a los padres y madres hablantes del aimara, y a los hijos de los migrantes para profundizar los datos acerca de los procesos sociolingüísticos que influyen en la dinámica de la lengua aimara de Lima y las actitudes hacia la lengua materna (Anexo 1 y 2).
- b. Fichas de observación, se utilizaron para describir el uso de lenguas y detectar los procesos sociolingüísticos que inciden en el desplazamiento y mantenimiento del aimara entre los migrantes de Unicachi y Huancho (Anexo 3).
- c. Ficha de encuesta sociolingüística, aplicada en la fase exploratoria de la investigación a los accionistas de la empresa Corporación Andina de Unicachi (Anexo 4).
- d. Ficha de las comunidades de Unicachi y Huancho, tanto de la comunidad de origen como la residencia en Lima, a través de ellas se recogieron una información básica sobre sus poblaciones y sus características para contextualizar este estudio. (Anexo 5).
- e. Cuadernos de campo, se utilizaron para registrar los datos de manera general, tanto de las entrevistas como de las observaciones. También sirvieron para ir incorporando los comentarios y reflexiones puntuales en el proceso de la indagación cualitativa. En el cuaderno 1 se anotaron las observaciones, y en el cuaderno 2, las entrevistas.
- f. Grabadora y cassetes, usados para el registro de las entrevistas y de las conversaciones informales con la autorización de los informantes.
- g. Cámara fotográfica, rollos, pilas, computadora y disquetes se utilizaron para recopilar información icónica y para transcribir los datos.

Para el análisis de datos

- a. Ficha de organización de los datos, aquí se anotó los datos clasificados en patrones emergentes según los factores de desplazamiento y mantenimiento.
- b. Cuadro organizado de patrones emergentes de las entrevistas y observaciones en forma general y según las familias. Y una lista de patrones emergentes según desplazamiento y mantenimiento y de acuerdo a la cantidad de frecuencia (de mayor a menor).

- c. Tabla de uso de las lenguas según familias, se registraron los usos del aimara y castellano en los diferentes dominios y con diversos interlocutores.
- d. Ficha de análisis de datos, después de clasificar por categorías y sub-categorías se empezó a analizar a través de fichas de uso de lenguas según edad, género, interlocutor, dominio, familia y comunidad de migrantes.

7. Procedimiento de recolección de datos

El recojo de los datos de las familias de las dos comunidades consta de tres fases: exploratoria, acceso y recojo de datos sobre el tema de estudio.

Primera Fase: Exploratoria y preparatoria

Corresponde al segundo semestre de los estudios de Maestría con cuatro semanas de trabajo y se realizó en el mes de noviembre de 2004. Esta, a su vez, se constituye de cuatro momentos, primero, el acceso a la información, lugar e investigados; segundo, recolección de datos por medio de las técnicas de observación y entrevista; tercero, análisis e interpretación de los datos; y por último la redacción y difusión de los resultados en la institución universitaria. El objetivo de la indagación fue conocer la situación sociolingüística del aimara entre las familias de la empresa Corporación Andina, que cohesiona a varias familias de la comunidad de Unicachi en Lima. Esta fase nos permitió contar con opciones de temáticas específicas para ser investigadas posteriormente y la constatación de tipos de familia según el uso de las lenguas aimara y castellano. Un momento adicional que ya corresponde a la preparación de la presente investigación es el diseño del proyecto de tesis y la confección de las herramientas de recolección de datos. En base al trabajo exploratorio se eligió un tema específico que se aborda en esta investigación, se seleccionó a dos familias de Unicachi y además se incorporó a otras dos familias migrantes de la comunidad aimara de Huancho con fines de contraste.

Segunda fase: acceso a las familias de estudio

Comprende al tercer y cuarto semestres de la Maestría y concretizado en los primeros días del mes de mayo y setiembre de 2005. El acceso a la vida diaria se integra de dos momentos: los contactos previos y la inserción en sí.

Los primeros contactos se establecieron con varias familias y directivos de instituciones sociales y económicas pertenecientes a las comunidades de Huancho y Unicachi. En estos contactos previos a la elección de las cuatro familias de investigación se visitó sus centros de trabajo y casas. Para ello, se contó con el apoyo de algunas amistades y realización de llamadas telefónicas para coordinar encuentros en un lugar público de la ciudad.

El contacto directo se efectuó muy rápido con las dos familias de Unicachi porque desde el trabajo exploratorio ya había vinculación con una familia y con la otra ya se tenía comunicación previa, a raíz de ser paisanos. La inserción en las actividades del dominio laboral se llevó sin mayores percances ni contratiempos, puesto que los dos jefes de familia laboran en calidad de directivos en dos empresas unicachinas. El acceso a sus hogares fue un poco difícil, sobre todo en uno de los casos. Ello por la falta de disponibilidad de tiempo y los ritmos laborales que impone la ciudad, pese a que en todo el proceso demostraron una voluntad grande de colaboración.

Por su parte, el contacto se demoró un poco con las dos familias de Huancho, dado que no había un conocimiento previo de las familias, pero a través de un dirigente conocido se contactó a dichas familias. Al inicio usé el teléfono para presentarme y explicar resumidamente la razón de la investigación. Posteriormente, en cada caso tuve que acudir a sus hogares o a algún lugar de encuentro para realizar una presentación personal, donde se explicó con más detalle los fines y la metodología de la investigación. La inserción en las actividades económicas de las familias de esta comunidad presentó algunas dificultades. Por ejemplo, los jefes de cada familia no tienen una actividad laboral activa como hemos señalado. Mientras, el acceso al hogar se realizó con mejores resultados, porque muchas veces se les encontraba en sus casas.

Una característica propia del contexto urbano es la complejidad no sólo en la dinámica laboral, sino también en lo referente a la distribución geográfica de los aimaras. Por ejemplo, los hogares y los centros de trabajo de las familias de estudio se ubican en diferentes conos⁵ de la gran Lima. Esto fue otro de los elementos difíciles de manejar a la hora de la inserción, porque hemos tenido que movilizar diariamente grandes dis-

5 La ciudad de Lima Metropolitana se encuentra dividida en tres conos o zonas hacia las que se ha extendido la ciudad de Lima, precisamente: norte, sur y este; y al oeste está la provincia Constitucional del Callao, la zona del puerto.

tancias y los problemas de tráfico del transporte urbano que demoraban unas dos horas promedio para llegar a la casa de tres familias.

Tercera fase: recolección y procesamiento de los datos

Comprende el tercer y cuarto semestres de la Maestría con catorce semanas de trabajo de campo llevado a cabo en el mes de mayo y los meses de setiembre y octubre de 2005. Esta fase se compone de dos momentos: una de recojo de datos y otra de procesamiento de datos que se hizo efectiva en las semanas finales de cada semestre en mención.

Primero, recogí datos a través de la observación directa y las entrevistas a los miembros de las cuatro familias. Durante la recolección se hicieron los reajustes de los instrumentos conforme a la particularidad de cada investigado. Con la observación participante y no participante se recogieron datos relacionados al uso de la lengua aimara y los factores sociolingüísticos que inciden en su mantenimiento y desplazamiento entre las familias migrantes. Para ello visitamos reiteradas veces al lugar de trabajo de los involucrados, mayormente en las mañanas, algunas veces en las tardes y otras veces todo el día. En el caso de Unicachi frecuentábamos los dos mercados donde laboran los dos jefes de familia. También asistimos a las juntas de accionistas y actividades institucionales que se realizaron en el Super Mercado Unicachi de propiedad de la empresa Corporación Andina. Por el contrario, como hemos explicado, en el caso de las familias de Huacho, no se pudo visitar sus lugares de trabajo, salvo algunas veces en el caso de uno de ellos, que suele ir semanalmente para realizar alguna labor en el proyecto agrícola que tiene al norte de Lima.

Por otra parte, las visitas a los hogares dependían de la disponibilidad de tiempo de cada familia y por el contexto urbano que implica la imposición de ciertas costumbres y reglas. Los domingos eran los días que generalmente se encontraban todos o casi todos los miembros de la familia, aunque tampoco todo el día, sino en las mañanas, en las tardes o en las noches. La frecuencia de las observaciones se amoldaron a las condiciones señaladas. En otras palabras, visitar a la familia Ticona implicaba aguardar los días domingos. En tanto, la visita a la familia Cabrera se hizo normalmente en las noches previo acuerdo del día. Por su parte, la visita a la familia Arapa se realizó en las mañanas de cualquier día o a veces en las tardes. De igual modo, las visitas a la familia Luque también se efectuaron en las mañanas de un día particular. Por lo tanto, la mayor cantidad de observaciones se realizó con las familias de Huacho y con la familia Cabrera de Unicachi sin que eso signifique la presencia de todos los miembros de la familia.

La aplicación de todas las entrevistas en profundidad se realizó en los hogares de los investigados. Se concertó las entrevistas vía telefónica o personalmente en las ocasiones cuando observábamos a las familias de estudio. Las entrevistas no terminaron en una sesión, sino se han hecho más de una vez y la duración de ellas fue de dos horas en promedio. Estas entrevistas fueron muy provechosas, porque por su carácter flexible y no directivo se obtuvo datos muy variados, no sólo del tema de la presente investigación, sino de otras temáticas que merecerían otros informes.

Segundo, el procesamiento inicial de datos empezó con la transcripción electrónica de datos, paralela a la recolección, dado que contábamos con una abundante información. Iniciamos también la revisión de documentación relacionadas a las comunidades de Unicachi y Huancho. Luego se realizó un primera sistematización de los datos según el tema de estudio. Por eso, se procedió con la clasificación y categorización de los datos obtenidos en terreno.

8. Procedimiento de análisis e interpretación de los datos

El análisis de los datos se basa en el modelo propuesto por María Bertely (2000) que puede ser aplicado en todas las ciencias sociales. Ella muestra los cuatro documentos etnográficos que resumen el proceso de análisis de datos y la categorización de los hallazgos. Según Bertely (2000: 66) estos documentos “muestran el modo en que construí un objeto particular de investigación en el ámbito educativo... permiten sintetizar momentos específicos derivados de la construcción objetual y muestran el status de validez de la inscripción e interpretación producida”.

En mi caso, en primer lugar, se realizó una lectura atenta y subrayado de textos conversacionales y descriptivos inscritos en algunos registros de datos que pudiera responder a los objetivos de la investigación. Posteriormente, se trató de adelantar una primera interpretación de los fragmentos subrayados (en la columna derecha del cuadro de registro). Tomé en consideración la sugerencia de Barragán (2001: 113-114) en el sentido que “es aconsejable escoger una o dos entrevistas o documentos y preguntarse de qué tratan, cuáles son los temas e ideas centrales. En base a ellos uno puede hacer un listado inicial de los temas de la entrevista y con ellos intentar leer las otras aumentando o suprimiendo temas y categorías”. De esta manera se seleccionaron los datos que responden a los objetivos de la investigación, mientras que otras se iban dejando de lado.

En segundo lugar, se hizo la definición tentativa de temas o patrones emergentes presentes en los textos subrayados y el ordenamiento

de estos temas (listado al lado derecho del cuadro de registro de datos) que respondan a los objetivos propuestos, dejando de lado los datos y los temas que no correspondan al tema de investigación.

En tercer lugar, hemos identificado los patrones emergentes o sub-categorías en los demás registros de datos que luego fueron ordenados y clasificados en patrones comunes, base sobre la cual se construyó una tabla de doble entrada donde se consigna en una columna los patrones y en filas la codificación de los días, meses, dominio de uso de lenguas, los nombres de los informantes codificados y número de cuaderno de campo. En los casilleros centrales se escribió el número de las páginas de los cuadernos donde se encuentra la evidencia.

En cuarto lugar, se realizó un listado de los patrones emergentes tanto de la observaciones como de las entrevistas, ordenados según la frecuencia de repetición en forma ascendente. A partir de los patrones emergentes se pasó a ver las relaciones entre ellos, los contrastes, comparaciones, las conexiones y los patrones que se repiten, a fin de clasificar en categorías que respondan a nuestros objetivos de estudio.

Por último, iniciamos la redacción del informe, paralelamente a la triangulación entre los datos clasificados y jerarquizados en categorías con nuestra interpretación complementaria y las referencias conceptuales a los autores que escriben sobre la materia de estudio. Un ejercicio adicional fue la anotación de algunas reflexiones y especulaciones sobre diferentes temáticas relacionadas al tema de investigación.

9. Lecciones metodológicas aprendidas

Entre el diseño de investigación y el trabajo de campo se presentaron algunas discordancias. Estaba planeado observar situaciones comunicativas producidas en los microdominios del hogar-doméstico y laboral tal como se presenta en el cuadro 2. Sin embargo, la dificultad para ingresar, sobre todo, a los microdominios del hogar de las familias de estudio no facilitaron conocer en profundidad los usos del aimara en el dominio doméstico.

Ser un coterráneo más de ellos no fue garantía para poder ingresar libremente a los hogares y observar allí los usos de la lengua aimara. Tampoco, hubo posibilidad de observar los microdominios recreativos, llámese fiestas costumbristas y campeonatos deportivos de los migrantes unicachinos y huaneños porque no se realizaron durante los meses del trabajo de campo. Felizmente, estas dificultades pude superarlas de alguna forma, observando, por ejemplo, en la primera más el microdominio de la sala y en el segundo caso unos cuantos espacios públicos.

Un conjunto de aspectos no permitieron un acercamiento de lleno in situ a la problemática sociolingüística. Los ritmos laborales, los horarios, las necesidades de cada miembro de la familia, los estudios, la distancia geográfica, la falta de familiaridad, la limitación de tiempo por el tipo de trabajo que realizan son algunas cuestiones que dificultaron una participación plena y estable en la cotidianidad de las familias de estudio. En un mundo urbano tan complejo, como el de Lima, fue difícil convivir e integrarse por completo en la vida de los involucrados.

Otra dificultad que nos costó superar fue pertenecer a una de las comunidades materia de estudio. Esta situación a veces tuvo un fuerte impacto no sólo a la hora de recoger los datos, sino en la misma fase de análisis. Por ejemplo, muchas veces a la hora de registrar datos y lanzar una primera apreciación se filtraron subjetividades y experiencias propias como usuario materno del aimara. Posteriormente, se fueron depurando poco a poco dichas interpretaciones prejuiciosas. Incluso, en el análisis mismo de los datos a veces uno trata de anticipar lo que piensan los entrevistados. Por ello, a veces fue un inconveniente cumplir dos papeles a la vez, dado que se superpone los roles y por ello el investigador cree saber todo lo que piensan, lo que sienten los otros involucrados, así como los significados que atribuyen al problema.

El ser paisano de ellos también es una experiencia de sentimientos encontrados, porque, por un lado, las familias de tu pueblo conocen cuál es tu intención y cómo piensas respecto a diferentes temáticas y en algunas ocasiones ello no posibilitó un mayor acercamiento como el que ocurrió con algunas familias en la fase de la búsqueda y selección de los sujetos de estudio. Por otro lado, generas también una gran expectativa al indagar en las familias y al interesarte en sus vidas se sienten importantes y valorados. Con esto quiero decir que el investigador 'nativo' genera a veces rechazo y negación, y otras aceptación y aplausos.

Una estrategia que aprendí para realizar una buena entrevista es iniciar la conversación como si estuviese platicando como en cualquier situación y sobre los temas que acostumbran hablar y les interesan, luego poco a poco llevarlo al tema de la investigación.

Se aprendió, en general, que el diseño de la investigación es una guía que puede ser modificada y reajustada conforme la realidad del fenómeno de estudio. El diseño en la investigación etnográfica no es una camisa de fuerza que deba aplicarse al pie de la letra. El investigador debe procurar de introducir cambios de estrategias cuando se presenten las dificultades a fin de superar éstas. Otra lección aprendida es que el tema de investigación tiene que ser bien acotado como en nuestro caso, lo que facilita enfocar el trabajo de campo en cuestiones específicas. Finalmente,

nuestra corta experiencia nos dice que la investigación etnográfica se va aprendiendo con la práctica y con el ejercicio constante.

10. Consideraciones éticas

La presente investigación etnográfica tiene en cuenta, por un lado, aspectos éticos relacionados, primero, a la inserción en las actividades cotidianas de los sujetos estudiados y, por otro lado, el manejo de los datos proporcionados por los informantes. En este sentido, para Gonzáles (2004: 104) una de las cuestiones vinculadas a la ética de la investigación es “negociar la estricta confidencialidad y la protección y uso de los datos”.

Respecto al primer punto, en la inserción y convivencia momentánea con los sujetos de estudio, el desenvolvimiento se basó en las normas y valores propios de las familias de estudio, tratando de crear un clima de confianza, de diálogo y respeto a la vida cotidiana, sin perjudicar sus actividades acostumbradas. Además, antes de emprender el trabajo de campo se socializó el contenido del proyecto con los dirigentes principales y las familias en cuestión. Me favoreció el ser paisano de ellos.

El tratamiento de los datos siguió un camino regido por las normas éticas y profesionales, sin tergiversar ni distorsionar la realidad con los intereses personales del investigador. La información se ajusta a la verdad y se respetó la decisión de los informantes de ser mencionadas en el informe final, tanto en el uso de sus nombres como en la exposición de sus fotografías.

Por otro lado, no fue necesario recurrir a ningún tipo de retribución económica por la información proporcionada por los informantes, ya que esta práctica por lo general no forma parte de las vivencias de las familias de estudio, además de no necesitado por tener una economía estable. Por el contrario, son ellas las que me brindaron su hospitalidad.

Un aspecto adicional que merece advertir en el presente trabajo es el hecho de que el investigador forma parte de una de las comunidades de estudio. Ello puede significar dos aspectos quizás problemáticos o tal vez positivos. Por un lado, el ser parte de ellos redundó en que la investigación fuera enriquecida y contrastada con las experiencias, vivencias y apreciaciones propias como el conocimiento de las familias de estudio, sobre todo los de Unicachi, nos da una mayor confiabilidad de los datos recopilados. Por otro lado, nos costó mucho, como señaláramos, despojarnos de nuestras ideas preconcebidas en el recojo y análisis de los datos. Pero, la investigación se manejó dentro de los cánones éticos.

CAPÍTULO III

Fundamentación teórica

La investigación trata de examinar los procesos sociolingüísticos que inciden en la dinámica de la lengua aimara entre las familias migrantes a Lima, por lo que el estudio asume un enfoque sociolingüístico y sociocultural. Es decir, se centra en la idea de la relación dinámica entre lenguaje, sociedad y cultura.

En este sentido, la historia nos muestra que el contacto de culturas y lenguas produce sociedades pluriculturales y bilingües o multilingües. En las sociedades con presencia de más de dos lenguas no existe una distribución similar de las funciones sociales de las lenguas, sino que se genera una situación diglósica, o sea la lengua del sector dominante se convierte en la lengua oficial, en la lengua alta, usada en los dominios de uso formales y la lengua minorizada de los sectores excluidos es para los dominios informales (Albó 1998).

En este tipo de sociedades, por ejemplo la peruana, los hablantes tienen la posibilidad de elegir una lengua para su uso, el mismo que está condicionado tanto por las actitudes lingüísticas como por el dominio de uso en la que se desenvuelven. Dichas actitudes que el hablante adopta hacia una determinada lengua, desde nuestra experiencia, influyen en los procesos de mantenimiento o desplazamiento lingüístico. El grado de vitalidad lingüística tiene que ver también con la política y planificación lingüísticas que emprenden principalmente los Estados. Para nosotros, en la dinámica específica de la lengua aimara en contexto urbano inciden adicionalmente dos fenómenos socioculturales interrelacionados, la identidad étnica y la migración de familias desde las comunidades rurales.

Estas influencias, condiciones, consecuencias, causas y conexiones entre los fenómenos mencionados nos animan a desarrollar algunos conceptos vinculados al tema y al enfoque teórico de la presente inves-

tigación, tales como el bilingüismo, la diglosia, dominios de uso, desplazamiento y mantenimiento lingüístico, elección de lengua, las actitudes lingüísticas, política y planificación lingüísticas, y la lengua vinculada a la identidad étnica y ésta asociada a la migración de los aimaras a la ciudad de Lima.

Pensamos que la literatura es abundante sobre las temáticas propuestas, pero casi todas ellas reflexionadas y pensadas desde y para los países de Europa y Estados Unidos principalmente. Entonces, intentamos adecuarla y adaptarla dichas ideas al contexto urbano de las familias aimaras de Lima.

1. Bilingüismo y diglosia

Bilingüismo

Existe una abundante literatura sobre el tema del bilingüismo. En este trabajo asumiremos una definición muy difundida del bilingüismo: El bilingüismo como fenómeno individual (psicológico) y como fenómeno colectivo (sociológica) (Baker 1997) y (Etxebarria 1995); aunque sin duda se dan relaciones interdependientes entre ambos. No sería posible estudiar el bilingüismo individual sin tomar en cuenta el bilingüismo social o a la inversa (Siguán y Mackey 1989).

Resulta difícil definir al individuo bilingüe concreto. En todo caso habría grados o variedades de bilingüismo. En primer lugar, está el bilingüismo incipiente referido a una competencia mínima en una segunda lengua. Por ejemplo, para Baker (1997: 34) “los turistas o los hombres de negocios que conocen unas cuantas frases o algunas formulas de saludo en una segunda lengua serían bilingües incipientes”. En segundo lugar, con mayor frecuencia los estudiosos denominan individuo bilingüe a la persona que tiene competencias iguales en ambas lenguas. Al respecto el autor (*op. cit.*: 35) sostiene que “Alguien que tiene casi igual fluidez en dos lenguas en varios contextos puede ser denominado equilingüe o ambilingüe, o más corrientemente, un bilingüe equilibrado”. Esta posición es cuestionada en el sentido que es difícil ser competente en dos lenguas en todas las situaciones comunicativas (Fishman 1971).⁶ En tercer lugar, para algunos estudiosos, los bilingües tienden a ser más competentes en una de las lenguas, lo que puede variar en el transcurso de los años. A este grupo de bilingües se les ha denominado como semilingües. Esto

6 Fishman, Joshua. “The sociology of language” citado en Baker 1997, p. 35.

es, la deficiencia de competencias y capacidades lingüísticas en alguna de las lenguas que sabe. Empero, la noción del semilingüismo presenta críticas porque tiene connotaciones negativas para Baker (1997), efecto estigmatizante para Gleich (1989) y toma como referencia el concepto idealizado de competencia plena de una lengua para Romaine (1996).

Una definición del bilingüismo individual que se usa más es la que propone Etxebarria (1995: 16) “llamaremos bilingüe al individuo que, además de su propia lengua, posee una competencia semejante en otra lengua y es capaz de usar una u otra en cualquier situación comunicativa y con una eficacia comunicativa idéntica”. Aunque la definición es algo idealizada y es motivo de reparo porque los hablantes concretos difícilmente llegan a utilizar las lenguas que poseen en los mismos dominios (Baker 1997). Las lenguas tienen su dominio, su estatus social y función, y su contexto de uso.

La distinción de tipos y grados de bilingüismo individual nos permiten advertir la flexibilidad de la definición. Para nosotros, el bilingüismo es el uso alternado que hacen los hablantes del aimara y del castellano en función del contexto urbano, los dominios, el tiempo, los interlocutores y factores sociales que intervienen en una situación comunicativa específica. Es más significativo adoptar este criterio funcional porque enfatiza su uso concreto y no la competencia similar en las dos lenguas. Como señala Baker (1997: 41) “al discutir la competencia lingüística individual, se ha hecho evidente que el lenguaje no puede separarse del contexto... la comunicación incluye no sólo la estructura del lenguaje sino también quién dice que, a quién, en qué circunstancias”. Entonces, la situación comunicativa es determinante para entender el bilingüismo individual.

Por otro lado, Etxebarria (1995: 100) llama bilingüismo colectivo “al hecho de que en una sociedad o, en un grupo, o, institución social determinada, se utilicen dos lenguas como medio de comunicación”. Esto quiere decir que una sociedad es bilingüe cuando una gran parte de la población usa en la misma área geográfica dos lenguas en la comunicación. El bilingüismo social es muy extendido y variado en todas las partes del mundo; es decir, no toda situación bilingüe es igual.

Otra forma de concebir el bilingüismo social es la comunidad lingüística. Como sostiene Baker (1997: 67), “los individuos bilingües no existen como islas separadas. Más bien, la gente que habla dos o más lenguas existe normalmente en grupos, en comunidades y en regiones. La gente que habla una lengua minoritaria dentro de un contexto de lengua mayoritaria puede decirse que forma una comunidad de habla o comunidad de lengua”. El bilingüismo social nos ayuda a explicar el

contacto y conflicto entre dos comunidades lingüísticas, en nuestro caso, el castellano y el aimara en Lima.

Para Siguán y Mackey (1989: 38) “el análisis de una sociedad bilingüe puede hacerse desde dos puntos de vista: uno es el de las personas que hablan en primer lugar cada una de las lenguas en presencia y otro es el de las funciones que cumplen cada una de las lenguas en la vida social”. El lugar que ocupa una comunidad lingüística en la estructura socioeconómica determina la función en la sociedad. El segundo aspecto nos permite hablar de la diglosia.

Diglosia

Fue Charles Ferguson (1959) quien introdujo el concepto de diglosia con el fin de aludir al diferente uso social de dos variedades de una misma lengua dentro de una misma comunidad. Una de las variedades es de mayor estatus social que la otra. Ferguson califica a la variedad de mayor prestigio de formal o alta (A) y la de menor estatus, informal o baja (B). Ferguson explica el concepto de diglosia a partir de nueve características en las que se destaca la superioridad de la variedad A, veamos: la función, cuando dos dialectos de la misma lengua cumplen funciones formales (A) e informales (B); el prestigio, cuando la variedad A es de mayor prestigio social; la tradición literaria, cuando la literatura en la variedad A es imitada y admirada; la adquisición, cuando la variedad ‘B’ se aprende en la infancia de manera normal e informal, mientras la variedad ‘A’ se aprende en la escuela a través de una enseñanza sistemática; la normalización, cuando la variedad ‘A’ es la normalizada y estandarizada por las instituciones especializadas; la estabilidad, donde la diglosia es un fenómeno estable en el tiempo; la gramática, de la variedad ‘B’ es más simple que la de ‘A’; el léxico, la variedad ‘A’ contiene palabras técnicas; y la fonología, en la que puede darse desde una similitud como una gran diferencia.

Más adelante, Joshua Fishman (1967) amplió la idea de diglosia al diferente uso social y complementario de dos lenguas diferentes en una comunidad bilingüe determinada. Pero, como señala Etxebarria (*op. cit.*: 150), “debemos insistir en el hecho de que, para que haya diglosia, en sentido estricto, es necesario que el reparto de usos de A y B sea complementario e institucionalizado”.

Siguiendo la idea de Fishman, la distinción entre las lenguas en contacto puede ser entre la lengua mayoritaria (A) y la lengua minoritaria (A). Como expresa Baker (1997: 68) “En ambas situaciones, pueden usarse lenguas o variedades diferentes para diferentes propósitos como ilustra la tabla”.

Se puede observar en el cuadro 3 que la lengua mayoritaria se usa en contextos o situaciones oficiales y de mayor prestigio, lo cual no ocurre con la lengua minorizada.⁷ Cabe señalar que estos usos son tendencias pero que muchas veces los usos en la comunicación cotidiana se cruzan o se alternan. Como lo sostiene Etxebarria (1995: 150) “en efecto, la situación es mucho más compleja que una simple dicotomía... Por una parte A y B pueden alternar en un mismo enunciado... por otra parte, puede haber varias lenguas, o variedades, con función de A”. Por ejemplo, las familias de Unicachi hacen negocios en el mercado tanto en la lengua aimara, cuando se trata con algunos interlocutores coterráneos, como en castellano.

Cuadro 3
Distribución de usos sociales de las lenguas

Contexto	Lengua mayoritaria (A)	Lengua minoritaria (B)
1. Casa y familia		•
2. Escuela	•	
3. Medios de comunicación	•	
4. Negocios y comercio	•	
5. Actividad social y cultural de la comunidad		•
6. Correspondencia con amigos y parientes		•
7. Correspondencia con oficinas de gobierno	•	

Fuente: Baker (1997: 69)

A las ideas expuestas, otros han complementado algunas precisiones. Fishman (1995) manifiesta que a Gumperz (1961)⁸ “le debemos sobre todo nuestra conciencia de que la diglosia no sólo existe en variedades multilingües que oficialmente reconocen varias ‘lenguas’ y no sólo en las sociedades que utilizan niveles clásicos y vernaculares, sino también en las que emplean dialectos, registros diferenciados o *niveles lingüísticos funcionalmente diferenciados de la clase que sean*”.

Para Romaine (1996: 64), la diglosia significa que: “cada lengua o variedad de las presentes en una comunidad multilingüe se especializa en una determinada función y sirve para propósitos específicos”. De ahí se distinguen dos situaciones de uso, una lengua o variedad se utiliza en

7 Tal como lo han acuñado catalanes y vascos (cf. Etxebarria 1995)

8 Gumperz, John. “Speech variation and the study of Indian civilization” citado en Fishman 1995, p. 120.

casa, mientras que la otra variedad o lengua tiene reconocimiento público. La lengua estándar se usa para funciones “altas”, como en medios de comunicación, mientras la otra variedad se reserva para funciones “bajas”, como las conversaciones en casa. La lengua o variedad baja (B) se adquiere en casa como primera lengua y la lengua o variedad alta (A) se aprende más tarde en la escuela. Es el caso del Paraguay donde el castellano es la lengua (A) oficial usada para las funciones y situaciones de mayor prestigio y el guaraní es la lengua (B) indígena hablada por casi todo el país y transmitida en la escuela; pero restringida a funciones informales.

La diglosia caracteriza, también, el caso peruano, dado que el castellano va desplazando a las lenguas indígenas en los mismos territorios ancestrales. Como lo plantea López:

En el caso peruano es indudable que esta suerte de distribución funcional y de superposición de lenguas que caracteriza a toda situación diglósica rige también para el caso de las vernáculos y el castellano. Y, al igual que en otros contextos en los cuales confluyen dos o más lenguas, en la situación diglósica peruana la distribución anotada no es estable sino conflictiva y apunta hacia un avance funcional cada vez mayor de la lengua de prestigio. Vale decir, que, incluso en los ámbitos informales, el castellano desplaza gradualmente a la vernáculo y son cada vez más numerosas las familias indígenas que socializan a sus niños a través de una lengua que incluso no manejan lo suficientemente bien. (López, 1990: 102)

Hay que destacar en la afirmación anterior el carácter conflictivo de la diglosia, porque la sociedad peruana es asimétrica. Por tanto, la diglosia es el reflejo de la subordinación social, económica y política de los pueblos indígenas al grupo dominante criolla-mestiza.

En las comunidades bilingües suele haber, como hemos indicado, una desigual distribución de los usos y funciones sociales de las lenguas. Al respecto Lomas (1999: 209) afirma que “la diglosia alude habitualmente a la desigualdad funcional entre las variedades sociales de una lengua o entre diferentes lenguas en una comunidad bilingüe”. No obstante, la diglosia no sólo es un hecho puramente lingüístico, sino refleja las relaciones sociales asimétricas que existen entre los grupos de una sociedad. Las relaciones de dominación de un grupo sobre otros se reproduce en el nivel de uso de la lengua.

Diglosia territorial y personal

Nos interesa destacar la distinción entre diglosia territorial y personal. Baker (1997: 71) define la diglosia territorial como “una lengua con estatus

oficial en un área geográfica, la otra lengua con un estatus dentro de un área geográfica separada". En nuestras palabras, la diglosia territorial se refiere al uso oficial de una lengua (dominante) en un determinado espacio geográfico y la lengua (minorizada) usada en los ámbitos públicos en otro territorio, pero dentro del mismo Estado. Como lo clarifica el autor, "donde existe diglosia territorial (por ejemplo, en Gales, Suiza) la geografía se usa para definir límites lingüísticos, con los habitantes de una región clasificados como un grupo de lengua distinta" (*Ibid.*). Lo anterior significaría mantener las lenguas minorizadas dentro de sus fronteras físicas establecidas históricamente. En el caso del Perú, el aimara según la ley tendría el derecho de usarse en las instancias públicas del Altiplano sureño (donde predomina), pero perdería ese derecho cuando sus hablantes migran a otras partes del país donde el aimara no es la lengua predominante. Este principio territorial tiene muchas virtudes, como el mantenimiento de la lengua, pero también tiene sus peligros como en el caso de los migrantes, quienes no tendrían derechos lingüísticos en su primera lengua.

La diglosia personal (*Ibid.*) es la situación de los grupos de migrantes de lengua minoritaria que pueden demandar el derecho de usar su lengua en el nuevo contexto. El criterio de personalidad no implica la existencia de un solo individuo sino hace referencia a un grupo étnico unido por lazos culturales, sociales y cosmovisión propia. De acuerdo con Baker (*op. cit.*: 72), "la diglosia de personalidad puede ser un atributo de los grupos que reivindican la diglosia territorial, pero constituye un concepto especialmente útil para los grupos inmigrantes (...)". La diglosia personal plantea el derecho a usar la lengua de los grupos étnicos minorizados en cualquier lugar de residencia, ajeno o no a su territorio.

Sin duda, este principio choca con el principio territorial. Los masivos fenómenos demográficos nos empujan a combinar ambos principios cuando se establecen políticas y planificaciones lingüísticas. Con éstas, los hablantes pueden ejercer sus derechos en el lugar donde residen. Es decir, que sus lenguas puedan tener un espacio también fuera del territorio de origen. La idea final es que los hablantes puedan conservar sus lenguas.

Relación entre bilingüismo y diglosia

Para Fishman, la diglosia puede estudiarse con mayor utilidad junto con el bilingüismo. Por esto combina ambos conceptos para describir cuatro situaciones lingüísticas que se representan en el cuadro que sigue:

Cuadro 4
Situaciones lingüísticas

BILINGÜISMO +	DIGLOSIAS –
1. Diglosia y bilingüismo	2. Bilingüismo sin diglosia
3. Diglosia sin bilingüismo	4. Ni diglosia ni bilingüismo

Fuente: Fishman (1995: 121)

La primera situación del cuadro refiere a las sociedades en las que coexisten la diglosia y bilingüismo. Esta situación implica una sociedad con un bilingüismo extendido en todo el país, que los hay pero, pocos países son bilingües y diglósicos a la vez. Suele ponerse como ejemplo a Paraguay, donde el castellano y el guaraní son hablados por una gran mayoría de la población. Además, el país es diglósico porque el castellano cumple funciones formales y el guaraní principalmente las informales. Un ejemplo cercano podría ser el caso peruano. En éste, el castellano es la lengua alta y las lenguas indígenas, entre las que se encuentra el aimara, son la lengua baja. Sin embargo, el bilingüismo no está generalizado en gran parte de la población como en el caso de Paraguay, salvo en las zonas rurales del sur del país, donde se observa una disminución del monolingüismo en lenguas indígenas y una tendencia al incremento del bilingüismo lengua indígena-castellano (Chirinos 2001 y Pozzi-Escot 1988).

La siguiente situación es diglosia sin bilingüismo, en una área geográfica de dos lenguas, donde un grupo habla una lengua y otro grupo otra lengua distinta. Es decir, son comunidades monolingües. Estas si bien son diglósicas, carecen de un bilingüismo generalizado en todo el país como en la primera situación descrita. La bibliografía suele citar como ejemplos a muchos países de Europa occidental, como España.

La otra situación es el bilingüismo sin diglosia en la cual la mayoría de la gente es bilingüe y no hay diglosia. Esta situación es ideal y a la vez inestable. Como dice Fishman (1995: 132) “el bilingüismo sin diglosia tiende a ser transitorio... aquella lengua o variedad que tiene la fortuna de ser asociada con la corriente predominante de las fuerzas sociales tiende a desplazar a las otras”.

La cuarta situación es donde no hay ninguno de los dos fenómenos: ni diglosia, ni bilingüismo. Para Fishman sólo las comunidades pequeñas, aisladas y monolingües pueden presentar esta cuarta situación lingüística. En otros contextos de un intenso contacto de lenguas tiende a desaparecer esta situación de unilingüismo. Por su parte, Baker (1997) pone como ejemplo a Cuba y República Dominicana, países monolingües, donde las lenguas originarias fueron exterminadas por los invasores europeos.

El cuadro de Fishman no explica, para nosotros, todas las situaciones lingüísticas existentes en el mundo. Sobre todo en lo que refiere a los países latinoamericanos donde hay una gran diversidad de lenguas indígenas minorizadas. Entre las cuatro situaciones habría otras situaciones lingüísticas intermedias que no ingresan en ninguna de las cuatro. Concordamos plenamente con Rotaetxe (1990: 69) cuando advierte que “esto indica que el cuadro de Fishman hay que interpretarlo como un esquema para la reflexión”.

2. Dominios de uso

Los dominios constituyen los espacios y situaciones de uso de una determinada lengua u otra. Por ejemplo, un equipo de sociolingüistas en un estudio sobre los portorriqueños de New York estableció cinco dominios de uso del español o el inglés, los que aparecen más adelante. Según Romaine (1996: 62), “el ‘dominio’ es una abstracción referida a toda una esfera de actividades en que se combinan tiempos, lugares y papeles sociales específicos”. Por su parte, Spolsky (1992:134) enfatiza que, “la noción de “dominio” fue propuesta inicialmente por Fishman en 1964 y refinada posteriormente en 1972 en un intento de explicar las concepciones normativistas sobre el lenguaje que subyacen al cambio de lengua”. Los dominios que Fishman estableció para los chicanos son: la familia, amigos, religión, trabajo y educación. Nos dice que en cada dominio pueden haber presiones económicas, administrativas, culturales, políticas y otras que llevan a la persona bilingüe a usar una u otra lengua.

De acuerdo a lo anterior, en los dominios una variedad lingüística o una lengua es más usada que otra. En un contexto con diglosia la lengua B es la elegida en el dominio de la familia. Como lo ejemplifica Spolsky (*op. cit.*:135) para el caso de los portorriqueños, “utilizando la información suministrada por los propios hablantes en situaciones total y parcialmente congruentes, muestra Fishman que donde más se usa el español es en el ámbito de la familia, en menor grado en los de la

amistad y la religión y en proporción aún menor, en los de la educación y el empleo". Podemos aplicar el mismo razonamiento para los casos de mantenimiento y desplazamientos lingüísticos. Algunos de los dominios mencionados por Fishman pueden estar más asociados al desplazamiento que otras. Por ejemplo, en el caso del aimara de Lima, el dominio laboral se inclina hacia el desplazamiento, en contraste con el familiar.

Una idea que explica esto mejor aún es la que presentamos a continuación:

La noción de dominio permite, en efecto, agrupar bajo un común denominador prácticas verbales similares, y diferenciarlas de otras. De esta forma, nos es posible aunar prácticas semejantes a la de la actividad escolar porque las remitimos, todas ellas, al dominio ESCUELA, como remitimos todas las prácticas verbales de la actividad compra-venta al dominio COMERCIO, como las que ocurren entre miembros de una familia al dominio FAMILIA. (Rotaetxe 1990: 50)

Por eso, en una sociedad multilingüe, el uso y la dinámica de las lenguas se relacionan con los dominios correspondientes socialmente. Siguiendo nuestro caso, el aimara al ser lengua minorizada de bajo estatus, estará ligado o aparecerá con mayor frecuencia en los dominios de la familia, interacción entre paisanos, entre otros. Sin embargo, la relación entre dominio y uso de lenguas no es monolítica, por eso una misma lengua puede aparecer a veces en múltiples dominios (en dominios de otra lengua) como ya indicáramos cuando nos hemos referido a la diglosia.

En el siguiente cuadro se muestra los pasos sucesivos del desplazamiento de la lengua materna en los diferentes dominios de uso. El nivel del bilingüismo se va acercando al tipo coordinado y entre los extremos hay dos puntos de solapamiento de dominios (los usos de la lengua materna y la segunda lengua se entrecruzan y/o se ocultan en los dominios). El cuadro es representativo de la mayoría de los inmigrantes del occidente europeo a Estados Unidos que entre fines del siglo XIX e inicios del XX sustituyeron su primera lengua.

Nuestra investigación considerará algunos de los cinco dominios de Fishman. Además intentaremos incorporar el ámbito de los espacios de recreación. Dentro de cada dominio se especificarán situaciones o micro-dominios, propios de la urbe, donde se dan concretamente el uso de la lengua aimara. Como lo señala Carbajal (2004: 91), en su estudio en una comunidad rural, " el macro-dominio de la no-comunidad [tomado de Hornberger 1989] incluye a micro-dominios como: viajes (incluye actividades laborales y educativas en las ciudades) y encuentros oca-

Cuadro 5
Desplazamiento de la lengua materna en los dominios de uso

Tipo de funcionamiento lingüístico	Tipo de ocultamiento de dominios	
	Dominios ocultados	Dominios no ocultados
Subordinado (‘Interdependiente o fusionado’)	2. Segunda etapa: más emigrantes saben más inglés y por tanto pueden hablarse en su lengua materna o en inglés (aún mediado por su lengua materna) en varios dominios de comportamiento. Interferencia incrementada.	1. Etapa inicial: los emigrantes aprenden inglés a través de su lengua materna. Se usa el inglés en aquellos pocos dominios (trabajo, gobierno) en que no se puede utilizar la lengua materna. Interferencia mínima. Sólo unos pocos emigrantes saben algo de inglés.
Coordinado (‘Independiente’)	3. Tercera etapa: las lenguas funcionan una independientemente de la otra. El número de bilingües llega al máximo. La segunda generación durante la niñez aprende el inglés como lengua materna. Interferencia estabilizada.	4. Cuarta etapa: el inglés ha desplazado a la lengua nativa en todos los dominios menos en el privado y en otros de carácter restrictivo. Declina la interferencia. En la mayoría de los casos ambas lenguas se usan independientemente; en otras, la lengua materna es mediada por la inglesa (caso contrario de la primera etapa pero el mismo tipo).

Fuente: Fishman (1995:143)

sionales (comunero-extraño); además de actividades deportivas”. En el macro-dominio de la comunidad incluye los micro-dominios: hogar, tejido, chacra, fiestas, ritos, asamblea comunal, entre otros. Esta referencia ilustra que en cada dominio se presentan micro ámbitos de uso, ya sea en el medio rural como en el urbano, pero cada contexto con sus propias peculiaridades.

3. Elección de lengua

El hablante en una sociedad con varias lenguas tiene la posibilidad de elegir una lengua en lugar de la otra para el uso en una situación comunicativa. Incluso en sociedades monolingües los usuarios pueden elegir

también entre distintas variedades lingüísticas. Detrás de estas elecciones están los aspectos sociales.

Dentro de la elección de lenguas se habla de varios fenómenos, tales como la alternancia de códigos, mezcla de lenguas, préstamo léxico e interferencias. Para Fasold (1996) existen tres tipos de elección: la alternancia de códigos, mezcla de códigos y la variación dentro de la misma lengua. En cambio, Spolsky (1992) identifica otros fenómenos lingüísticos aparte de la alternancia de lenguas, como la variación estilística, el perfil de la audiencia y la sustitución y la difusión de las lenguas. Para el caso de nuestro estudio nos centraremos sólo en la alternancia de códigos, la mezcla de lenguas, el préstamo léxico y la variación de la misma lengua.

Alternancia de códigos

La alternancia o cambio de códigos significa que el hablante tiene la opción de elegir entre las lenguas que habla durante una situación comunicativa y en un dominio específico. Es decir, es el paso rápido de un código a otro. Este se produce en función de los cambios en la situación comunicativa y/o el interlocutor, manteniendo la autonomía gramatical de los dos códigos utilizados. Como lo sostiene Rotaetxe (1990:105), “el hablante recurre a todos los elementos que posee, organizándolos conforme a las reglas del código al que pertenece cada uno de ellos para elaborar un enunciado global; por ello, este resultado muestra un cambio súbito (no gradual) en el paso de un código a otro”. La alternancia ocurre en situaciones de lenguas en contacto, la misma que se ha dado a lo largo de la historia, pero también puede darse en situaciones de no contacto lingüístico siempre y cuando los individuos sean bilingües.

Appel y Muysken (1996:176) distinguen tres tipos de alternancias: “a) la alternancia de coletillas incluye exclamaciones, coletillas o paréntesis en una lengua distinta de la del resto de la oración... b) la alternancia intraoracional se produce en el medio de una oración...c) la alternancia interoracional se produce entre oraciones”. Según los autores para el primer tipo tenemos como ejemplo la expresión “OYE, when I was a freshman I had a term paper to do...”⁹ y para la segunda, “I started acting real CURIOSA, you know”.¹⁰

9 Oye, cuando yo era estudiante del primer año tenía que hacer un examen cada trimestre... (traducción transcrita)

10 Comencé a actuar curiosa, ya sabes. (traducción transcrita)

Por su parte, Poplack (1983)¹¹ en base a su investigación con los puertorriqueños en Nueva York propone otra clasificación de la alternancia de códigos basada en el nivel de competencia lingüística bilingüe, “1. cambio de etiqueta, para el que es preciso un mínimo de conocimiento de la segunda lengua... 2. cambio oracional, que presupone un dominio intermedio de la segunda lengua... 3. cambio intra-oracional, exponente máximo de competencia en las dos lenguas”. Un ejemplo de este último tipo es: “si tú eres puertorriqueño, your father’s a Puerto Rican, you should at least, de vez en cuando, you know, hablar español”.¹² Los ejemplos de alternancia que presentamos a continuación fueron recogidos por Poplack (1980)¹³ en su estudio sobre los puertorriqueños: Leo un MAGAZINE,¹⁴ Me iban a LAY OFF.¹⁵

Un ejemplo del aimara hablado en Lima sería: “en cualquier sitio, hasta en los carros ah, yo me río digo: mamá aka jaqinakaxa kamschixaya, aka jaqixa ukhamarakiwa, akhamarakiwa.”¹⁶ (Entrevista, Yola Ticona. 14-11-04) Extraído del informe de trabajo de campo del 2do semestre 2004.

Hay una interrogante que resolver ¿Por qué se produce la alternancia de lenguas? Podemos imaginar una serie de razones de orden cultural, social, lingüístico. Appel y Muysken (1996) explican dichas causas apelando a las seis funciones del lenguaje propuesta por Jakobson (1960).¹⁷ Para los autores la alternancia tiene también seis funciones. En la función referencial, la elección de la lengua es más apropiada para hablar sobre ciertos temas; la función directiva, por un lado, sirve para excluir de la conversación e incluir a otro interlocutor, por otro lado; la función expresiva, cuando los hablantes enfatizan una identidad mixta por el uso bilingüe; la función fática marca un cambio en el tono del diálogo; la función metalingüística, para comentar sobre las mismas lenguas involucradas; y la función poética que se refiere a los juegos de palabras, chistes y formas literarias.

11 Poplack, Shana. “Lenguas en contacto” citado en García 1999, p. 266.

12 Si tú eres puertorriqueño, tu padre es puertorriqueño, deberías, al menos de vez en cuando, tú sabes, hablar español.

13 Poplack, Shana. “Sometimes I’ll start a sentence in spanish y termino en español: toward a typology of code-switching” citado en Rotaetxe 1990, p. 107.

14 Leo una revista.

15 Me iban a echar.

16 Mamá esta gente que dirá, esta gente es así o asá.

17 Jakobson, R. “Linguistics and poetics” citado en Appel y Muysken 1996, p. 177.

Otra forma de comprender la alternancia de códigos es la que propone Sichra (2003), basada en Gumperz y Blom (1972).¹⁸ A partir de los datos recogidos en una investigación sobre el quechua realizada en las comunidades de Pojo y Cocapata del departamento de Cochabamba, Sichra (2003: 295) afirma que la alternancia es “como una estrategia de la comunicación utilizada por los hablantes en determinadas situaciones sociales como parte de la acción verbal”. Pero entre bilingües. La autora clasifica la alternancia en tres tipos. La alternancia metafórica referida al contenido de la comunicación; la alternancia conversacional asociada a la relación en la comunicación y la alternancia correctiva se da cuando el hablante introduce cambios en los patrones de uso de las lenguas.

Mezcla de códigos

Los estudiosos señalan que la mezcla de códigos describe los cambios en el nivel de la palabra dentro de las oraciones. La noción es el hecho de utilizar elementos léxicos, sintácticos o semánticos de la lengua B en un enunciado de la lengua A, o de alternar entre A y B en el mismo enunciado. La alternancia y mezcla de códigos pueden estar presentes juntas en la misma conversación, pero son fenómenos lingüísticos distintos.

Por su parte, Fasold (1996: 276) afirma que “más sutil es la mezcla de códigos, en la que un hablante utiliza ‘elementos’ de una lengua cuando está empleando básicamente otra lengua. Esos ‘elementos’ tomados de otra lengua son a menudo palabras, pero también pueden ser sintagmas o unidades mayores”. Aquí, la distinción es que en la mezcla de códigos se da el uso de una palabra o sintagma de otra lengua, o sea que se acercan los dos códigos, mientras, que la alternancia mantiene las lenguas separadas con su gramática respectiva.

La mezcla de códigos es considerada como una señal de desplazamiento lingüístico, aunque otros como Appel y Muysken (1996) dicen que esta idea proviene de personas inexpertas en el tema lingüístico. Según ellos, por el contrario, contribuiría a la conservación de la lengua minorizada, sobre todo en contextos donde ésta es lengua de bajo estatus social. Para nosotros, la mezcla de códigos es un elemento que incide en el desplazamiento, dado que la lengua dominante produce impactos sobre la estructura de la lengua minorizada, como también sostiene Gleich (2004) para el caso del quechua de los migrantes a Lima en contacto con el castellano.

18 Blom, J. y Gumperz, J. “Social meaning in linguistic structure: code-switching in Norway” citado en Sichra 2003, p. 294.

Préstamo léxico

El préstamo léxico se refiere a los elementos tomados de otra lengua que pueden ser palabras, frases o sintagmas. Por un lado, puede haber préstamos de una palabra en su integridad (significante y significado), por otro lado, se observa también otras posibilidades. Haugen (1950)¹⁹ realiza una distinción entre importación y sustitución antes de hablar de los préstamos.

La importación implica incorporar un modelo a la lengua y la sustitución implica reemplazar algo de otra lengua por un modelo nativo (...) *Dame un wheesky* ha importado el morfema inglés *whisky* al español, pero dentro de ese morfema sustituyó el sonido español *-ee* por el inglés *-i'*. Ejemplo tomado de los autores mencionados (Appel y Muysken.1996: 246)

Los tipos de préstamos léxicos según Haugen son tres: importación morfémica sin sustitución (préstamos comunes), sustitución morfémica además de importación (incluye los híbridos) y sustitución morfémica sin importación (calcos).

Los préstamos no son producto de la coyuntura comunicativa, sino obedecen a factores sociales y culturales. Algunas de las razones de los préstamos pueden ser producto, según Weinreich (1953),²⁰ de la influencia cultural, porque hay palabras nativas raras que se pierden y se sustituyen por palabras extranjeras, porque hay necesidad constante de sinónimos de palabras afectivas que ya han perdido su fuerza expresiva, porque una palabra puede introducirse de forma casi inconsciente a causa de un bilingüismo intenso, entre otras. Otras razones del préstamo, para el caso de los aimaras de Lima, pueden ser: el uso de las palabras castellanas cuando en aimara no hay su equivalencia, la terminología científica, tecnológica y de los medios de comunicación, falta de hábito en el uso cotidiano del aimara y la situación diglósica del aimara respecto al castellano.

Variación de la misma lengua

La variación dentro de la misma lengua se refiere a los cambios que se producen en la lengua misma. Esto quiere decir que las lenguas presentan

19 Haugen, Einar. Problems of bilingualism, citado en Appel y Muysken 1996, p. 246.

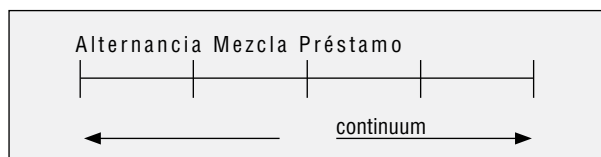
20 Weinreich, Uriel. Languages in contac: findings and problems, citado en Appel y Muysken 1996, p. 247.

variaciones internas en lo fonológico, sintáctico, morfológico y semántico en función a la clase social, a la geografía y división generacional de los hablantes. En el caso de la lengua aimara, la variación dialectal entre el aimara de las comunidades de Puno y el de Lima es significativa.

La variedad de la comunidad de origen se puede distinguir en su adhesión a las estructuras canónicas del aimara. Esto se aprecia en el habla de los paisanos cuando llegan a Lima desde las comunidades originarias. Por el contrario, el aimara de Lima presenta muchas alternancias, mezclas y préstamos por el contacto diario con el castellano, por ejemplo en el siguiente texto: “siempre aymaraxa parlasiñakipinispawa, porque akhama mä negociokitakisa uka khusawa may awisa jutixa manana naruxa sunataxa purinixa parararuxa wawanakaruxa sistwa aka papela uka papelaxa ukahnkiwa, jani nakti sañaniwa, yasta jani uñ’ti sañaniwa”²¹ (Entrevista, Flora Coarita.14-11-04).

Como dicen los autores, no se pueden separar con nitidez estos tipos de elección de lenguas que presentamos. Por eso, para Fasold (1996: 277) “es más práctico ver los tres tipos de elección como puntos en una línea continua que va de las elecciones de gran escala, hablando en términos relativos, a las de menor escala”. La línea continua se podría representar así:

Esquema 1
Elección de lengua



Fuente: elaboración propia

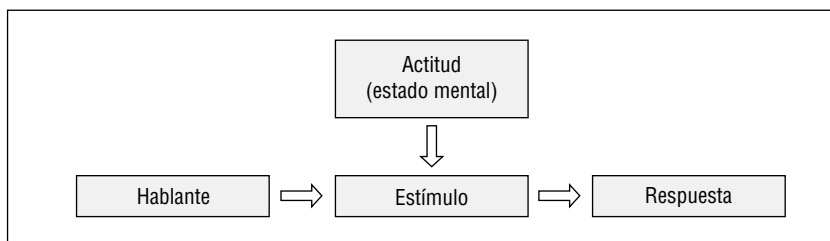
4. Actitudes lingüísticas

Al nivel teórico se conocen dos perspectivas sobre el estudio de las actitudes lingüísticas. Como lo señalan Appel y Muysken (1996: 30), “la primera es la perspectiva conductista, según la cual las actitudes se

21 Hay que hablar siempre el aimara porque en el negocio es bueno, por ejemplo una vez llegó a mi puesto la Superintendencia Nacional de Administración Tributaria y a mis hijas les dije ese papel está ahí, vamos a decir que no sabemos. (traducción del autor)

deben estudiar mediante la observación de las respuestas a determinadas lenguas, es decir su uso en interacciones reales. La perspectiva mentalista considera que las actitudes son un estado interno y mental que puede dar lugar a ciertas formas de comportamiento". La actitud según la última aproximación sería como una variable que predispone al hablante a actuar de una determinada manera ante un estímulo del contexto. La actitud lingüística según la concepción mentalista se puede representar de la siguiente forma:

Esquema 2
Concepto de actitud lingüística



Fuente: elaboración propia

La concepción mentalista tiene una gran aceptación entre los estudiosos de las actitudes lingüísticas, pero plantea grandes dificultades a la investigación, ya que lo que sucede en la mente son procesos no observables y no se puede utilizar el método experimental.

Otro concepto que nos permite entender mejor el tema son los subcomponentes de las actitudes. Hay coincidencias evidentes entre varios autores. Según Fasold (1996: 230), "en general, los psicólogos que siguen la definición conductista ven las actitudes como unidades simples. En cambio, los mentalistas piensan normalmente que las actitudes tienen subpartes tales como la cognitiva (conocimiento), la afectiva (sentimiento) y la conativa (acción)".

Una actitud lingüística es una evaluación sobre ideas, personas y hechos y consta al menos de tres componentes según Baker (1992).²² Dichos componentes son los que ya hemos indicado: lo cognitivo relacionado con el pensamiento y creencias, lo afectivo ligado a los sentimientos hacia una persona u objeto y lo conativo como regulador de las conductas que emanan de las actitudes. Para Baker (1992), una

22 Baker, C. Attitudes and language, citado en Lomas 1999, p. 228.

actitud lingüística, en concreto, es un concepto general que abarca una serie de actitudes específicas como, por ejemplo, actitudes respecto a la variación lingüística, a una lengua minoritaria, a un grupo lingüístico, a los usos de una lengua, a las elecciones lingüísticas, entre otras. Por su parte, Lomas (1999: 229) propone una definición más operativa “en el ámbito de la educación lingüística, las actitudes constituyen uno de los factores esenciales tanto en el uso de la lengua como en el aprendizaje de una segunda lengua o en las creencias que sobre las lenguas y sus hablantes tienen las personas”.

Por su lado, Gardner (1985)²³ demarca tres tipos de actitudes “a) generales (actitud de interés por el aprendizaje de las lenguas extranjeras) y específicas (actitudes acerca de los hablantes de una lengua concreta); b) actitudes relevantes y no relevantes, y; c) actitudes educativas (actitudes en el contexto del aprendizaje escolar de una lengua...) y sociales (actitudes sobre las lenguas y sus hablantes”. El aprendizaje de lenguas, en especial de la minorizada, puede contribuir a la construcción de actitudes positivas hacia dichas lenguas y a la crítica a los prejuicios y estereotipos que afectan la coexistencia entre las comunidades lingüísticas.

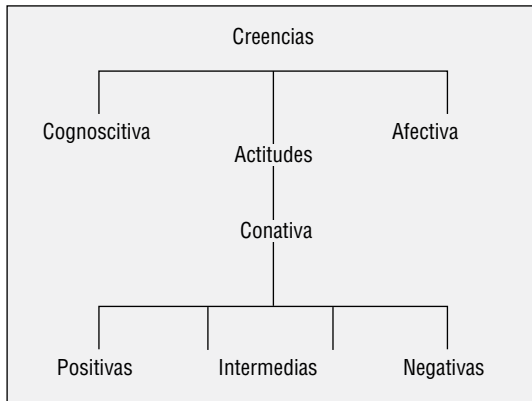
Con relación a las actitudes propiamente dichas, Fasold (1996: 230-231) señala que “las actitudes lingüísticas se distinguen del resto porque tratan precisamente de las actitudes hacia la lengua. (...) a menudo, sin embargo, la definición de actitud lingüística se amplía para abarcar las actitudes hacia los hablantes de una lengua o dialecto particular”. Nosotros podemos distinguir tres tipos de actitudes desde la posición de los hablantes. Primero, los hablantes pueden asumir actitudes negativas como el estar avergonzados, sentir molestia o ver a la lengua materna minoritaria como un estorbo al ascenso socioeconómico. Segundo, cuando las actitudes son positivas, el idioma es usado en las actividades cotidianas y puede tornarse en un símbolo de la identidad colectiva. Tercero, entre ambas actitudes anteriores existen posturas intermedias, que no se ubican en ninguno de los extremos, pero éstas pueden ser variables, a veces pueden girar a un extremo dependiendo del contexto o pueden coexistir tanto la actitud positiva como la negativa. A este tipo Sichra (2003) llama actitudes ambivalentes.

García (1999) realiza una distinción entre actitud lingüística y creencia, que muchas veces se usa invariablemente. Para él (1999: 155) “está claro que en todos los supuestos que manejamos los argumentos empleados para justificar una actitud corresponderían a las creencias

23 Gardner, R. Social psychology and second language learning, citado en Lomas 1999, p. 230.

lingüísticas que, a su vez, tendrían una fundamentación cognoscitiva o afectiva en la mente del hablante". Es decir, las actitudes lingüísticas se sustentan en creencias. Estas formarían los argumentos sobre las primeras. Por eso, ambas están ligadas estrechamente. La noción de las actitudes se puede exponer gráficamente de esta manera:

Esquema 3
Las actitudes lingüísticas con relación a las creencias



Fuente: adaptado de García (1999: 155)

En palabras de Fasold (1996), hay métodos directos e indirectos para el estudio sobre las actitudes lingüísticas; están la técnica de las máscaras (pares ocultos), los cuestionarios de tipo abierto cerrado, las entrevistas y la observación. Al respecto, los sociolingüistas nos dicen que:

En la aproximación mentalista, hay dos métodos que se emplean con mucha frecuencia para investigar actitudes lingüísticas. El primero se denomina *matched-guise* (técnica de pares ocultos)... para preparar un experimento de pares ocultos se realizan grabaciones de varios hablantes perfectamente bilingües... la segunda técnica es la del cuestionario, que contiene varias clases de preguntas sobre la lengua y el uso lingüístico. Las preguntas pueden ser abiertas o cerradas. (Appel y Muysken. 1996: 30-31)

La existencia de los métodos de estudio de las actitudes lingüísticas como los que acabamos de mencionar nos demuestran que podemos aproximarnos al conocimiento de las actitudes en contraposición de aquellos que dicen que no se puede estudiar las actitudes porque no se pueden observar los procesos mentales que atraviesan las actitudes en general.

5. Procesos de mantenimiento y desplazamiento lingüísticos

A los procesos de mantenimiento y desplazamiento de lenguas se denomina también con otros nombres. Al mantenimiento de lenguas se le llama a veces conservación y al desplazamiento, cambio, sustitución, extinción o, metafóricamente, muerte lingüística.

Para algunos estudiosos, los procesos de conservación y cambio lingüístico son dos caras de una misma moneda. Según Fasold (1996: 321) "el cambio de lengua se refiere simplemente a que una comunidad abandona totalmente una lengua en beneficio de otra... Cuando hablamos de conservación de lengua, queremos decir que la comunidad decide colectivamente seguir empleando la lengua o lenguas que ha usado hasta entonces". Entonces, la conservación y cambio son procesos interrelacionados de la dinámica de las lenguas.

Pero, habría que distinguir entre desplazamiento y muerte lingüísticas, porque tienen connotaciones diferentes. La muerte lingüística da lugar al cambio definitivo de una lengua por otra de mayor prestigio social en una determinada comunidad. Pero, para definir la muerte de una lengua hay que tener presente a los hablantes de la lengua minorizada que están en otras partes del mundo, por causas externas. Como lo señalan Appel y Muysken (1996: 51) "cuando una comunidad deja de hablar una lengua minoritaria, la lengua no siempre ha de extinguirse. Por ejemplo, si los hablantes de gujaratí en Inglaterra sustituyesen su lengua completamente por el inglés, el gujaratí no se extinguirá. Hay millones de hablantes de gujaratí en otras partes del mundo, especialmente en la India". Esto no quiere decir que la muerte o extinción implica la desaparición física del último hablante de la lengua minorizada.

Siguiendo el ejemplo anterior, podríamos decir que en el caso de los aimara hablantes que migran a Lima la tendencia hasta ahora es que podrían pasar a hablar solamente el castellano, por lo que el aimara sería desplazado, pero no extinguido porque quedarían muchos hablantes del aimara en la zona del Altiplano, territorio actual de la nación aimara.

Mantenimiento lingüístico

Un caso de conservación más conocido en el mundo es el del francés en la ciudad de Montreal de la provincia de Québec en Canadá. Según los datos, la mayor parte de sus habitantes habla el francés como primera lengua. Pero, el inglés es el idioma más extendido en dicho país, por lo que es hablado por la mayoría de la población. La ciudad de Montreal

es bilingüe (francés-inglés) y se conserva las dos lenguas para diferentes funciones. Existe un fuerte proceso de reafirmación identitaria basado en la lengua francesa. Por ello, se promueve el uso del francés en ámbitos públicos y oficiales de la sociedad quebequense.

Factores que influyen en el mantenimiento

El fenómeno del mantenimiento de lengua es favorecido por un conjunto de factores. Hagège (2002) enumera seis factores de mantenimiento de lenguas: la conciencia de identidad, la vida separada, hábitat particular, aislamiento y comunidades rurales, la cohesión familiar y religiosa, la escritura, el unilingüismo y la mixtura de lenguas o híbridos lingüísticos. Señalamos que los factores descritos por el autor pueden ser aplicables según cada caso de mantenimiento de lengua. Por decir, para algunas lenguas el factor de la cohesión familiar y religiosa serán más importantes que otros. Para las lenguas de los pueblos originarios de los Andes nos interesa destacar el factor de la conciencia étnica. Por ejemplo, la afirmación de la identidad étnica entre los aimaras es cada vez más mayor, desde nuestra experiencia, lo que influye en el uso de la lengua aimara.

Giles, Bourhis y Taylor (1977)²⁴ han construido un modelo teórico para explicar los factores que inciden en el mantenimiento lingüístico o en lo que ellos denominan la ‘vitalidad etnolingüística’. Esta es definida como la combinación de tres grupos de factores socio estructurales: el estatus, la demografía y el apoyo institucional. El cuadro 6 da cuenta de estos factores.

Cuadro 6
Factores de la vitalidad etnolingüística

STATUS		DEMOGRAFIA		SOPORTE/APOYO INSTITUCIONAL	
- Status económico		Fuerza numérica	- Absoluta	Formal	- Medios
- Status social			- Natalidad		- Educación
- Status socio histórico			- Matrimonios mixtos		- Administración
			- Inmigración		
			- Emigración		
- Status de la lengua	- Interno - Externo	Distribución	-Territorio nacional	Informal	- Industria
			-Concentración		- Religión
			-Proporción		- Cultura

Fuente: Giles et al tomado de Etxebarria (1995: 130)

24 Giles, M., Bourhis, R. y Taylor, D. "Toward a theory of language in ethnic group relation" citado en Etxebarria 1995, pp. 130-131.

El modelo sostiene que las minorías etnolingüísticas que tienen una vitalidad baja dejarán de existir como grupos diferenciados y por lo tanto sufrirán la sustitución lingüística. Mientras, cuando un grupo étnico tenga una vitalidad alta sobrevivirá y mantendrá su propia lengua.

El primer grupo de factores que los autores explican es el de estatus. Giles et. al (1977) señalan que en los lugares donde los hablantes de una lengua minoritaria son de bajo estatus económico, existe una tendencia a que su lengua sea sustituida por la lengua dominante. Un ejemplo de esto son los migrantes indígenas, en general, de la ciudad de Lima. Respecto al estatus social que tiene conexiones muy estrechas con el estatus económico, los autores dicen que se refiere a la autoestima del grupo. El estatus socio histórico refiere como su nombre indica a la historia del grupo étnico. Como expresan Appel y Muysken (1996: 54) “muchos grupos pueden remitirse a periodos en los que tuvieron que defender su identidad étnica o su independencia”. Por ejemplo, para los aimaras, la rebelión de Túpac Katari simboliza un hito histórico en la reconstitución de la nación aimara.

El estatus lingüístico hace que algunas lenguas tengan mayor valoración dado su carácter de lenguas internacionales como el inglés, español, francés, entre otros. No obstante, hay que distinguir entre el estatus dentro de la comunidad y el estatus fuera de ella. Por ejemplo el castellano tiene un estatus alto fuera de los Estados Unidos, pero en los Estados Unidos el inglés es de mucho mayor prestigio.

Los factores demográficos forman el segundo grupo de factores que intervienen en el mantenimiento de lenguas. Hacen referencia a la cantidad de hablantes de una comunidad lingüística minorizada y a su distribución geográfica. No existe consenso respecto a la influencia del número de hablantes en el mantenimiento lingüístico. Algunos sostienen que no hay correspondencia entre ambos. Sin embargo, otros señalan que sí hay tal correspondencia. En esta perspectiva, Appel y Muysken (*op. cit.*: 55) sostienen que “los matrimonios mixtos o interétnicos pueden influir decisivamente en el porcentaje de hablantes que mantiene una lengua minoritaria. En estos matrimonios, la lengua de mayor prestigio suele tener más posibilidades de sobrevivir como lengua familiar (...)”. Prueba de ello es que la primera lengua de los hijos de matrimonios castellano-aimaras y castellano-quechuas nacidos en Lima es el castellano.

La distribución geográfica de los grupos de lenguas minorizadas incide fuertemente también en el mantenimiento y a la vez en el desplazamiento. Como opinan los autores (*op. cit.* 56), si viven concentrados en ciertas áreas, los grupos minoritarios tienen más oportunidades de mantener su lengua. Por el contrario, la dispersión de los miembros

dentro de una sociedad o contexto hace que exista una mayor tendencia a la sustitución lingüística. Se suele citar como ejemplo al francés de Québec-Canadá. Un ejemplo más cercano es el caso de los migrantes aimaras que viven en áreas contiguas de los barrios de los distritos populosos de Lima, donde hay propensión a mantener el aimara, dado que lo usan en la comunicación diaria. Empero, esta situación atípica contrasta con la idea generalizada de que la migración de los pobladores rurales hacia las ciudades favorece la sustitución lingüística de la lengua minorizada.

Pero, una idea divergente es la que sostienen los autores a quienes estamos comentando. Para ellos:

Probablemente la distribución geográfica en sí misma no es el factor causante del mantenimiento y la sustitución lingüística, sino los modelos de comunicación en relación a ella y la ausencia o presencia de una continua presión social por usar la lengua de prestigio...los individuos que viven en centros urbanos se verán forzados a usar la lengua mayoritaria diariamente en diferentes situaciones, lo cual debilitará la posición de la lengua minoritaria. (Appel y Muysken. *op. cit.* 57)

El tercer grupo de factores es el apoyo institucional, que se refieren a la representación de la lengua minoritaria en las instituciones de la sociedad. Existe mantenimiento de la lengua de menor prestigio cuando ésta se usa en las instituciones públicas del Estado y los medios de comunicación. Además, la escuela, podría cumplir un rol importante, aunque no exclusivo, en el mantenimiento de la lengua minoritaria si promoviera el aprendizaje de la lectura y escritura de la lengua minorizada.

Por otro lado, Appel y Muysken agregan un factor más de incidencia en los procesos de mantenimiento y desplazamiento de lenguas a las ya expuestas por Giles et al. Esto es la disimilaridad cultural que según Appel y Muysken (*op. cit.*: 59) significa que "cuando las culturas implicadas son similares existe una tendencia mayor a la sustitución que cuando no son tan similares". Es decir, en el contacto de culturas similares y por ende de lenguas (disimilaridad lingüística) hay mayor posibilidad de la sustitución de una lengua por otra. Los ejemplos que se conocen al respecto refieren a lenguas de estatus internacional. Un ejemplo cercano de la disimilaridad podría ser el caso de las poblaciones aimaras y quechuas que comparten una similar base cultural, a pesar de tener sistemas lingüísticos diferentes. Una de estas comunidades lingüísticas podría cambiar su lengua por otra de mayor uso en contextos específicos de interacción mutua. Pero, la realidad muestra que el mantenimiento y sustitución lingüística tienen que ver más con la presión política y económica de la cultura dominante.

Hemos estudiado los factores de mantenimiento por separado para una mejor comprensión. Pero, en la realidad social los factores presentados interactúan y se entremezclan.

Por otro lado, Conklin y Lourie (1983)²⁵ presentan una lista de factores que pueden afectar al mantenimiento y sustitución de lenguas. La lista se basa en la experiencia de los inmigrantes, pero muchos factores pueden ser aplicados también a las poblaciones indígenas que migran hacia las ciudades.

Cuadro 7
Factores que inciden en la vitalidad lingüística

FACTORES QUE ANIMAN EL MANTENIMIENTO DE UNA LENGUA	FACTORES QUE AFECTAN LA PERDIDA DE UNA LENGUA
A. FACTORES POLÍTICOS, SOCIALES Y DEMOGRAFICOS	
<ol style="list-style-type: none"> 1. Un número extenso de hablantes que viven íntimamente unidos. 2. Inmigración reciente y/o continua. 3. Proximidad física a la patria y facilidad para viajar a ella. 4. Preferencia a regresar a la patria y muchos de hecho regresan. 5. Comunidad intacta de lengua patria. 6. Estabilidad en el empleo. 7. Empleo disponible donde la lengua patria se habla a diario. 8. Baja movilidad social y económica en el empleo. 9. Bajo nivel de estudios para restringir la movilidad social y económica, pero con líderes de la comunidad con estudios, leales a su lengua. 10. Identidad de grupo étnico más que identidad con la comunidad de lengua mayoritaria vía nativismo, racismo y discriminación étnica. 	<ol style="list-style-type: none"> 1. Pequeño número de hablantes bien dispersos. 2. Residencia larga y estable. 3. Patria remota. 4. Baja proporción de regreso a la patria y/o poca intención de regresar. 5. Comunidad de lengua patria que decae en vitalidad. 6. Cambio de empleo, especialmente desde áreas rurales a las urbanas. 7. El empleo requiere la lengua mayoritaria. 8. Alta movilidad social y económica. 9. Altos niveles de estudio que dan movilidad social y económica. Líderes potenciales de la comunidad alienados de su comunidad por su educación. 10. Identidad étnica denegada para conseguir movilidad social y económica; esto está forzado por el nativismo, el racismo y la discriminación étnica.

25 Conklin, N. y Lourie, M. A Host of Tongues, citado en Baker 1997, pp. 78-79.

FACTORES QUE ANIMAN EL MANTENIMIENTO DE UNA LENGUA	FACTORES QUE AFECTAN LA PERDIDA DE UNA LENGUA
B. FACTORES CULTURALES	
<ol style="list-style-type: none"> 1. Instituciones con lengua materna (p. Ej. Escuelas, organizaciones de comunidad) 2. Ceremonias culturales y religiosas en la lengua patria. 3. Identidad étnica fuertemente unida a la lengua patria. 4. Aspiraciones nacionalistas como grupo de lengua. 5. La lengua materna lengua nacional de la patria. 6. Unión emotiva con la lengua materna que da autoidentidad y etnicidad. 7. Importancia de los lazos familiares y la cohesión de comunidad. 8. Importancia de la enseñanza para reforzar la conciencia étnica o controlada por la lengua. 9. Baja importancia de la enseñanza si ésta es en la lengua mayoritaria. 10. Cultura distinta de la cultura de la lengua mayoritaria. 	<ol style="list-style-type: none"> 1. Carencia de instituciones con lengua materna, medios de comunicación, actividades de ocio. 2. Actividades culturales y religiosas en la lengua mayoritaria. 3. Identidad étnica definida por otros factores distintos de la lengua. 4. Pocas aspiraciones nacionalistas. 5. La lengua materna no es la única lengua nacional, o la lengua materna se extiende por varias naciones. 6. Autoidentidad derivada de otros factores distintos de la lengua patria compartida. 7. Baja importancia de los lazos familiares y de comunidad. Alta importancia es el logro individual. 8. Importancia de la enseñanza si la enseñanza es en la lengua materna de la comunidad. 9. Aceptación de la enseñanza en la lengua mayoritaria. 10. Cultura y religión similares a las de la lengua mayoritaria.
C. FACTORES LINGÜÍSTICOS	
<ol style="list-style-type: none"> 1. Lengua materna estandarizada y escrita 2. Uso de un alfabeto que hace la impresión de textos y la literacidad relativamente fáciles. 3. Lengua materna con estatus internacional. 4. Literacidad en lengua materna usada en la comunidad y con la patria. 5. Flexibilidad en el desarrollo de la lengua patria (e.g. uso limitado de nuevos términos de la lengua mayoritaria) 	<ol style="list-style-type: none"> 1. Lengua materna no estandarizada y/o no escrita. 2. Uso de un sistema de escritura que es caro de reproducir y relativamente difícil de aprender. 3. Lengua materna de poca o ninguna importancia internacional. 4. Iliteracidad (o aliteracidad) en la lengua patria. 5. No tolerancia de nuevos términos de la lengua mayoritaria; o demasiada tolerancia de préstamos que llevan a la mezcla de lenguas y a una eventual pérdida de lengua.

Fuente: adaptado de Conklin y Lourie (1983)

Como se aprecia en el cuadro los procesos de mantenimiento y desplazamiento de lenguas minorizadas están vinculadas a un conjunto de factores de orden político, social, demográfico, cultural y lingüístico. Lo que hace falta es caracterizar para cada caso, en particular las que refieren a las lenguas indígenas de los Andes y su correspondiente relación con la dinámica de dichas lenguas entre los migrantes de la urbe.

Desplazamiento lingüístico

Para Hagège (2002) una lengua tiene tres maneras de desaparecer: la transformación, sustitución y extinción. Al primer tipo corresponde por ejemplo el latín que se transformó en varias lenguas romances que existen actualmente. En el segundo caso, la sustitución es la absorción de una lengua por otra de mayor prestigio, es decir que la descendencia joven adopta otra lengua, diferente a la de sus mayores. Por último, la extinción significa que los últimos hablantes ya no transmiten la lengua a las generaciones jóvenes. Muere también cuando ya no hay hablantes de una determinada lengua.

La extinción significa la muerte de los últimos hablantes de una lengua amenazada. Como lo afirman los estudiosos.

Se puede decir pues que una lengua se extingue cuando ya no tiene *hablantes nativos*, utilizadores que la aprendan desde el principio de su vida en el medio familiar y social, y a los que este aprendizaje confiere lo que puede llamar una *competencia nativa*; esta última se define como un conocimiento completo y una capacidad de uso espontáneo, que hace de la lengua en cuestión un instrumento de comunicación propio en todas las circunstancias de la vida diaria. (Hagège 2002: 78)

Siguiendo el razonamiento del autor una lengua está viva cuando la comunidad lingüística transfiere a sus descendientes su lengua (hablantes nativos). Por el contrario, una lengua estará muerta cuando han desaparecido los hablantes nativos mayores sin transmitir o transmitir inadecuadamente la lengua minorizada a las generaciones futuras. En este caso la competencia nativa se asocia sólo a los hablantes nativos.

Dos ideas adicionales se relacionan con la extinción de lenguas. Primero, la muerte lingüística no es un hecho individual, sino un fenómeno colectivo. Segundo, la lengua puede extinguirse en dos espacios, en el lugar de origen o en el lugar de migración.

Hagège (*Ibid.*) caracteriza a este proceso de extinción en tres etapas graduales: precarización, obsolescencia y desenlace final. Además, dentro de cada etapa existen subetapas que caracterizan situaciones concretas de desplazamiento. Según el autor la primera subetapa de precarización es el defecto de la transmisión intergeneracional normal en la lengua autóctona. En nuestra opinión es de suma importancia la transmisión de parte de los padres a los hijos para que la lengua se conserve y tenga continuidad. La siguiente subetapa es la generalización del bilingüismo en los hablantes nativos, pero se trata de un bilingüismo de desigualdad o de disparidad. En la que la lengua de mayor prestigio ejerce presión sobre la lengua

minorizada. Hagège denomina a la siguiente subetapa, dentro de la obsolescencia, subusuarios de una lengua en el sentido que los hablantes que si bien utilizan su lengua de origen con variabilidad, no manejan con la debida competencia nativa a la que ya hemos hecho referencia.

En el nivel lingüístico, los subusuarios muestran una serie de cambios como la alteración (reducción) de la lengua minorizada en lo fonológico, morfológico, sintáctico y léxico. Al respecto, Hagège (*Ibid.*) refiriéndose sobre el estudio del quechua de la ciudad y valle de Cochabamba de Calvet (1987)²⁶ afirma “en un entorno de guerra de lenguas donde la desigualdad es evidente, la lengua legítima es la de las ‘élites económicas’. Ahora bien, esas élites son precisamente, en Cochabamba, las comunidades de usuarios de un quechua cada vez más españolizado, en vías de desaparecer en tanto quechua cuando el proceso de absorción fonológica, gramatical y léxica que impulsa el español haya llegado a término”. Hagège ofrece una amplia caracterización del proceso de erosión de las lenguas en extinción.

Coincidimos con Hagège cuando señala que el proceso de extinción pasa por etapas. Creemos que dicho proceso puede seguir la siguiente vía gradual: los padres dejan de transmitir su lengua a sus hijos; adquisición de un bilingüismo con diglosia; competencia parcial en la primera lengua; deterioro léxico y sintáctico; y muerte de una lengua concreta. Sin embargo se puede incluir dentro de las etapas que se caracterizan fenómenos como los préstamos léxicos de la lengua dominante, las interferencias de una lengua a otra.

Por su parte, otros lingüistas distinguen niveles de peligrosidad de una determinada lengua. Se presentan clasificaciones de tres, cuatro o cinco niveles. Stephen Wurm (1991)²⁷ utiliza una clasificación de cinco niveles: lenguas potencialmente en peligro, éstas sufren desventajas sociales y económicas; lenguas en peligro, pocos niños hablan la lengua de los padres; lenguas en grave peligro, cuando los hablantes de la lengua son mayormente adultos; lenguas moribundas, sólo los ancianos lo hablan; y las lenguas extintas no cuentan con ningún hablante.

Otra forma de clasificar los niveles de peligro puede ser el uso de criterios lingüísticos (ámbito de funciones) como lo propone Crystal (2001) “las lenguas en peligro se van utilizando paulatinamente menos por parte de la comunidad, y algunas de las funciones para las que ser-

26 Calvet, L. La guerre des langues et les politiques linguistiques, citado en Hagège 2002, p. 83.

27 Wurm, Stephen. “Language death and disappearance: causes and circumstances” citado en Crystal 2001, p. 34.

vía originalmente han desaparecido, o han sido suplantadas por otras lenguas". Esto es la pérdida de uso en los ámbitos donde se hablaba anteriormente, sobre todo los espacios públicos. Por ejemplo, el aimara probablemente se hablaba plenamente en las poblaciones de la región de Puno en los ámbitos de trabajo y de la comunidad hasta antes que llegaran las instituciones estatales y los medios de comunicación social.

Los casos de cambio o desplazamiento de lengua más difundidos por los investigadores provienen de los países desarrollados. La comunidad de Oberwart en Austria de lengua húngara pasó a hablar solamente el alemán. Otro ejemplo de cambio de lengua es la que registran en East Sutherland, región norte de Escocia, donde la lengua gaélica está siendo desplazada por el inglés. En los dos casos, previo al monolingüismo en la lengua dominante existió un periodo largo de bilingüismo.

Causas de la extinción de lenguas

En la literatura sobre el tema se describe y se expone una gran cantidad de causas de la extinción lingüística, similar a la de los factores presentados para el mantenimiento. La mayor parte de ellos para los casos europeos y norteamericanos.

Existen mitos y prejuicios entre los hablantes acerca de la desaparición de las lenguas. Entre ellas, es una idea generalizada la afirmación de que las lenguas indígenas no son apropiadas para el mundo moderno. Otra idea extendida es que las lenguas desaparecen debido a un proceso natural, biológico y puramente lingüístico. Sin embargo, estas ideas no explican en su real dimensión las causas del desplazamiento de las lenguas. Como lo sostiene categóricamente Bobaljik (2001: 51) " las lenguas no experimentan muertes naturales. Grupos de hablantes de una lengua pasan, en un corto período de tiempo, a ser hablantes de otra lengua por razones que tienen que ver con las dinámicas sociales, políticas y económicas de interacción entre grupos". La decisión que toman los hablantes de abandonar su lengua a favor de otra dominante y la ausencia de transmisión a sus hijos no es enteramente una decisión voluntaria sino que detrás de esta aparente elección están las presiones políticas, económicas y sociales de los grupos dominantes.

El autor especifica dichas razones para el desplazamiento de una lengua en tres constantes:

Por lo general estas razones constituyen una constante que vas desde la fuerza y coacción, en un extremo, pasando por una (aparente) decisión de

adaptarse a un grupo lingüístico/cultural diferente con el fin de mejorar la calidad de vida de uno o la de sus descendientes, hasta el simple 'camino de menor resistencia' que representa aquellas situaciones en las que algunos cambios se da, simplemente, de conformidad con las acciones del resto del grupo. (Bobaljik. 2001: 52)

Los lingüistas arguyen diversas razones para la desaparición de una lengua como las catástrofes naturales, las enfermedades, la propia voluntad y las actitudes de desvalorización de los hablantes, población menor, presión económica, social y política de la lengua del grupo dominante. Para la UNESCO (2003: 5) "los idiomas en peligro pueden ser el resultado de fuerzas externas como el ejército, la economía, la religión, la cultura, la educación o puede ser causado por las fuerzas internas como la actitud negativa de una comunidad hacia su propio idioma".²⁸ Pero, pensamos que los factores internos son condicionados por los externos y éstos son determinantes al final.

Por su parte, Hagège presenta tres grupos de causas principales que facilitan la extinción lingüística: Las causas físicas, económicas y sociales, y políticas. Lo que nos interesa destacar aquí es dos cuestiones: Primero, la presión de la economía más poderosa en la sustitución de lenguas. Por ejemplo, el inglés es sin duda la lengua de mayor prestigio a escala mundial, dado que es la lengua del país económicamente más fuerte. Segundo, de las causas políticas habría que rescatar el rol del Estado en edificar la uniformidad lingüística que conlleva paralelamente a la construcción de la unidad nacional, en desmedro de las lenguas indígenas. La aplicación de las políticas lingüísticas unilingües favorecen la integración al Estado-nación criollo de las naciones originarias. Para ello, el Estado dispone de instrumentos de presión como los medios de comunicación masiva, las escuelas y las fuerzas de coacción.

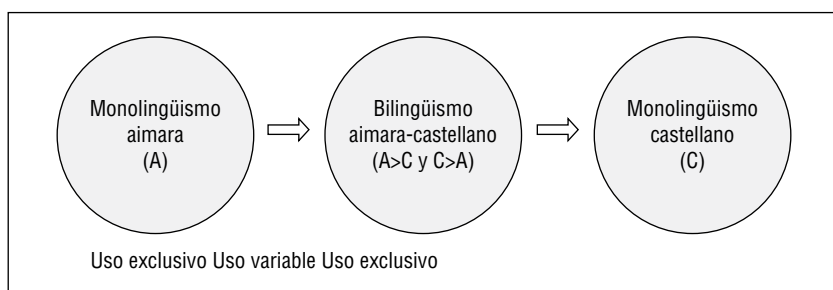
En consecuencia, el desplazamiento de las lenguas no debe entenderse como un hecho biológico: nacimiento- desarrollo y muerte, desde esta perspectiva, la muerte de una lengua sería natural (como la vida humana) y puramente lingüística, sino considerar críticamente otras dimensiones, tales como los factores externos que pueden acelerar la desaparición o prolongar la conservación de una lengua. Es por ello que los factores sociopolíticos y los desequilibrios económicos son las causantes directas de la desaparición de lenguas minorizadas.

28 Traducido de inglés por el autor de este proyecto

Proceso de sustitución lingüística

El proceso de desplazamiento lingüístico atraviesa por varios momentos. Como lo manifiesta Etxebarria (1995: 158) “este desplazamiento pasa, normalmente, por un estadio intermedio, de duración variable, en el que el grupo hablaba las dos lenguas”. Podemos esquematizar esta situación adaptada a nuestro estudio así:

Esquema 4
Fases de sustitución lingüística

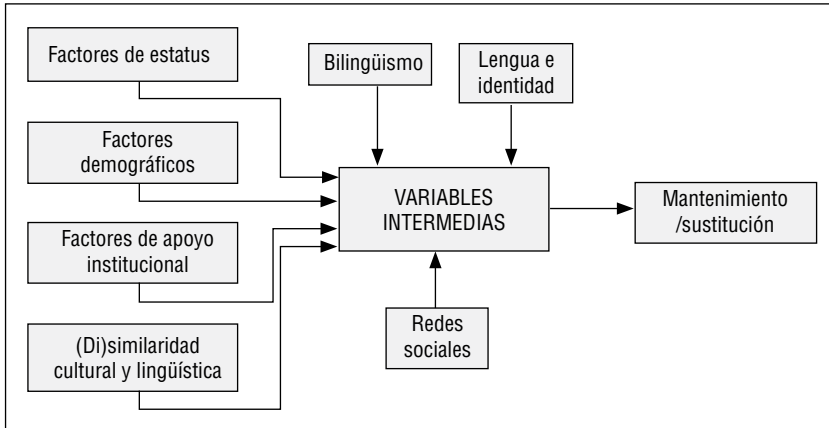


Fuente: elaboración propia

Atendiendo a la explicación anterior, los investigadores sostienen que en la mayor parte de los casos de sustitución, los padres bilingües transmiten sólo una de sus dos lenguas a los hijos. Sin embargo, el bilingüismo no garantiza la sustitución como lo advierte Fasold (1996: 327) “muchas comunidades bilingües permanecen como tales durante décadas o siglos, por lo que el bilingüismo social no implica necesariamente que se vaya a dar un cambio de lengua. Además del bilingüismo, para que se dé ese cambio es necesario que confluyan otros factores”.

Para Appel y Muysken los factores de mantenimiento y sustitución no influyen directamente en la vitalidad lingüística, sino de modo indirecto. Las variables intermedias serían las que determinan la conservación o sustitución. Esta situación se puede representar de así:

Esquema 5
Las variables intermedias con relación a los factores



Fuente: adaptado de Appel y Muysken (1996: 60)

La pregunta central que se formula Gal (1979)²⁹ sobre la sustitución lingüística en Oberwart (Austria frontera con Hungría) es “¿Por medio de que procesos puede la industrialización o cualquier otro cambio social alterar el uso que los hablantes hacen de sus lenguas en la interacción cotidiana?”. La autora responde acudiendo a dos fenómenos sociolingüísticos: lengua e identidad y las redes sociales. El primer fenómeno significa que los hablantes tienden a afirmar su identidad étnica por medio de la elección de una lengua. Las redes sociales son los espacios en las que interactúan los hablantes habitualmente. Son determinantes estas redes o entornos humanos como nosotros denominamos, pues de eso depende la conservación o desplazamiento de la lengua en peligro.

El proceso de sustitución lingüística puede evolucionar lentamente durante varias generaciones, pero también puede ser un proceso más rápido cuando interviene la presión política y económica de los grupos de poder. Sobre el particular, los autores opinan que:

El modelo general de sustitución lingüística en grupos de inmigrantes es el siguiente: La primera generación (nacida en el país de origen) es bilingüe, pero la lengua minoritaria es claramente dominante, la segunda generación es bilingüe y puede dominar cualquiera de las dos lenguas, la tercera ge-

29 Gal, S. Language shift: social determinants of linguistic change in bilingual Austria, citado en Appel y Muysken 1996, p. 61.

neración es bilingüe con predominio de la lengua mayoritaria, y la cuarta generación sólo es competente en la lengua mayoritaria. (Appel y Muysken. *op. cit.*: 64)

En el caso de los aimaras de Lima, en general, podemos simplificar el desplazamiento a tres generaciones de acuerdo a los datos de la investigación realizada. La primera generación de migrantes compuesta por los abuelos y los padres que han nacido en la comunidad de origen es bilingüe en diferente grado y competencia; la segunda generación, la de los hijos nacidos en Lima se convierten en monolingües castellano por medio de la escuela, pero mantienen ciertos rasgos culturales e incluso lingüísticos de los padres. La tercera generación la constituye los nietos también nacidos en Lima que son absorbidos completamente por la cultura y lengua del grupo dominante.

Cabe advertir que los grupos de migrantes aimaras, si bien se organizan en grupos, pero no son homogéneos; se constituyen a su vez en familias, vecinos y subgrupos con diferentes comportamientos lingüísticos, culturales y políticos. Esta situación se podría aprovechar para promover el mantenimiento del aimara entre los miembros de la segunda y tercera generación.

La Escala Graduada de Deterioro Intergeneracional de Fishman

La Escala Graduada de Deterioro Intergeneracional de Fishman (1991)³⁰ nos permite conocer el nivel de deterioro de una lengua minorizada y también sirve para planificar su revitalización o la reversión de la lengua minoritaria en sus palabras. La escala presenta varios estadios enumerados de uno a ocho. Dicha escala da a entender que cuando es más alto el número, más amenazada se encuentra una lengua. Y los números encima del cinco indican los niveles más altos de peligrosidad de la lengua. Para Baker (1997: 95) “el estadio ocho representa el peor caso para la lengua. Unos pocos individuos de la vieja generación todavía son capaces de hablar la lengua pero probablemente no entre sí porque están socialmente aislados”. La solución, ante esta situación, es recoger información lingüística que pueda servir para restablecer la lengua por una generación futura como lo propone Fishman.

La situación es menos crítica en el estadio siete, pero la lengua está igualmente amenazada. En este estadio la lengua minoritaria es usada sólo por la gente de mayor edad, mientras los jóvenes usan por

30 Fishman, J. Reversing language shift, citado en Baker 1997, pp. 94-105.

su parte la lengua mayoritaria. Como lo señala Baker (*op. cit.*: 96) “una lengua usada por los viejos más que por los jóvenes es probable que muera cuando la generación vieja desaparezca”. En este estadio hay ausencia de la transmisión intergeneracional de la lengua, de padres a hijos. Es el caso de la lengua aimara en la ciudad de Lima, donde existe una interrupción intergeneracional en la transmisión de la lengua minorizada. La solución que plantea Fishman es ampliar y extender la lengua entre los niños y jóvenes. La responsabilidad de lo anterior sería de los padres.

El estadio seis es capital y decisivo para la conservación de la lengua minorizada como lo sostiene Baker. La lengua minoritaria es transferida a las generaciones siguientes y es usada por todos los miembros de la familia en diferentes ámbitos y con diversos interlocutores. Esto quiere decir que los usos informales son importantes en la conservación. La idea que se propone para reforzar la transmisión intergeneracional es apoyar a la familia. Una forma de ello, por ejemplo, es la creación de guarderías en la lengua minoritaria, ya que los padres salen a trabajar lejos de la casa como en el caso de los migrantes aimaras de Lima.

El estadio cinco se da cuando una lengua minorizada trasciende la oralidad. Al respecto, Baker destaca la importancia de la literacidad por tres razones: (i) la literacidad en lengua minoritaria favorece medios alternativos de comunicación, (ii) cuando se escribe una lengua minoritaria se eleva su estatus social, y (iii) la escritura asegura una variedad de funciones para una lengua. Hay que advertir que hasta este estadio los esfuerzos dependen únicamente de la comunidad de hablantes.

Con el estadio cuatro empieza las funciones formales que podrían ser asumidas también por la lengua minoritaria. Por ello, es importante la creación de escuelas privadas para la enseñanza formal de la lengua amenazada. Además, pueden ser autofinanciadas por la comunidad y que brinden servicios más ventajosos que el resto de las escuelas en lengua dominante.

El estadio tres refiere al uso de la lengua minoritaria en el trabajo. Como lo señala Baker (*op. cit.*: 100) crear una base económica más amplia para la lengua minoritaria se hace importante. Tal actividad económica implicará el establecimiento de empresas y servicios con personal en lengua minoritaria”. En contextos de uso dominante de la lengua mayoritaria es un reto el cumplimiento de este estadio, porque se trata de ampliar los usos y funciones de la lengua minorizada.

El estadio dos implica brindar los servicios de las instituciones del Estado y ofrecer los espacios de los medios de comunicación en lengua minoritaria. Esta labor también es un reto para las comunidades de

lenguas en peligro. Lo anterior depende, por una parte, de la voluntad política de los gobiernos para que se pueda extender las lenguas minoritarias en los ámbitos oficiales y de otra parte, de la decisión de los propios concernidos.

El estadio uno representa según Baker (*op. cit.*: 102) “el pináculo del éxito en la reversión de una lengua, la lengua minoritaria se usa en la Universidad y estará representada en los medios, en los servicios gubernamentales y en todas las profesiones”. Esta es la situación que los pueblos indígenas desean, donde la lengua minorizada sea usada en los ámbitos públicos y tenga un estatus reconocido en los hechos y en la legislación. Sin embargo, Fishman insiste que el estatus de la lengua no asegura su vitalidad pues la continuidad intergeneracional está en la familia, el barrio y la comunidad. Sin duda esta postura de otorgar finalmente la conservación a los ámbitos familiares y comunales es compartida por muchos lingüistas, incluyendo nosotros.

6. Política y planificación lingüística

Marco legal sobre las lenguas peruanas

La Constitución Política del Perú del año 1993 señala en su artículo 2 que todos los peruanos tienen derecho “a su identidad étnica y cultural. El Estado reconoce y protege la pluralidad étnica y cultural de la nación. Todo peruano tiene derecho a usar su propio idioma ante cualquier autoridad mediante intérprete”. Igualmente, declara en el artículo 48 que “son idiomas oficiales el castellano y, en las zonas donde predominen, también lo son el quechua, el aimara y las demás lenguas aborígenes, según ley”.

Si bien esta norma de carácter nacional y de primer orden reconoce la diversidad lingüística y la importancia de dar un estatus social a las lenguas indígenas, no es aún reglamentada su operatividad y en la práctica se hace caso omiso a esta carta magna. En la actualidad no existe el derecho a usar la lengua indígena en instituciones públicas, no existen intérpretes y tampoco son oficiales (en los territorios donde se hablan) las 42 lenguas indígenas, reconocidas sin embargo, por el Ministerio de Educación.

Por otra parte, la Ley de lenguas aborígenes de 2003 en el artículo 2 sobre los principios expresa que “se reconoce que todas las lenguas del Perú están en pie de igualdad”. Esta situación significa que las 43 lenguas existentes en nuestro país (incluyendo el castellano) tienen un estatus de

igualdad y que no hay discriminación hacia las lenguas indígenas. En la sección de los derechos lingüísticos, artículo 3, la ley señala que todas las personas tienen derecho a “ejercer públicamente su lengua en todos los ámbitos del territorio nacional, sin sufrir por ello ningún prejuicio o ser objeto de discriminación alguna”. Reiteremos que este derecho como otros estipulados en dicha ley son declaraciones de buena intención porque en los hechos el Estado no fomenta ni garantiza el uso de las lenguas indígenas en los medios de comunicación, en las entidades públicas, así como tampoco hay mecanismos de aplicación de esta norma. Estas actitudes y acciones de los funcionarios de las entidades públicas demuestran que las lenguas en el Perú no están en pie de igualdad.

Planificación lingüística

La política lingüística que implementan los Estados-nación se materializa en una determinada planificación lingüística que a su vez responde a la ideología de los grupos de poder nacional. Entonces la planificación lingüística se entendería como un proceso en el que se dan actos específicos para el tratamiento de las lenguas que existen en un país. Esto nos quiere decir que las actividades concretas en materia de planificación son también parte de la ejecución de una determinada política lingüística. Sichra (2005: 165) opina que “se habla de planificación lingüística para referirse a las acciones concretas que se piensan desarrollar en el contexto de realidades plurilingües o pluridialectales”. Se pone énfasis en que la planificación se operativiza donde hay la presencia asimétrica de más de una lengua.

Las planificaciones lingüísticas responden, históricamente, a las necesidades de los Estados. No se han tomado en consideración la opinión de los involucrados. Es preciso en el actual momento del fortalecimiento de los movimientos originarios de los países andinos, plantear la planificación desde los pueblos indígenas y si fuera posible con recursos propios. Es derecho de los hablantes la decisión de mantener la lengua propia o abandonar la misma por otra lengua.

La mayoría de los estudiosos sigue la distinción entre planificación de corpus y planificación de estatus de Kloss (1969).³¹ Años después, Cooper agrega a las anteriores la planificación de la adquisición de la lengua. La planificación de corpus refiere a la manipulación de la lengua misma como sistema (normativización).

31 Kloss, Heinz. “Research possibilities on group bilingualism: a report” citado en García 1999, p. 353.

La planificación de estatus hace alusión a los usos y funciones que puede realizar una lengua en situaciones concretas de comunicación y en contextos multilingües. Como lo señala Cooper (1997: 122) “se denomina planificación funcional de la lengua a las actividades deliberadas encaminadas a influir en la distribución de funciones entre las lenguas de una comunidad”. Una lengua cumple determinadas funciones y usos dentro de una sociedad, por ejemplo: función educativa, religiosa, familiar y pública. Estas funciones cambian con el tiempo, como en el caso del quechua que de ser lengua oficial en el incanato pasó a cumplir una función doméstica e informal en el periodo colonial y republicano.

La asignación de las variedades lingüísticas a determinadas funciones varía conforme a cada situación comunicativa. Al respecto Stewart (1968)³² nos presenta un listado de estas funciones lingüísticas: oficial, provincial, comunicación comunitaria, internacional, capital, grupal, educacional, como asignatura, literaria y religiosa. En el caso de las lenguas indígenas en el Perú si bien son declarados oficiales según la Constitución Política de 1993, en la práctica este reconocimiento es simbólico porque las instituciones del Estado no las emplean para llevar a cabo sus actividades cotidianas en los territorios donde se hablan.

Los grupos dominantes de una sociedad son los que determinan la distribución de funciones lingüísticas. Como lo indica Cooper (*op. cit.*: 145) “tanto las élites como las contraélites pueden manipular las variantes lingüísticas que conforman el repertorio lingüístico de una comunidad, es decir, todos los registros, dialectos o idiomas empleados por esa comunidad”. Las élites siempre intentan imponer su criterio en la distribución de funciones y usos, pero la comunidad y las contraélites se oponen a esa inequidad por eso se oye hablar de algunas variantes como las mejores, las de mayor prestigio y las otras variantes son consideradas informales y coloquiales.

Otro de los tipos de planificación lingüística que nos puede ayudar a planificar en países multilingües, como el Perú, es lo que Cooper llama planificación de la adquisición de la lengua. Esta planificación refiere al incremento de los hablantes de una lengua. Con relación a éste el Estado en su rol planificador no ha considerado la adquisición y aprendizaje de las lenguas indígenas en la escuela, mucho menos fuera de ella. Sobre el tema, Sichra (2005: 161) señala que se debe “a la focalización en norma y función de las lenguas indígenas minorizadas en espacios ‘formales’ de la sociedad hegemónica como la escuela”. Esta afirmación nos da

32 Stewart, William. A sociolinguistic typology for describing national multilingualism, citado en Cooper 1997, p. 122.

entender que el Estado centró su atención en la planificación de estatus y de corpus; además limitado a la escuela; dejando de lado la planificación de la adquisición de la lengua que tiene que ver con el aumento de usuarios de las lenguas en condición minorizada.

La planificación lingüística no sólo debe estar dirigida a la escuela sino y sobre todo a los espacios informales como la familia, el trabajo, la comunidad y toda la cotidianeidad, en palabras de Sichra (2005). La autora nos dice que la escuela no es el lugar adecuado para revitalizar y revalorizar las lenguas indígenas y que por lo tanto “la planificación debe apuntar a los espacios intrafamiliares y los espacios intracomunitarios, allí donde se genera la lengua sobre una base intergeneracional” (*op. cit.*: 173). Es muy acertada la conclusión a la que llega Sichra porque la institución escolar a través de la educación intercultural bilingüe no ha contribuido a evitar el proceso de debilitamiento de la vitalidad en la que se encuentran las lenguas indígenas; por ejemplo, ha contribuido al aumento del bilingüismo aimara-castellano y al decremento del monolingüismo aimara en la misma comunidad de Unicachi.

Con relación al tema, Hornberger (1989: 316), en una investigación sobre el quechua en Puno, a la interrogante ¿pueden las escuelas ser agentes de mantenimiento idiomático? concluye que “las escuelas no pueden ser agentes de mantenimiento idiomático si sus comunidades, por cualquier razón, no quieren que ellas lo sean”. Pero, podrían cumplir dicha función cuando la comunidad así lo decide. Por eso, la autora resalta la importancia de la consulta a la comunidad para que autoricen la introducción de su lengua en una escuela bilingüe de mantenimiento.

En la perspectiva no escolarizada, Siguán y Mackey (1989) sugieren considerar la importancia de los comportamientos lingüísticos de la familia en la planeación de una educación bilingüe, en nuestro caso para revitalizar el uso de la lengua aimara en la ciudad. Para ello, proponen una política y planificación lingüística familiar.

En este nivel las actitudes ante la lengua se hacen especialmente claras a la hora de elegir la lengua en que aprenderá a hablar en primer lugar el hijo, y el orden y la época en que se pondrá en contacto con la otra o con las otras lenguas. La elección puede ser objeto de una decisión explícita que puede comportar incluso cambios en el comportamiento lingüístico de la familia y que posteriormente influirá en la elección de escuela o el tipo de enseñanza. O sea que sin exageración puede hablarse de una política lingüística de la familia. (Siguán y Mackey 1989: 60-61)

Valdría señalar que la planificación lingüística para la revitalización de lenguas en peligro, tal como lo asegura Sichra, no es tarea exclusiva de

la escuela. Sierra (1994: 62) comparte esta opinión, “la escuela, por sí sola, nunca ha conseguido cambiar, que se sepa, la correlación de fuerzas entre dos lenguas a nivel social. Muy por el contrario, cuando una sociedad ha ‘arrinconado’ sus problemas lingüísticos en la escuela, ha metido su problemática en un callejón sin salida”. Hornberger (1989: 325) sugiere, en el mismo sentido, que “las escuelas por sí solas no aseguran el mantenimiento idiomático, ellas pueden contribuir a ello si otros procesos sociales más poderosos apuntan en dicha dirección”.

La escuela podría jugar un rol significativo en la recuperación lingüística, pero ese papel sería limitado si no se acompaña con la planificación de la adquisición de la lengua en los espacios intrafamiliares y intracomunitarios a la que Sichra hacía alusión.

7. Lengua e identidad étnica

A través de lengua podemos comunicar mensajes cotidianos. Los pensamientos, los valores culturales y los sentimientos son transmitidos también mediante la lengua. Por ello, las lenguas pueden transmitir no sólo mensajes sino significados y connotaciones de grupos como señalan Appel y Muysken (1996). Tenemos que referirnos a los conceptos de lengua y etnicidad para explicar la relación entre ambas.

La identidad es un concepto muy amplio, polémico y con una abundante literatura. Tiene que ver con temas como identidad ‘nacional’, étnica, cultural y ciudadanía. En principio este tema etimológicamente significa identificación de sí mismo a la vez la diferenciación del otro. En este sentido para Paillalef (1998) sostiene que:

El concepto de identidad sugiere un conjunto de representaciones que cada sujeto tiene de sí mismo, las que, a su vez, se sustentan en representaciones del otro u otra. La identidad permite a los individuos reconocerse como iguales o semejantes, también como diferentes, teniendo como base el intercambio entre los grupos inmediatos y entre la sociedad toda... en definitiva, la identidad es un asunto de afirmación de uno mismo y, paralelamente, de exclusión del otro. (Paillalef.1998: 222)

Entonces, la identidad de uno se construye en función de la existencia del otro diferente. Dicha construcción identitaria, como dice el autor, se desarrolla en función del contexto y compartir a diario el espacio geográfico, la pertenencia étnica, la religión, el idioma, entre otros elementos.

Como hemos indicado, la identidad es un término con muchas aristas y posturas. Se suele hablar de una gran variedad de identida-

des, por ejemplo, las identidades socioeconómicas que refieren a la autopercepción como campesinos, productores y microempresarios; la identidades políticas aluden a la identificación con la comunidad, distrito y región de origen; y las identidades culturales referidas a la autodefinición como indígena, originario, indio y inclusive cholo. Para nuestros propósitos nos interesa explicar la etnicidad o la identidad étnica indígena.

Existen dos enfoques teóricos influyentes sobre la etnicidad. Algunos autores interpretan la etnicidad desde una posición primordial y otros desde la postura situacional. El enfoque primordialista o esencialista es defendido por Clifford Geertz, quien define su posición sobre etnicidad como:

Por apego primordial se entiende el que procede de los hechos 'dados' –o, más precisamente, pues la cultura inevitablemente interviene en estas cuestiones, los supuestos hechos 'dados'- de la existencia social: la contigüidad inmediata y las conexiones de parentesco principalmente, pero además los hechos dados que suponen de haber nacido en una particular comunidad religiosa, el hablar de una determinada lengua o dialecto de una lengua y el atenerse a ciertas prácticas sociales particulares. Estas igualdades de sangre, habla, costumbres, etc. se experimentan como vínculos inefables, vigorosos y obligatorios en sí mismos. (Geertz. 1996: 222)

La corriente primordial enfatiza como se observa la dimensión natural, biológica y afectiva. Los 'vínculos dados' serían la sangre, costumbres y lengua que son transmitidas de generación en generación. Sin embargo, para Degregori (1993: 116) "este enfoque primordial tiende a extraer a los 'pueblos originarios' de la historia y a ubicarlos allí donde el tiempo se encuentra 'congelado'". De ahí se oye hablar, según el autor, como identidades milenarias y telúricas cuando se define la identidad de los pueblos indígenas de Perú.

Por su parte, Barth (1969) adopta la postura situacional que también es conocida como evolucionista o fenómeno construido. Señala que la identidad se define de acuerdo a las circunstancias. Entonces, la división entre los diferentes grupos étnicos dependería de un conjunto de factores de interacción social como la atracción personal, necesidad táctica, intereses comunes y obligación moral contraída. El autor agrega que las fronteras de un grupo étnico dependen no sólo como sus miembros de definen a sí mismos, sino como son definidos por otros, quienes controlan los recursos económicos. Hay que destacar el hecho de que la autopercepción de sí mismos y de los límites del grupo se construye en la interacción con otros grupos.

Para nosotros, la categoría de etnicidad hace alusión a los rasgos distintivos de un grupo étnico respecto a los otros grupos; en otras palabras, la etnicidad es una construcción social de autoadscripción cultural, psicológica, socioeconómica y política dentro de un determinado contexto y tiempo. Tal como lo señala Roosens (1989: 19), “en la elasticidad de la expresión “identidad étnica” está el carácter dinámico de lo cultural, lo social y lo psicológico, por lo que la etnicidad llega a ser visible en la combinación de estas tres dimensiones que se traspasan y producen una diversidad de posibles matices”. Las identidades étnicas se reconstruyen, se reclaman, se ocultan, de acuerdo a las circunstancias, Degregori (1993). Se transforman, se innovan, se apropian, se resisten y se redefinen, en suma un proceso lógico de “continuidad en la discontinuidad” que Pujadas (1993) propone:

La identidad consiste esencialmente en la búsqueda de la *idea de continuidad* de los grupos sociales, a través de las *discontinuidades*, los cruces y los cambios de rumbo, en forma de una *confrontación dialéctica* constante entre el bagaje socio-cultural-simbólico identificado por el grupo como genuino y las circunstancias globales ‘objetivas’ que enmarcan, constriñen o delimitan *la reproducción del propio grupo*. (Pujadas.1993: 63)

Dentro de esta percepción constructiva de la identidad, merece destacarse un elemento novedoso que es la confrontación dialéctica entre las fuerzas internas y externas como las definitorias de la identidad que el grupo en cuestión elabora o reelabora de sí mismo. Como señala el autor, los factores sociales del contexto y tiempo influyen en esta reproducción identitaria. Dicha confrontación es la que movilizaría la continuidad o ruptura del grupo étnico.

Roosens (1989:10) nos presenta dos casos de construcción de la etnicidad en diferentes contextos. “El caso del Hurones³³ casi demuestra cómo la pertenencia étnica puede ser construida, de rasguño histórico; el aimara demuestra por su comportamiento que la pertenencia étnica no resulta automáticamente de una fuerte continuidad cultural ‘objetiva’, sino que el ajuste histórico o político general puede desempeñar un papel decisivo (...)”. Para el autor los migrantes o las minorías étnicas pueden también construir su propia identidad étnica en contextos urbanos e incluso puede tomar distintas formas. Por lo tanto la construcción de la etnicidad puede tomar distintas vías y en ella entran los factores sociales, económicos, políticos y psicológicos.

33 Los indios de Hurón o el Hurones de Québec, Canadá

La identidad étnica se construye y reconstruye de acuerdo a los diferentes factores que hemos señalado. Por ejemplo, los aimaras en Lima en la primeros años de migración usaron la estrategia del ocultamiento y negación de la identidad. Para Degregori (1993: 125) “lo que prevalece en los primeros tiempos es la táctica del disimulo” que fue expresado también por Golte y Adams (1990) como los caballos de Troya de los invasores.

Posteriormente, a través de las asociaciones de migrantes y las redes sociales de parentesco y paisanaje que reproducen los valores de solidaridad y reciprocidad van tejiendo una economía para la sobrevivencia en la urbe y la vinculación con las comunidades de origen.

Actualmente observamos, desde nuestra experiencia diaria, un proceso de visibilización de la etnicidad aimara en los últimos años o mejor dicho una especie de redefinición identitaria en términos antropológicos, aunque no exactamente bajo la etnicidad sino en la manifestación de las identidades regionales y hasta locales con carga de elementos étnicos. Por eso, es visible la práctica de la música y danzas aimaras, y la vigencia de valores culturales como el ayni y la ch'alla³⁴ que se hacen cuando las familias aimaras proceden al techado de sus casas. Un ejemplo que puede ilustrar es la experiencia de los migrantes del pueblo aimara de Conima que concentrados en el pueblo joven “Ciudad de Gosen” de un distrito populoso de Lima suelen reproducir los valores culturales originarios. Como lo exponen Solís y Huayhua (1998)

Practican el trabajo recíproco Ayni “Hoy por ti, y mañana por mí”. Aunque abandonan su cultura de procedencia, en el fondo, el conocimiento de las prácticas andinas está presente en esta nueva ciudad, convirtiéndose así en la andinización de Lima, la práctica cotidiana se ve cuando un poblador de la manzana hace construir su casa, todos los vecinos de la manzana vienen a ayudar, así no gastan dinero en pagar al operario, al contratista, sino sólo participar en el Ayni, porque cuando el otro levante su casa, así también recibirá apoyo de sus vecinos... para hacer caminos, lozas deportivas, limpieza del barrio, todos los domingos hacen faena. (Solís y Huayhua 1998: 4)

En esta perspectiva, Suño (2006) en un estudio sobre el factor étnico en la pujanza económica de los aimara de Lima apunta que en el caso de las familias migrantes de Unicachi, la etnicidad enraizada en la danza, música, redes de parentesco familiar y comunitaria y los valores de reciprocidad, y solidaridad es utilizada como un recurso estratégico para la evolución económica. Este ascenso socioeconómico se ha convertido en un mecanismo para afirmar con mayor orgullo la identidad regional

34 Acto ritual aimara muy frecuente en acontecimientos significativos.

y local. En consecuencia, el proceso de afirmación identitaria aimara tiene que ver con cambios no sólo a nivel de la dimensión psicológica o autoadscripción positiva sino con la dimensión socioeconómica que implica el empoderamiento de las familias migrantes, o sea, mejora de la calidad de vida. La conjunción de ambas dimensiones puede generar un orgullo étnico vigoroso.

Volviendo a la relación lengua e identidad étnica podemos decir que la lengua es un componente fundamental para la identificación étnica. Por eso, muchos pretenden identificar la lengua con identidad étnica como una unidad indesligable el uno del otro. Para Fishman (1977)³⁵ la lengua es el símbolo por excelencia de la etnicidad porque expresa sus tres dimensiones: la paternidad (heredada), patrimonio (legado) y fenomenología (significados, subjetividades). La lengua como símbolo de identidad puede ser una estrategia de movilización étnica de carácter político más que el uso diario que le da un grupo determinado.

Sin embargo, para Degregori (1998: 26) “el único marcador objetivo posible, la lengua, lo es sólo en cierta medida”. Cita por ejemplo al Paraguay, país donde la gran mayoría es bilingüe castellano-guaraní, pero esa mayoría no se define en términos étnicos como guaraní, sino como paraguayos. Existen movimientos étnicos que no se corresponden con una identidad lingüística. Un mismo grupo étnico puede tener más de una lengua o diferentes grupos étnicos con una lengua común (caso los quechuas). Algunas identidades étnicas se encuentran casi indisolublemente asociadas a un territorio, caso de los originarios de la Amazonía. Por ello, es difícil definir la identidad étnica sólo en base a un elemento y podemos concordar con Appel y Muysken (1996: 29) al señalar que “no existe relación necesaria y categórica entre lengua y etnicidad”.

8. Migración del campo a la ciudad

La migración es el fenómeno social que implica el desplazamiento de la población generalmente del campo a la ciudad capital o de mayor desarrollo. Este flujo demográfico ha originado una urbanización acelerada de la ciudad de Lima a partir de la segunda mitad del siglo XX.³⁶ La

35 Fishman, J. “Language and ethnicity” citado en Appel y Muysken 1996, p. 25.

36 La ciudad de Lima ha crecido de forma acelerada desde los años de 1940. Su población actualmente es de 7'819,436 habitantes según el censo de 2005 del Instituto Nacional de Estadística e Informática, la que representa cerca de un tercio de la población total del Perú (29.9%).

motivación principal que anima a las poblaciones originarias a dejar su terruño son las necesidades laborales. Sobre las razones de la migración Solís y Huayhua (1998) dicen lo siguiente:

La parcelación de sus tierras de generación a generación hacia imposible la supervivencia, otros vieron en el campo la mortalidad infantil, la inseguridad, falta de progreso, poca posibilidad de trabajo, otros manejaban productos de la sierra, de la costa y de la selva para intercambio, por eso los meses que no había producción en la sierra migraban a la costa... ya que la posibilidad del trabajo era ventajosos... Lima significaba la superación... (Solís y Huayhua. 1998: 2-3)

La ausencia de políticas de desarrollo agrario para las comunidades indígenas es lo que contribuye a la migración masiva desde el área rural en búsqueda de mejores condiciones de vida.

Una característica propia de la migración es la que señala Altamirano (1988: 35-36) en el sentido que "la migración no es solamente un desplazamiento poblacional. Junto con el proceso migracional, el migrante 'lleva' consigo su cultura, aunque esta tiende a modificarse pero no desaparecer en la ciudad". En el nuevo contexto, los elementos culturales indígenas tienden a reconstruirse, a redefinirse, a recrearse y a ocultarse según las circunstancias del tiempo. Empero no implican la sustitución total de ellos. Para el autor la continuidad y cambio son procesos complementarios que interactúan en forma permanente. Esta perspectiva concuerda con la noción de "continuidad en la discontinuidad" de Pujadas (1993) a la que hemos hecho referencia.

En su inserción en el contexto urbano muchos migrantes, como ya hemos explicado, adoptan en un primer momento las estrategias de defensa como el ocultamiento o invisibilización de su origen indígena por la situación de marginación y discriminación cultural.³⁷ Aunque, después, empiezan a revalorar y fortalecer su identidad cultural regional más que la indígena. Entonces establecen y/o mantienen mecanismos de vínculo con la comunidad de origen. Por ejemplo, a través de las visitas para participar de las fiestas religiosas patronales, para apoyarles directamente vía donaciones y/o en gestiones que tengan que ver con el mejoramiento físico de la comunidad.

Un ejemplo de la redefinición de los valores culturales es lo que sucede con los migrantes aimaras en Lima. En el caso de las comunidades

37 Golte y Adams (1990) denominan a esta estrategia de supervivencia en Lima Los caballos de Troya de los invasores.

de Unicachi y Huancho se observa la reproducción de la reciprocidad, la organización colectiva, las relaciones de parentesco y paisanaje y las expresiones artísticas. Otro caso es el que presenta Altamirano (1988: 50) refiriéndose a la comunidad aimara de Vilquechico “la mayor y mejor ejecución de las estrategias de supervivencia en el contexto urbano se ve favorecida por el hecho de que los migrantes más pobres en Lima tienden a ubicarse en áreas contiguas en los pueblos jóvenes. Se ha descubierto por ejemplo que los aimaras de Vilquechico ocupan espacios geográficos comunes en Bellavista (Callao) y en Pamplona (San Juan de Miraflores)”.

Podríamos ver la inserción de los migrantes al medio urbano también desde una óptica socioeconómica. En este caso, los nexos y redes de apoyo que se reconstruyen en la ciudad están motivadas, además, por maximizar las oportunidades económicas. Al respecto, Golte y Adams (1990) en un estudio de doce comunidades migrantes rurales de diferentes partes del Perú distinguen tres formas de inserción diferenciada en la sociedad limeña: paralelo, convergente y arborescente.

El primer tipo de integración es el más simple porque se trata de una inserción individual o familiar sin influencia de otros migrantes o del grupo de origen común. El autor advierte dos variantes opuestas en este tipo de inserción paralela, los migrantes que mejoran su calidad de vida y el camino descendente donde los migrantes fracasan en su intento por labrarse un futuro mejor.

Sobre la inserción convergente, es una de las forma más generalizadas entre los migrantes en Lima, Golte y Adams (1990) sostienen:

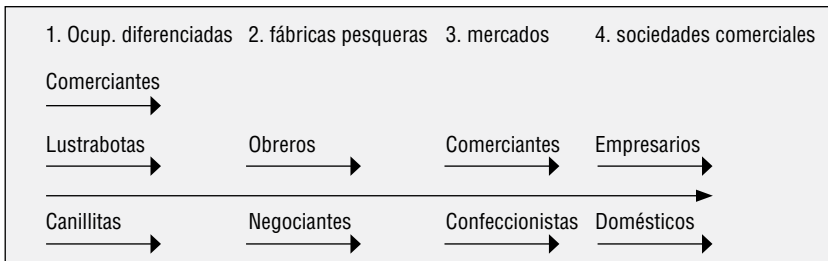
El grupo social de origen, la aldea o la comunidad, y el grupo de migrantes mantienen relaciones muy estrechas entre sí, formándose un grupo de experiencia compartida... encontramos en varias comunidades una convergencia en las formas de adaptación urbana. Es decir, el grupo comienza con una inserción diferenciada según las oportunidades que se presentan a los primeros migrantes. Después de algún tiempo, algunos de ellos dejan ocupaciones y viviendas para imitar o unirse a otros que han encontrado formas más aptas para alcanzar las metas trazadas. (Golte y Adams. 1990: 57-58)

Para el caso de nuestro estudio de dos pueblos aimaras migrantes podemos afirmar que la inserción económica de las familias de Unicachi es de tipo convergente. Porque, como explica Suxo (2006), los primeros migrantes unicachinos se insertan en diferentes ocupaciones laborales, canillitas, lustrabotas, limpieza, comerciantes de carne seca que venían eventualmente. Luego la gran mayoría vuelca su interés a las fábricas pesqueras del primer puerto del Callao en condición de obreros y

otro grupo pequeño va incursionando en el negocio en La Parada. Un tercer momento, de duración más larga, es cuando la mayoría cambia de ocupación y se concentra en la actividad comercial principalmente dentro del Mercado Minorista de La Parada³⁸ a raíz del traslado de las fábricas pesqueras al norte de Perú. Otros incursionan en otros sectores productivos como la industria textil. Finalmente, luego de más de dos décadas casi todos convergen y se cohesionan para formar las sociedades empresariales anónimas. Como ilustran los autores, los migrantes unicachinos que llegan posterior a cada periodo de actividad laboral que hemos descrito se insertan en las mismas ocupaciones que sus coterráneos sin mayores sobresaltos.

En síntesis, de las ocupaciones laborales diversificadas de la primeros migrantes, los unicachinos van convergiendo a labores económicas cada vez más homogéneas hasta el actual momento, en el cual casi todos se organizan y participan en la empresas colectivas familiares. Este tipo de inserción urbana podemos ilustrarlo de la siguiente forma:

Esquema 6
Etapas de inserción económica unicachina en la ciudad de Lima



Fuente: elaboración propia

El tercer tipo de inserción urbana es la arborescente. Para Golte y Adams (1990: 58) “un patrón divergente y arborescente se da cuando la inserción inicial en la ciudad resulta muy precaria y poco lucrativa... en estos casos el grupo se adapta a partir de las posibilidades de diversificación y aumento de ingresos que se dan en esta primera experiencia de reproducción urbana”. En este tipo no se parte de la diversificación, sino ella es la posibilidad y la experiencia es también compartida entre

38 Zona donde se ubica el popular mercado minorista, uno de los fuentes principales de abasto de productos de primera necesidad en la ciudad de Lima.

migrantes del grupo. Esta forma de inserción suele encontrarse en muchas comunidades de migrantes a Lima.

Un ejemplo de inserción urbana arborescente podemos encontrar en los migrantes de la comunidad de Huancho. Según testimonios, los primeros migrantes ingresan a las municipalidades limeñas en el sector de servicios, vale decir, de personal de limpieza (barrenderos) y jardineros. Luego, la segunda generación incursiona en actividades intermedias y oficios como planchadores, pintores, electricistas, carpintería metálica, entre otras. La última generación de huancheños, los jóvenes, acceden a las instituciones superiores de educación y se profesionalizan. Esto no quiere decir que todos sean profesionales, sino se ha diversificado el espectro ocupacional. Al presente existe una diversidad de actuaciones laborales con la meta puesta en la mejora económica. El esquema 7 ilustra este ascenso socioeconómico.

Las estrategias de inserción urbana a la que hemos referencia en muchos casos tienen que ver con las características y actividades económicas de la comunidad de origen. Aunque esta situación no siempre es relacional o asociativa porque el grupo de migrantes esta compuesto por miembros heterogéneos. En este sentido, Golte y Adams (*op. cit.*: 59) concluyen que “las formas sociales de integración urbana, o su ausencia, se remiten al carácter de la sociedad de origen. No surgen necesariamente alrededor de una noción abstracta de paisanismo, sino que se articulan de manera diferenciada de acuerdo a reglas preexistentes en la sociedad aldeana”.

Esquema 7
Etapas de inserción económica huancheña en la ciudad de Lima



Fuente: Eeaboración propia

Por otro lado, los aimaras migrantes en su inserción a la ciudad de Lima se ven enfrentados a un ambiente discriminatorio y hostil. Como lo afirma Albó (1999: 2), “por el hecho de ser indígenas, todo este proceso va acompañado de un plus especial de discriminación y de violencia étnica, que refuerza y hace ver como natural la situación subordinada que la sociedad les otorga”. La discriminación hacia el indígena se percibe en diversos espacios y situaciones como en las oficinas públicas, en el transporte público, en las calles, en los colegios, en el mercado, entre otros.

Desde otro ángulo, para De Soto (1987: 11) “la mayor hostilidad que encontraron los migrantes fue la institucionalidad legal vigente... Al crecer el número de migrantes, sin embargo, el sistema no pudo continuar dentro de tal inercia... la ley comenzó a ser desafiada y a perder vigencia social”. Entonces los migrantes entendieron que la supervivencia estaba en sus propios esfuerzos. De esta manera los migrantes se convierten en informales en los sectores del comercio, el transporte público y la vivienda (fuera de la legalidad).³⁹

En los últimos años se observa una tendencia a la disminución de la migración. Esta situación explicaría la nueva forma de la migración que es advertida por Altamirano (1988: 43), “la migración del campo a la ciudad, que era predominantemente de carácter más permanente, en la actualidad es más temporal y estacional; las razones son varias, pero la que no se puede dejar de mencionar es la ocupacional”. El autor la denomina migración de retorno, porque el migrante no deja de volver a su pueblo de origen para las fiestas costumbristas, visita a los familiares, asuntos relacionados con el trabajo, entre otras. En otras palabras, no se rompen los lazos afectivos y sociales con el pueblo de origen.

La migración, como hemos visto, significaba para los indígenas superación y desarrollo socioeconómico, pero para la mayoría se ha convertido en una estrategia de supervivencia y subsistencia en un medio hostil como Lima. No obstante, existen casos excepcionales a esta regla, así por ejemplo, para algunas comunidades aimaras migrantes (Unicachi, Ollaraya, Tinicachi) la migración les ha permitido realmente mejorar sus niveles de vida y naturalmente han conseguido una relativa prosperidad económica.

La visibilización de las poblaciones indígenas en las áreas urbanas en los últimos años ha generado conflictos políticos, socioeconómicos,

39 Según De Soto la legislación estatal excluyente hace que los migrantes actúen al margen de la ley y la que genera la supervivencia de los migrantes a través de la informalidad.

culturales y lingüísticos. En ese sentido, Sichra señala (2004a: 1) que “el creciente carácter intercultural de las áreas urbanas desafía a los sectores indígenas y no indígenas y a los estados a generar y aplicar políticas educativas y lingüísticas en un contexto de nuevas tensiones y dinámicas sociales todavía no escudriñadas”. Naturalmente, la presencia masiva de los pueblos indígenas andinos y amazónicos en Lima demanda al Estado cambios en las políticas no sólo educativas y culturales sino también económicas y sobre todo la descentralización del poder.

9. Algunos estudios relacionados con el tema de investigación

La investigación sobre “Factores que inciden en el cambio y conservación intergeneracional de la lengua quechua en dos comunidades de Cuzco, Perú” de Vidal Carbajal (2004) muestra que el quechua es de uso predominante en las comunidades de Hatun Q’irus y Hapu Q’irus. Es decir, la transmisión intergeneracional, tanto en la familia como en la comunidad, se da en quechua. Aunque se aprecia un cierto grado de bilingüismo individual en los jóvenes de sexo masculino. Como señala Carbajal, (2004: 178) en las conclusiones de su tesis que “el castellano se viene filtrando de manera muy lenta en los microdominios de la no-comunidad como en los encuentros ocasionales (comunero-extraño), en los viajes y en la escuela, pero aquí también el quechua es más visible y se hace predominante (...)”.

De acuerdo a Carbajal, el proceso de la conservación de la lengua quechua que se observa en ambas comunidades tiene su explicación en los factores tales como la escuela, la estructura de la organización ancestral, el control de pisos ecológicos y el control cultural y lingüístico. Por otro lado, el proceso de sustitución, débil aún según el autor, tiene relación con la presencia de la religión maranata, la modernización, la migración de gente joven a las ciudades, el turismo y la radio, principalmente. Pero, Carbajal (*op. cit.*: 177) advierte que “este proceso de sustitución, se actualiza, más bien, en un cambio ideológico identitario y de un conflicto etnocultural, antes que el uso del castellano en desmedro del quechua”.

Por su parte, el estudio de Pito (2001)⁴⁰ nos muestra la falta de transmisión intergeneracional de la lengua Nasa Yuwe, pues los niños y los

40 “Transmisión del idioma Nasa en la comunidad de los caleños” de Colombia.

jóvenes ya no hablan la lengua de los padres. Sin embargo, algunos ancianos como los médicos tradicionales y los sabios transmiten aún la lengua Nasa a sus descendientes jóvenes y niños en la casa. El estudio presenta también las actitudes favorables de los Nasa para revitalizar su lengua. Como Pito (2001: 95) afirma, “los dirigentes indígenas, mujeres y hombres, quieren que el Nasa Yuwe se vuelva a hablar y usar públicamente dentro del territorio y en todos los espacios de la región porque la lengua materna es la herencia ancestral y símbolo de existencia de las culturas indígenas”.

El estudio realizado por Gleich en 1998,⁴¹ en la población migrante quechua del departamento de Ayacucho en Lima, presenta un análisis del comportamiento lingüístico de los bilingües quechua-castellano para demostrar la situación de desplazamiento del quechua por el castellano. Esta situación obliga a los migrantes a dejar su lengua materna, a no transmitir el quechua a las nuevas generaciones y a los cambios estructurales en la lengua quechua como la abundancia de préstamos, interferencias o la mezcla de códigos. Como lo señala Gleich (2004: 56), refiriéndose a la transmisión “esto ocurre precisamente entre los migrantes en Lima, cuando parejas jóvenes que todavía dominan el quechua deciden comunicarse solamente en castellano con sus hijos nacidos en Lima mientras siguen comunicándose con sus padres monolingües o bilingües incipientes en quechua en la casa”. Para la autora la transmisión intergeneracional es un factor indispensable para mantener la lengua. Esta situación del quechua de los migrantes es calificada por la autora como lengua amenazada.

Otra investigación de Solís y Huayhua (1998)⁴² en la ciudad de Lima con una población migrante de habla quechua y aimara principalmente de los departamentos de Apurímac, Ayacucho, Puno y Lima demuestra, contrariamente al anterior estudio, que las lenguas andinas no están condenadas a desaparecer en el mencionado pueblo joven. Solís et. al (1998: 14) afirman respecto al manejo de lenguas que “todos son bilingües o todos llegan a ser bilingües, porque hay fuerte contacto de las lenguas quechua, aimara, lo que indica que la lengua en mención sigue hablándose hasta en la nueva generación”. El mantenimiento de las lenguas andinas se explica según los autores porque los pobladores viven alejados del casco urbano. A esto hay que añadir que la distribución

41 “El impacto lingüístico de la migración. ¿Del monolingüismo en quechua por el bilingüismo quechua-castellano al monolingüismo en castellano?”.

42 Titulado “Estudio sociolingüístico del Asentamiento Humano ‘Ciudad de Gosen’ del distrito de Villa María del Triunfo”.

geográfica poblacional en áreas contiguas (Giles et. al 1977) favorece la reproducción de la cultura de origen.

Respecto a la apreciación valorativa, Solís et. al (1998: 18) señalan “se puede concluir que a nivel social y subjetivo están a favor los hombres; mientras a nivel lingüístico y concreto son las mujeres las que conservan mejor”. Esta constatación empírica nos permiten enjuiciar dos puntos. Los hombres en el discurso son los que más valoran las lenguas andinas, pero en la práctica son las mujeres las que las mantienen, como sucede también en el caso de las familias de Unicachi.

Con relación a la educación bilingüe, según los autores, casi todos los encuestados respondieron afirmativamente. Incluso casi todos mostraron su conformidad con una enseñanza trilingüe, castellano, quechua o aimara e inglés. En ese sentido, Solís et. al (1998: 28) enfatizan, “de los cuestionarios se pueden concluir que los pobladores no han olvidado su lengua, mantienen la lengua en la zona ya sea en el mercado, tienda, campo deportivo. Hay interés por recuperar, revitalizar las lenguas quechua y aimara”. Por esto, los pobladores solicitaron al Ministerio de Educación el funcionamiento de un centro de educación bilingüe intercultural aimara quechua.

Dicha petición se contrapone con lo que venimos afirmando cuando señalamos que la escuela (pública) no contribuye al mantenimiento de lenguas minorizadas. Sin embargo, desde mi experiencia educativa en Lima y como aimarahablante puedo decir que cuando la escuela es de naturaleza privada podría ser un agente de mantenimiento lingüístico, porque la gestión estaría a cargo de los propios hablantes.

CAPÍTULO IV

Contextualización del estudio

En este capítulo se describe brevemente el contexto urbano donde conviven las familias de estudio, pero, sin dejar de lado la exposición de características y datos importantes de la comunidad de origen. La temática se enfoca desde una visión diacrónica, porque se trata de un tipo particular de sujetos de estudio en el área urbana, familias procedentes de comunidades originarias del sur del Perú. Se vincula ambos contextos, también en razón de que muchos procesos sociales, culturales y económicos tiene origen allí; es decir, se entiende mejor la inserción en la vida urbana a partir de la comunidad y además existe una interrelación estrecha entre los residentes y el pueblo de origen por diversos motivos. Los elementos culturales de origen se reproducen en la ciudad, así lo explican Degregori (1993), Solís y Huayhua (1998), Golte y Adams (1990), Altamirano (1988) y Suxo (2006)

Estos procesos sociales, culturales y económicos presentes en el proceso de inserción de los migrantes aimaras a la urbe limeña explican en gran medida los comportamientos lingüísticos, los impactos y los procesos sociolingüísticos que ocurren en las familias aimaras de las comunidades de Unicachi y Huancho. En este enfoque integral, la lengua no sólo se relaciona con la sociedad sino con las dimensiones culturales y económicas.

1. Aspectos importantes de la comunidad de origen

La comunidad aimara de Unicachi se encuentra ubicado a 2 Km. del hermano país de Bolivia, en la provincia de Yunguyo y al sur de la región de Puno, a orillas del lago Wiñaymarka y a una altitud de 3, 812

metros sobre el nivel del mar. Su población total al 2005, según el Instituto Nacional de Estadística e Informática, era de 3,700 habitantes. Es una comunidad de comerciantes y pequeños agricultores. Unicachi fue creado como distrito un 18 de mayo de 1982 por ley 23382 en el gobierno del arquitecto Fernando Belaúnde.

Hasta hoy no existe un consenso sobre el significado del nombre Unicachi. *Juni k'achi*⁴³ en la lengua aimara. Sin embargo, una hipótesis va adquiriendo una mayor aceptación, según esta la palabra Unicachi significaría desembarcadero de comerciantes viajeros. Otra de las interpretaciones que se aproxima al anterior es la que plantea Yapuchura (1996: 15) "Unicachi era uno de los lugares propicios en donde se realizaba mayor cantidad de intercambio de productos", esto entre las poblaciones de zonas altas y bajas de la región.

Se aprecia en ambas interpretaciones una vinculación fundacional con la actividad comercial por la privilegiada ubicación geográfica que tendría Unicachi. Además refuerza nuestra conjetura la interpretación similar, en el sentido económico, que se le otorga a otro pueblo de la región, Yunguyo. Probablemente, en la tierra de la actual provincia de Yunguyo, existían espacios donde se realizaban transacciones comerciales o se vinculaban a dicho fin. El intercambio de productos de las Yungas orientales como la coca y frutas con los productos del Altiplano, tales como el chuño, charqui, papa y ocas probablemente fueron permanentes.

Con relación al origen de la comunidad de Unicachi tampoco hay una información clara y definitiva. Sin embargo, existe una narración, de la época republicana, difundida por Coarita (1999) que explicaría el origen de la comunidad de Unicachi. Según dicho relato, en el lugar que ocupa hoy Unicachi posiblemente existió el ayllu Qalamarka⁴⁴ con su sede de gobierno en el centro poblado de Markaxa, bajo el gobierno de un kuraka aimara. Los lugareños lucharon contra los españoles para no dejarse arrebatar las tierras.

Dicha historia explicaría, por qué la comunidad de Unicachi no llegó a constituirse en una hacienda de propiedad de los criollos y mestizos. En cambio, en otras comunidades de la región, el caso de Huancho, los hacendados y las mismas autoridades explotaron y despojaron las tierras de las comunidades. En esta dirección, el señor Jacobo Cabrera señala: "Unicachi siempre fue una pequeña comunidad parcelera libre, nunca ha sido hacienda. Ukanakampi nayrax wali nuwasitarakina siw, porque

43 Significa punta o extremo.

44 Palabra aimara compuesta que significa pueblo de piedra.

rinkunakax aparaña munirix siw. Ukata jiwasa jaqinakaxa waliraki q'urawasirix, ukataraki rifindisirix"⁴⁵ (Entrevista.⁴⁶ JC. 24.05.05).

De acuerdo a testimonios recogidos de varios paisanos mayores de Unicachi, se tiene la certeza de que muchas de las familias que fundaron Unicachi migraron por motivos económicos. Para el señor Cabrera las personas que migraron a Unicachi eran de las alturas de la región porque el lugar era propicio para la agricultura. "sumaw jitawa ukata saratapawa. Suma lugara manqa simbra, ukata saratapawa. Alturanakana jani simbra utjkanti. Achukipinirakiwa ukhanxa"⁴⁷ (Entrevista. JC. 28.09.05).

La comunidad de Huancho se encuentra ubicada en el distrito y provincia de Huancafé, al norte de la ciudad de Puno y sobre una altitud de 3, 826 m.s.n.m. aproximadamente. Su población se estima en 1,200 habitantes. Es una comunidad de agricultores parceleros mayoritariamente, dado que hay abundante agua que nace de los cerros. La Resolución Suprema N° 166-TR, de fecha 21 de abril de 1969, reconoce a Huancho como comunidad campesina.

La palabra Huancho tendría más de una acepción. Por una parte, algunos la asocian a la configuración geográfica de la zona. Por otra parte, la mayoría piensa que el nombre Huancho tiene mucha relación con el ave 'huaycho' que existe en la zona en gran cantidad. Pequeño pájaro que emite el sonido 'waychu'. Para Bibiano Quispe, estudioso de su comunidad, esta última interpretación le parece más válida, "porque generalmente los nombres antiguos siempre tiene su relación a la naturaleza y la existencia de los seres vivientes" (Entrevista. BQ. 12.05.05).

De acuerdo a una idea extendida entre los huanchecos, los primeros hombres que poblaron Huancho llegaron en migraciones para trabajar en las minas de oro y plata existentes allí en la época colonial. Según el boletín Markaslayku (1994: 7) "con el auge de las minas Yoqarapi, Qolqe Qhoya Pilini y muchas otras, en la época de los españoles llegaron

45 Dice que con los hacendados había muchas peleas antiguamente porque dice que los gringos querían quitar sus tierras. Por eso nuestros paisanos arrojaban ondas como defensa

46 Las entrevistas son redactadas en el propio lenguaje de los coterráneos, es decir, cuando usan el aimara alternan también con el código castellano. Por este motivo, la escritura en aimara, a veces, no se ajusta al alfabeto oficial.

47 Ese lugar es bueno por eso han ido. Es un buen lugar para sembrar alimentos, por eso habrán ido. No hay siembra en las alturas. Da frutos no mas en ese lugar.

a Huancho personas de diferentes lugares para trabajar en los obrajes o como mitayos en esas minas. Luego esos hombres se quedaron tales como hoy somos, hijos, herederos de estos hombres mineros”.

Una opinión algo diferente y complementaria es la que sostiene Quispe, “tenemos minas y molinos que el movimiento independentista se ha agarrado, por esa razón ha venido agente de afueras, le ha gustado y se ha asentado. Pero desde mucho antes otro grupo ha existido, los Ccapa y los Cutipa, quienes son los primeros que han vivido en esa zona, están en las mejores partes donde hay agua y bofedales” (Entrevista. BQ. 12.05.05). Esa gente que migró a fines de la época virreinal serían los Luque, Carcasi, Corimayhua, Quispe, entre otros. Los Luque habrían venido de la zona alta de Moquegua, Candarave, por eso ellos sabían leer y escribir. Ellos han sido los primeros maestros, según narra Quispe. Por lo tanto, se trataría de dos fases de asentamientos primarios. Una segunda ocupación se dio en las postrimerías del coloniaje y la primera antes de él, no se precisa el tiempo aún.

Un acontecimiento que catapultó a la inmortalidad a la comunidad de Huancho es la sublevación del año 1923. Dicha sublevación contra el sistema de explotación e injusticia instauradas por la tríada⁴⁸ del poder conmovió al país un 16 de diciembre de 1923. Dado que en la rebelión participaron todas las comunidades de la región afectadas por el abuso de las autoridades y hacendados, Huancho se convirtió en un centro de resistencia de la cultura andina frente al atropello de la cultura occidental.

Para Quispe la sublevación fue de grandes dimensiones:

Entonces la comunidad no ha luchado sola, sino nuestros mayores, tata-rabuelos y abuelos han sabido formar, invitar una mayor participación, de ahí no solamente han participado de Huancané, Huancho es líder necesariamente. Han participado todas la comunidades vecinas, todos los distritos de Huancané, entonces ha sido un movimiento fuerte. De acuerdo a las informaciones, Huancho es uno de los centros de ese gran movimiento, nosotros hemos sufrido los azotes, el ejército nos ha hecho tiras a nosotros. (Entrevista. BQ.12.05.05)

Antes de la rebelión, en Huancho funcionó el mercado comunal, lugar donde los pobladores de comunidad llevaban sus productos y vendían a precios justos, mientras en Huancané comprar un producto traído de fuera, como el arroz, costaba varias veces más. Había diferentes tipos de abusos en palabras de Fernando Luque “les quitaban sus terreno, le

48 Compuesta por el cura, el juez y el subprefecto. Otros denominan la trinidad embrutecedora del indígena.

robaban su ganado, inclusive lo mandaban a matar, si es que alguien se les quería levantar, ni siquiera puedes quejarte, a quien te vas a quejar si nadie te escucha, nadie te hacía justicia” (Entrevista. FL.10.05.05).

El entrevistado señala que “Huancho no tenía mucha tierra, a pesar de ello se han aprovechado. Había tierra en otros distritos, por ejemplo, Rosaspata, Cojata, Inchupalla Por esa zona los hacendados han expulsado a las comunidades. Huancho también ha ido a defender a las comunidades vecinas”. Los testimonios dicen que al que sabía hablar aimara le querían cortar la lengua, al que sabía escribir cortar la mano y los comuneros eran considerados como ciudadanos de baja calidad. En consecuencia, lucharon contra la explotación y servidumbre, contra el despojo de tierras y a favor de la educación porque estaban prohibidos las escuelas para los indígenas.

Según el entrevistado, “Huancho de la zona baja son los que han luchado, nuestros padres han sido fusilados, asesinados, encarcelados, quemados y saqueado sus casas”. Estos son entonces actos de represión que han sufrido los huanchenos. Uno de los primeros líderes de la sublevación es Mariano Luque, después otros son Carlos Condori, Antonio F. Luque, Mariano Arapa, Pedro Cutipa Carcasi, Mariano Quispe Luque, Francisco Luque, entre los más conocidos. Los Cutipa en esa oportunidad eran los que financiaban, eran económicamente poderosos en la comunidad, porque ellos tenían terrenos en las mejores partes. Entonces defendían sus intereses. Los Luque ya sabían leer y escribir en esos años.

Uno de los primeros que, según el entrevistado, escribió sobre la sublevación es Díaz Bedregal en 1950, quien ha relatado los abusos.

Díaz Bedregal dice que la plaza de armas de Huancané se ha llenado de ganado ovino y vacuno, quien pedía a su antojo podían recoger, así se repartieron entre las clases dominantes y con esa plata se han levantado construcciones en Huancané. Sin embargo, la mayor parte de los documentos que tenemos son falsos, porque han invertido los hechos. Ahora nos preguntamos qué ladrón ha robado, qué asesino dice que ha matado, nunca, entonces eso no está escrito en los documentos. La verdadera historia de los pueblos originarios no está escrita. (Entrevista. BQ.12.05.05)

Como consecuencia de la sublevación, los abusos disminuyeron; algunos abusos se mantuvieron, pero ya no con la magnitud anterior. Hasta en la última comunidad existió el servicio gratuito de semana, una de las prácticas de explotación. Eso ha venido manteniéndose de todas maneras a bajo nivel. Desde ese momento hubo apertura a la escuela porque antes los maestros eran perseguidos. Sin embargo, Luque (2001: 13) afirma que “no debemos olvidar que la Revolución de Huancho Lima

ha solucionado grandes problemas especialmente el servicio gratuito, tasamani, semaneros, faeneros, pongos, tenencia de tierras y el abuso a los más pobres por parte de los grupos dominantes”.

Después de lo saqueos y muerte que han perpetrado las autoridades y hacendados contra la población de Huancho han llegado los pastores adventistas norteamericanos. Mucha gente se convirtió al adventismo para defenderse de los abusos. A partir de ahí los adventistas se convirtieron para los huancheños en sus defensores.

Sobre la denominación Huancho Lima, Quispe señala “de acuerdo como cuentan, han venido a Lima para pedir autorización al presidente Augusto B. Leguía, entonces de acá esa comisión ha copiado igualito la plaza de armas”. Para los comuneros de la zona ir a la capital de la República era ir a Huancho. Además, la asamblea de las comunidades nominó a esta localidad como la segunda capital del país, con el nombre Huancho-Lima.

2. Proceso migratorio

Los primeros migrantes de la comunidad de Unicachi llegaron a Lima en los últimos años de la década de 1940 en condición de comerciantes de charqui. Distribuyeron sus productos en el Mercado Minorista de La Parada, del distrito de La Victoria⁴⁹ en Lima. Estos negociantes venían periódicamente para luego retornar a la comunidad de Unicachi.

Para Don Jacobo Cabrera, hay presencia de los unicachinos en Lima desde años de la década de 1950. Recuerda que algunos de los primeros comerciantes de carne seca fueron José Yapuchura “Ayarira Jusiyá”, Cruz Coarita, Guillermo García. Consultados a otros migrantes de esa época, nos dieron más nombres:

Los primeros comerciantes unicachinos de carne seca que arribaron al mercado minorista de La Parada a fines de los años 40 y comienzos de la década del 50 fueron: José Yapuchura Mamani (de Ayjarira), Basilio Ramos, Pedro Lerma, Eusebio Avendaño, Cruz Coarita, Manuel Mamani, Emilio Arhuata, Calixto Yapuchura, Anastasio Suxo, Genaro Mamani, Julián Uchasara Lerma, Lázaro Arhuata, Ramón Yapuchura, Benito Arhuata, Juan Arhuata, Anacleto Avendaño, Francisco Uchasara, Francisco Suxo, Justino Coarita, Esteban Yapuchura, entre otros. (Suxo 1997: 17)

49 Uno de los distritos más populares de Lima Metropolitana. Aquí se encuentra el Mercado Minorista, una de las fuentes principales de abastos de ese sector de la ciudad de Lima.

En aquellos tiempos el Mercado Minorista donde llegaban los comerciantes unicachinos estaba en formación y en situación precaria, ya que sus orígenes recién datan del año 1946. Los unicachinos participaron después en la adquisición de los primeros puestos de venta en dicho mercado.

Mientras, los primeros negociantes se establecieron en los alrededores del Mercado Minorista del distrito de La Victoria, otro grupo de jóvenes unicachinos laboraban como vendedores de periódicos (canillitas), lustrabotas, servicios de limpieza, construcción, venta de pasteles, entre otras labores de servicio también en el mismo distrito y en el Cercado. Don Benjamín recuerda que “en esos primeros años de migración la gente unicachina todavía no estaba laborando en Callao, después han ingresado en número cada vez mayor al primer puerto” (Entrevista. BS. 19.05.05).

De acuerdo a la opinión de Cabrera, algunas familias de Unicachi no eran originarias del lugar, sino migrantes como habíamos anotado. Por ese motivo no tenían mucho terreno, lo que les obligó a migrar antes hacia Lima para trabajar, a diferencia de los que tenían más terreno, como la familia Yapuchura. Además, no tenían familia, por eso salieron ellos como comerciantes. Pero, también los que tenían más terreno migraron más tarde ya sea por motivos económicos, educacionales, entre otros. Un rasgo característico de la migración de la época era que venían, pero regresaban. No se quedaron a vivir en Lima porque en Unicachi tenían parcelas y familias. Por lo tanto, era realmente una migración estacional.

Don Jacobo señala otra de las razones de la migración en el sentido que en esos años sólo sabían aimara y un poco de castellano. Por eso vinieron a Lima con el propósito de aprender mejor el castellano.

Se buscó migración, éste era necesidad de ir a un pueblo de la costa para aprender primero castellano porque éramos puro aimara... tenía que aprender a hablar para enfrentarme, también existía abusos por decir defenderse, pues había trato patronal, como existía latifundismo en Vilurcuni,⁵⁰ minifundismo entonces mas que primero hemos venido a aprender castellano. (Entrevista. JC. 13.05.05)

En el caso de los unicachinos el principal motivo de la migración es la actividad laboral, mientras el aspecto educativo que incluye lo lingüístico que comenta el señor Jacobo es de menor significación.

50 Comunidad que actualmente pertenece al distrito de Ollaraya de la provincia de Yunguyo.

En los primeros años de la década de 1960 ya estaba concentrados un número importante de unicachinos en el primer puerto del Callao como obreros. Pero, la mujer unicachina no había migrado aún hacia esa fecha. Según los testimonios de los entrevistados, había un contingente de 20 a 30 en las fábricas de harina de pescado, de anchoveta. Muchos paisanos llegaron a trabajar en dicha industria como obreros, en tres turnos de ocho horas.

Pero, cuando el gobierno trasladó las fábricas pesqueras a Chancay, Supe y Chimbote, por motivos del proceso de urbanización y salubridad de Lima, ya no había muchos paisanos obreros en el Callao. Es cuando los paisanos se van a otro sitio y cambian de ocupación. La mayor parte se va al Mercado Minorista de La Parada con el poco capital de su liquidación. Otros se van a Huancavelica y contadas personas se quedan en el Callao.

Por su parte, los pobladores de Huancho empezaron a migrar a Lima en la década de 1940, con la idea de retornar a su comunidad, antes que los unicachinos. Como lo recuerda el señor Arapa “venían y regresaban, pues un grupito. Entonces más o menos ya hace 40 han comenzado a aparecer los huancheños, pero después de 50 ya han venido en mancha”⁵¹ (Entrevista. FA. 10.05.05). Los primeros migrantes pasaron muchas peripecias y dificultades, puesto que no había paisanos a quienes pedir apoyo.

Los huancheños migraron según Quispe con la “visión de buscar mejores ambientes y como era chiquito el terreno dejaron a los hermanos menores y a los que no pueden. Ahora están mejores, hay buenos profesionales, algunos están en el exterior” (Entrevista. BQ. 12.05.05). Es casi del mismo parecer el señor Arapa al decir que “han venido porque no hay progreso, no es que ya han terminado su primaria y no había media” (Entrevista. FA. 10.05.05). Por eso, aprender el castellano era un objetivo.

3. Lo sociocultural entre los aimaras urbanos

Los migrantes para Golte y Adams (1990) cuentan con varios recursos para asociarse entre sí y hacer frente a la urbe. Una de las estrategias ‘propias’ es que se organizan las asociaciones de carácter social, cultural y deportivo. Dichas organizaciones aparecen después de que los residentes

51 Léxico del lenguaje limeño que significa grupo, masa.

han tomado la decisión de cohesionarse formalmente a fin de afrontar las dificultades en el nuevo contexto. Para Golte y Adams (1990) es sobre el trasfondo de las diversas formas de asociación real que se genera entre los migrantes. Años después, constituyen una asociación formal (especie de colonia en la ciudad) sin fines de lucro, con todos los requisitos de ley y empiezan a desarrollar variadas actividades según los estatutos.

Las asociaciones de residentes aimaras en Lima no sólo han realizado actividades específicas en beneficio de los migrantes, sino han tenido impacto en la misma comunidad de origen. En este sentido, Altamirano (1988) resume las funciones que han cumplido las organizaciones de migrantes aimaras tomando como muestra a los aimaras de la comunidad de Vilquechico de Puno.

Las asociaciones han desplegado variadas actividades a favor de sus miembros y de sus pueblos. Entre los más importantes se puede citar:

- a) Haber ayudado a los migrantes más pobres a encontrar trabajo, proveyéndoles de información y apoyo en las gestiones ante las instancias pertinentes.
- b) Haberles proporcionado dinero sea para instalarse en Lima o para retornar a la comunidad.
- c) Organización de actividades recreativas y de diversión gratuitas, que permiten una mayor interacción grupal... también permite descubrir al migrante su propia cultura por contraste con otras que existen en la ciudad. Aquel descubre la especificidad de su cultura al estar fuera de ella.
- d) Velar permanentemente por el desarrollo de los caseríos y la comunidad... (Altamirano. 1988: 71)

Las actividades que enumera Altamirano se pueden aplicar a la labor de casi todas las organizaciones representativas aimaras de Lima. Pensamos que ella es una regla común a los migrantes, aunque existen ciertas especificidades de comunidad a comunidad, como en los casos de los migrantes de los distritos de la provincia de Yunguyo, a través del ejemplo de Unicachi. En éste, los últimos migrantes se insertan rápidamente en la actividad económica común que practican sus coterráneos en Lima.

Las asociaciones de migrantes no son grupos homogéneos, sino son variables en objetivos, tiempo, miembros y convocatoria. Se crean con intenciones específicas y con un nivel de representatividad. En este sentido Golte y Adams identifican tres formas de asociación:

Las asociaciones de los pueblos que investigamos son de índole muy diversa. Algunas son más bien comités creados para un fin específico y temporal-

mente limitado; otras son instancias de nucleamiento multifuncionales, con una vida institucional desarrollada y permanente, con una gran capacidad de convocatoria; contrastando con otras que nuclean a lo más a un sector de los migrantes alrededor de intereses específicos, con poca capacidad de atracción. (Golte y Adams.1990: 70-71)

Desde que migró una gran cantidad de pobladores del distrito de Unicachi a la gran Lima, principalmente desde los años 1960, esta comunidad fue desarrollando una serie de actividades a nivel organizativo. Los primeros residentes unicachinos formaron la primera organización con el nombre Club Deportivo Cultural Unicachi el 10 de setiembre de 1961, en el puerto del Callao. La institución realizó dos labores paralelas, el desarrollo de la actividad deportiva del fútbol y la ayuda social a la comunidad de origen. Un tema social que resaltó en la trayectoria institucional fue la gestión inicial del proyecto de creación del distrito de Unicachi. Esta institución se extinguió a fines de la década de 1960 dando paso a otras asociaciones y las nuevas generaciones.

Años después, los unicachinos, cuando se trasladaron al mercado minorista de La Parada, crearon la Asociación de Trabajadores San Pedro de Unicachi en 1977 que luego se convirtió en la Asociación Distrital Unicachi (ADU), cuando la comunidad de Unicachi fue elevada a la categoría de distrito en 1982. Esta es considerada como la asociación matriz y general por representar a los residentes del distrito de Unicachi en Lima. Las actividades de la ADU se orientaron principalmente hacia la práctica deportiva, la difusión de las danzas y el apoyo económico y material a la comunidad de origen a fin de dotarlo de una infraestructura básica. Por ejemplo, la creación del distrito de Unicachi fue promovida en la etapa final por la Asociación Distrital Unicachi.

Posteriormente, en el año de 1983 se formó en Ciudad de Dios, al sur de Lima, la Asociación Deportiva Marcajja, pues allí se había establecido una significativa proporción de comerciantes procedentes de Unicachi. Se concentraron en el moderno mercado de abastos de nombre Mercado Cooperativa de Servicios Especiales Ciudad de Dios. Como su nombre lo indica, la organización desarrolla principalmente actividades deportivas.

En la década de los 1990 nacieron otras organizaciones culturales, conformadas por jóvenes unicachinos. En el año de 1993 surge una institución cultural de jóvenes universitarios con el nombre de Centro Cultural de Unicachi (CENCUNI), que contribuyó al campo académico-cultural: publicación de revistas, boletines, organización de actos culturales, charlas académicas y promoción de danzas.

Respecto a la formación de las asociaciones de residentes, Huancho presenta similares características a Unicachi. Los primeros migrantes de

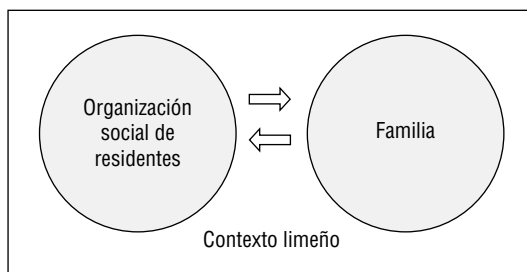
la comunidad de Huancho constituyeron su primera organización social-deportiva denominada Centro Social Unión Huancho el 16 de diciembre de 1957 con alrededor de 40 personas. Luego de décadas, cuando estaba en proceso de formalización, cambia de razón social por Asociación Central Unión Huancho Lima. Obtiene su personería jurídica en el año de 1994 y actualmente cuenta con 70 asociados inscritos en el padrón, pero por tratarse de un ente representativo de la comunidad, participan todos sin exclusión. La motivación para organizar la asociación, según el señor Arapa, fueron el tema socioeconómico y la cooperación. “Vamos a ayudarnos unos a otros, al que no tiene trabajo le vamos a solventar hasta que encuentre trabajo, al que está enfermo vamos a ayudar con medicina, a los que están en la calle también les vamos conseguir donde alojarlos” (Entrevista. FA. 10.05.05).

A través de sus actividades culturales, deportivas y fiestas costumbristas los huancheos en Lima tratan de reproducir sus elementos culturales. Por ejemplo, festejan a su patrono(a), la fiesta religiosa de la Cruz de Huancho y los carnavales. La institución mayor de Huancho se dedica básicamente al cultivo del deporte y la difusión de las danzas y música aimara, así como al apoyo hacia la comunidad de origen. Según su actual presidente, Fernando Luque, el logro principal de la asociación es la compra de un local institucional con recursos propios.

En la actualidad existen otras organizaciones de menor jerarquía y con menos capacidad de convocatoria en comparación con la asociación central. Los once sectores de la comunidad de origen se organizan también en once clubes deportivos y hasta forman sus propios conjuntos artísticos. Algunos tocan zampoña, unos tocan su tarqa, pinquillada y otros danzan. Al respecto, Luque dice, “en este momento hay organizaciones folclóricas, conjunto de danzas que se llama ‘Folclórica Huancho Lima’, después banda de músicos ‘Cruz del sur de Huancho’, la banda ‘Los dinámicos’, después hay otro conjunto que recién esta apareciendo, conjunto de sicuris, hay dos conjuntos de sicuris” (Entrevista. FL. 10.05.05).

Como observamos, en ambas comunidades, las familias aimaras se vinculan a las organizaciones sociales representativas de alguna forma dentro del contexto limeño. Algunas con más influencia que otras. Por esto, se encuentra en dichas instituciones dos tipos de asociados, los miembros activos-oficiales están inscritos en el padrón, lo cual implica la asunción de ciertas obligaciones y a la vez el disfrute de algunos derechos. En cambio, los socios pasivos o informales solamente participan de las actividades que organiza la asociación sencillamente por el hecho de ser paisanos. Este nexo institucional podemos representarlo así:

Esquema 8
Relación social de Unicachi y Huancho



Fuente: elaboración propia

En consecuencia, la cohesión de las familias migrantes aimaras en asociaciones es un mecanismo de respuesta frente a las condiciones adversas que impone la sociedad o el contexto limeño. En la ciudad, esta estrategia asociativa desarrollada por los migrantes les ha posibilitado recrear y reinterpretar sus costumbres, prácticas y valores, y en menor grado la lengua aimara. También les permitió mantener su identidad. Aun cuando la capacidad organizativa (asociación formal) es una de las estrategias fundamentales de los migrantes, existen otros mecanismos de menor influencia. Como dice Altamirano (1988: 66), “Las estrategias colectivas más importantes utilizadas por los aymaras en Lima son tres: a) La formación y desarrollo de asociaciones regionales o clubes de provincianos; b) La cooperación entre familias que tienen, preferentemente, vínculos de parentesco; y, c) Las relaciones de vecindad, que permiten alcanzar fines generales y específicos de beneficio comunal”. El autor para generalizar sus resultados ha investigado a los migrantes del distrito de Vilquechico de la provincia de Huancané.

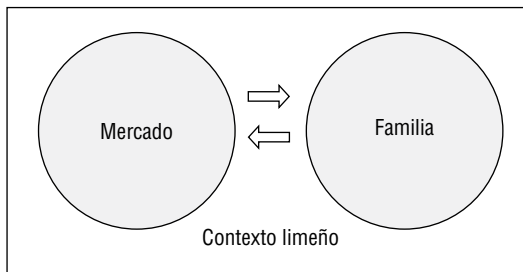
4. Inserción socioeconómica

Las familias migrantes de Unicachi en Lima son mayoritariamente comerciantes y micro y pequeños empresarios. En cambio, los migrantes de Huancho realizan diversas actividades económicas. Hay una distinción, como ya hemos explicado, entre ambas comunidades en cuanto a las formas de inserción económica que utilizan. Los primeros eligen la inserción convergente y los segundos optan por una integración arborescente o divergente en palabras de Golte y Adams (1990).

Las familias de Unicachi, en un primero momento, desde la década de los 70 a 1995, lograron plasmar sus proyectos personales como personas naturales, adquiriendo, en propiedad, puestos en los mercados populares como el Mercado Minorista, Cooperativa Ciudad de Dios y Caquetá. Más adelante, iniciaron la formación de empresas colectivas, verdaderas experiencias económicas conectadas a las manifestaciones de la cultura aimara. Recrearon la vinculación entre economía y cultura propia de los aimaras. En los dos periodos que indicamos, la actividad económica centralizada en el mercado les permitió, primero, cohesionar a las familias y segundo, las implicancias que ello generó en otros aspectos como la lengua.

La inserción económica convergente une a las familias unicachinas. El mercado se convierte en un micro espacio casi familiar donde se encuentran a diario los paisanos, pero dentro de un contexto mayor como la ciudad de Lima. Es decir, la actividad económica común permite a las familias unicachinas muchas posibilidades de actuación. Por ejemplo, recrear de alguna forma elementos culturales aimaras como los valores, la lengua y costumbres, idear proyectos colectivos como las empresas y reproducir la ocupación en las generaciones jóvenes. Esta conexión entre las familias y el trabajo podemos ilustrarlo de la siguiente manera:

Esquema 9
Relación laboral de Unicachi



Fuente: elaboración propia

El último periodo empresarial se dio cuando, por iniciativa de la Asociación Distrital Unicachi, se articuló la primera empresa colectiva en la forma de una sociedad anónima llamada Inversiones Unicachi S.A. (INUSA) en el año de 1996. Lograron adquirir un inmueble con una área de 3,450 metros cuadrados al norte de Lima. Luego, el 26 de agosto de

1999 se fundó la Asociación de Comerciantes San Pedro de Unicachi en el cono norte de Lima. Este nuevo ente comercial asociativo surgió también en el seno de la Asociación Distrital Unicachi. Pero, después de muchas vicisitudes lograron adquirir en compra-venta una inmensa propiedad inmueble de siete hectáreas y media.

Desde el año 2000 surgieron alrededor de ocho sociedades empresariales unicachinas en base a la experiencia anterior, conformadas por grupos de familias algunas más numerosas que otras (Suxo 2006). Muchas familias con la experiencia adquirida en las dos empresas pioneras que nacieron con el auspicio de la Asociación Distrital Unicachi fueron forjando nuevas empresas colectivas.

Estas empresas aimaras unicachinas propician la generación de fuentes de trabajo para miles de familias no sólo de Unicachi, sino para gente de diferentes partes del país, tanto de origen quechua como aimara. Además han contribuido a formalizar a miles de comerciantes ambulantes situados tanto en las intermediaciones de los mercados de los unicachinos, como también los que vienen desde los diferentes conos populares de la gran Lima.

La experiencia de gestión de las diferentes organizaciones sociales de residentes a las que nos hemos referido ha influido notablemente en la formación de estas sociedades empresariales de los unicachinos. El escenario social y cultural que han generado sirvió para intercambiar, discutir ideas y articular proyectos colectivos en función a las actividades económicas focalizadas que realizaban, orientados a resaltar la imagen de la comunidad de origen.

Con relación a lo económico, los resultados de una encuesta realizada por el Centro Cultural de Unicachi sobre el diagnóstico de la realidad unicachina en Lima aplicada a una muestra heterogénea de 200 personas (en cuanto a género, generación, clase, estado civil y grado de instrucción) en el año 1997 revelan, respecto a la ocupación laboral, que 64.6% de unicachinos se dedica a la actividad comercial, otro sector importante está inserto en el área de confección con 13.1%, mientras los profesionales representan 5.4%.

En el aspecto educativo, tenemos que una mayoría ha culminado el nivel secundario, 59.2%, el 20% terminó el nivel superior y 13.8% el nivel primario. Comparando la ocupación laboral con el grado de escolarización, podemos afirmar que las familias de Unicachi están dando atención prioritaria a la educación profesional como también en el caso de Huacho, situación que podría variar en el futuro la actividad laboral colectiva de los unicachinos. Es de notar, sin embargo, que los hijos de los unicachinos orientan su interés a ramas ligadas a la actividad comercial

y productiva: economía, contabilidad, derecho, ingeniería industrial, textil y económica.

Por otro lado, las familias de Huancho han realizado diversas actividades económicas desde los primeros años de la migración, las que tienden a diversificarse más hoy. Al llegar a Lima en la década de 1940, la mayoría de huancheos empezaron a trabajar en las municipalidades del Callao, Lima y La Victoria, en el sector de limpieza pública (conocido como baja policía). La segunda generación está conformada por técnicos y ejerce oficios lucrativos. La última generación de huancheos está conformada por profesionales, miembros de las fuerzas armadas y policiales, otros son soldados, comerciantes, entre otros. Todos los esfuerzos económicos se realizan vía la familia nuclear o individual, dado que no existe una especialización laboral de la colectividad huanchea. No obstante, la situación económica tiende a crecer conforme las nuevas generaciones van dejando las actividades de servicios de sus padres y abuelos por las profesionales y de mayor calificación, pero, en la línea del patrón divergente. Por ello, entre las familias huancheas no existe la relación colectiva de trabajo, como ocurre en el caso de Unicachi.

5. Aspectos demográficos

Los lugares de residencia que escogieron los unicachinos después del traslado del Callao fueron distritos populosos como La Victoria, San Juan de Miraflores y Villa El Salvador. Posteriormente se ubicaron en zonas y urbanizaciones como el distrito de Santa Anita, Ate-Vitarte. Este tipo de migración se podría calificar como permanente porque los unicachinos deciden radicar en Lima. Últimamente por razones de trabajo-mercado se han establecido en distritos del norte de Lima como Comas y San Martín de Porras. La tendencia que observamos en los últimos años es la ubicación en distritos y zonas de mejor estatus socioeconómico.

La estrategia colectiva de inserción en la ciudad, denominada 'la vecindad' por Altamirano (1988) y distribución geográfica o concentración por Giles et. al (1977), no es relevante para el caso de los unicachinos, dado que éstos se ubican mayormente, si bien en los mismos distritos, en áreas más dispersas; pero es importante para el caso de los migrantes de Huancho que sí se concentran en áreas contiguas de los distritos de Villa El Salvador, San Juan de Lurigancho (Canto Grande), San Juan de Miraflores (Pamplona Alta) y en la provincia constitucional del Callao. Entre estas concentraciones de huancheos hay una gran distancia, pese a ello mantienen relación por medio de las actividades que realizan sus

instituciones. También, los contactos entre los unicachinos y huancheños en Lima se dan mayormente a través de las organizaciones que los representan.

Por otro lado, la población migrante de Unicachi en Lima se aproxima a los 2,000 personas, entre migrantes y la descendencia nacida en esa ciudad, según los directivos de la Asociación Distrital Unicachi. Para el señor Quispe la población migrante de Huancho en Lima se calcula en más de 1,000 habitantes. Mientras para el presidente de la Asociación Central Unión Huancho existen alrededor de 2,000 hijos de Huancho. Al respecto, no existen cifras oficiales de las instituciones públicas sobre la población migrante de ambas comunidades.

CAPÍTULO V

Resultados de la investigación

Los datos que se recogieron de las cuatro familias migrantes de las comunidades de Unicachi y Huancho hacen referencia a tres categorías de análisis. En la primera, se describe a través de las observaciones y entrevistas el uso de la lengua aimara con diferentes interlocutores en los dominios del hogar y el trabajo. Atendiendo a la frecuencia de uso o desuso del aimara se ha identificado modelos diferentes de familia. Según dicha dinámica, hemos identificado en familias que mantienen el aimara o las que están en proceso de perder la lengua aimara.

En el segundo grupo de temas se presenta las percepciones de cada familia en particular sobre los procesos sociolingüísticos que inciden en el mantenimiento y desplazamiento del aimara. La tercera categoría refiere a los mismos procesos lingüísticos anteriores, pero desde un punto de vista integrador o desde lo común que tienen las cuatro familias empleándose para ello la observación y la entrevista para el contraste.

1. Modelos de familia según el uso del aimara

La investigación partió con el supuesto que las familias migrantes de Huancho serían más “tradicionalistas” en cuanto a la conservación de la lengua y cultura aimara, en comparación con las familias de Unicachi que tendrían más propensión al cambio de las prácticas culturales y lingüísticas propias. Sin embargo, las evidencias nos demuestran lo contrario; es decir, son las familias de Unicachi, por los menos en los dos casos que presentamos, las que mantienen la lengua aimara en diferente grado, mientras que en las dos familias de Huancho se observa un proceso de desplazamiento cada vez mayor del aimara por el castellano. La explica-

ción para ello podría ser, inicialmente, las formas de relacionamiento que establecen las familias entre ellas en cada uno de estas dos comunidades, las que precisamente difieren de una comunidad a otra.

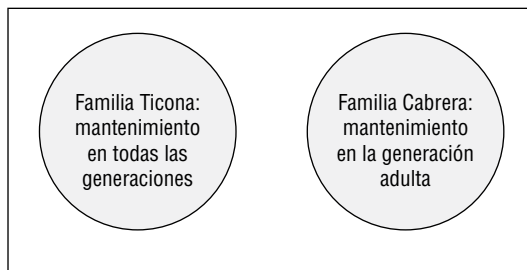
Las cuatro familias investigadas presentan características diferentes en cuanto al uso y desuso de la lengua aimara en la ciudad de Lima. Dado que no todas son de la misma comunidad, los trabajos que realizan son diferentes y por lo tanto el entorno en el cual se desenvuelven son igualmente distintos. Los casos pueden aproximarse a dos grupos de modelos grandes. El primero corresponde a las dos familias de Unicachi y el segundo grupo a las familias de Huancho. Un punto base de comparación es que, en los cuatro casos, los cónyuges son hablantes del aimara desde temprana edad y la adquisición del castellano fue consecutiva, como L2, y hasta como L3 en uno de los sujetos.

La clasificación según el uso de la lengua materna en diferentes dominios que establecemos nos permite agrupar las familias desde una que conserva el aimara en todas las generaciones, pasando por el mantenimiento sólo en generaciones adultas, hasta el otro extremo que viene a constituirse en un caso de desplazamiento lingüístico en todas las generaciones.

Familias de Unicachi

Los datos nos permiten establecer dos tipos diferentes de mantenimiento del aimara entre las familias de Unicachi. Primero, la familia Ticona Coarita es peculiar en cuanto a la conservación de la lengua y la identidad aimara. Segundo, la familia Cabrera Canqui mantiene el aimara pero con ciertas limitaciones.

Esquema 10
Tipos de mantenimiento en las familias de Unicachi



Fuente: elaboración propia

Caso 1: Familia Ticona Coarita

Esta familia de Unicachi mantiene la lengua aimara en casi todos sus miembros, padres e hijas menores de 30 años, sobre todo en la casa cuando están en comunicación entre ellos y ellas.

a) Uso del aimara en el dominio de la familia-casa

El ámbito de la casa se convierte en un espacio privilegiado para hacer uso de la lengua materna en las interacciones comunicativas entre los cónyuges, y entre los miembros de la familia. Pero también se genera situaciones comunicativas en aimara con los coterráneos.

Presentamos algunas percepciones acerca del uso del aimara que se originan entre los interlocutores de la familia. Al respecto, la señora Flora afirma:

MS: ¿Tiya jumasti akana khitinakampisa aymara parliritaxa?

FC: Jichhax wawanakajampi parltxa. Ukatxa kuñadanakajampisa aymarata parlt'asixpantwa.

MS: ¿Aka utana?

FC: Oho.⁵² (Entrevista. FC. 18-09-05)

En el diálogo, la señora Flora Coarita nos informa que no sólo habla el aimara con sus hijas, sino también con sus familiares. Las mismas respuestas en aimara que nos proporciona es muestra de que realmente ella sí utiliza el aimara en el hogar.

Por su parte, el señor Pascual Ticona apoya lo sostenido por su esposa, la señora Flora, señalando que hablan el aimara con sus hijas; pero, exceptuando a las dos hijas menores, quienes no hablan el aimara con plena competencia. “Nanakana uka wawanakañax uka mask'ita kuns-tanti parlaxix, parlasisipkarakiya ma jisk'ita. Aunque jani ligitimpachxa pero hay están”⁵³ (Entrevista. PT. 18-09-05).

En la siguiente entrevista se pregunta al señor Ticona sobre el habla aimara de sus hijas:

52 MS: ¿Tía, tú con quienes sabes hablar aimara aquí?

FC: Ahora hablo con mis hijas. Además, siempre hablamos aimara con mis cuñadas.

MS: ¿Aquí en la casa?

FC: Sí.

53 Nuestras hijas hablan aimara constante un poquito. Están hablando un poquito. Aunque no correcto, pero ahí están.

MS: ¿Akanti ukanakaxa yatix aymara parlaña?

PT: Janir, punuru nasitaya. Khurina, khurinkapxarakiyatsa, ukata yasta akanxa. Elsa también pues. Elsa, Yola jisk'anaka, niya cuatro tres años. Arskix all ukhanakata apaniptxa, ukata parlaxixa. Ukata awichapaxa akanxa aymararakhi. All ukanakataya suma parlixixa.⁵⁴ (Entrevista. PT. 18-09-05)

El investigado destaca dos experiencias familiares. Primero, el aprendizaje del aimara es asociado a la tierra de origen, porque sus dos hijas mayores han adquirido el aimara como primera lengua allí. Segundo, destaca el hecho de que el entorno familiar de habla aimara les favoreció para que conservaran el aimara hasta hoy, pese a que migraron en la infancia.

Por su parte, Yola, la hija de la familia Ticona Coarita, es de la misma opinión que sus padres al manifestar que ella habla aimara porque todos los miembros de la familia lo hablan, incluso los abuelos. Como queriendo demostrar que lo que señala se ajusta a la verdad, nos contesta en aimara con espontaneidad gran parte de la entrevista.

MS: ¿En qué lugares usas el aimara y con qué personas?

YT: Con mi mamá más que nadie, cuando estamos en La Parada siempre hablamos aimara, en cualquier sitio, hasta en los carros ah, yo me río y digo mamá aka jaqinakaxa kamschixaya, aka jaqixa ukhamarakiwa, akhamarakiwa risas...

MS: ¿Hablas aimara con tu papá?

YT: Ukampisa, ukaxa saraski, trawajiriya sarixa, jani ukhaxa sinti akankiti, mamitañakiya akankixa ukampikiya parlaptxa sino uka jupampi mistuptha ukahma aymarataraki jist'apxtha.

MS: ¿Kullakamanakapisti?

YT: Ukanakampi niyasa akana parlaptha, awisaxa anqana jist'añataki, anqanaxa parlarakiptwa.⁵⁵ (Entrevista. YT. 14-11-04)

54 MS: ¿Ellas han aprendido a hablar aimara aquí?

PT: No, son nacidos en Puno. Allá, allá hemos estado viviendo. Después acá, Elsa también pues. Elsa, Yola de chicas, casi de tres, cuatro años. Cuando empezaron a hablar de ahí hemos traído, por eso hablan. También, aquí su abuela les habla aimara. Por eso hablan bien.

55 MS: ¿En qué lugares usas el aimara y con quiénes?

YT: Con mi mamá..., yo me río y digo mamá qué dirá esta gente, así es esta persona, así es...

MS: ¿Hablas aimara con tu papá?

YT: Con él también, el se va a trabajar, él no esta mucho tiempo en casa. Mi mamá no más está en casa, hablamos con ella, si no preguntamos en aimara cuando salimos con ella.

MS: ¿Con tus hermanas?

En las palabras de Yola se aprecia que ella utiliza el aimara principalmente con su madre más allá del dominio familiar y menciona el mercado, el transporte urbano y otros contextos. Se observa también en su discurso un orgullo hacia el uso del aimara. Ello es producto del uso constante que los miembros de la familia otorgan a la lengua materna. Esto es la funcionalidad de la lengua aimara, sobre todo, en el dominio de la familia. Se detecta, además, la alternancia de códigos en las palabras de Yola cuando de pronto pasa del castellano al aimara mostrando así dos funciones del cambio de lenguas. Primero, el uso del aimara para hablar de temas relacionados a la familia y segundo, podría decirse que la entrevistada muestra una identidad mixta. A ambos Appel y Muysken (1996) llaman función referencial y expresiva, respectivamente.

Señalamos que no se ha podido observar el uso del aimara específicamente entre los miembros de la familia en el ámbito de la casa por la falta de disponibilidad de tiempo de los investigados; esto sobre todo en razón de las ocupaciones laborales. Los testimonios de los tres miembros de la familia son sinceras y se ajustan a la realidad, dado que es una familia que es conocida entre los unicachinos por esa peculiaridad (uso del aimara).

Por otro lado, las pocas ocasiones que hemos tenido oportunidad de observar las interacciones verbales de esta familia con los paisanos, nos confirman que el uso del aimara se manifiesta también con los interlocutores que son paisanos de ellos. No obstante, estos últimos deben ser de confianza, lo que quiere decir que el trato con ellos es permanente. Veamos dos interacciones comunicativas para apreciar el uso del aimara.

Estando en el domicilio del señor Pascual, la conversación con él y su señora gira en torno al trabajo de investigación del autor y las actividades del esposo.

MS: Le había dicho al tío que estoy haciendo un estudio de cuatro familias de Unicachi y Huancho

PT: Así es (ruidos)

FC: Bastante ratito me vas a preguntar.

MS: No, no, yo quiero saber sus actividades para ver qué lenguas utilizan

PT: Yo voy a hablar lisuras (risas) de repente cuando estamos ano achichi van a decir después... risas.

FC: Anoachichi tuqtxa awisa, ikina qamani aka anuachichijaxa, kuna kirasjixa pesqueruru, ukaru yatjataxiwa, ukata isinakapasa chhaqarxasamachiwa

YT: Hablamos aquí con ellas, a veces hablamos aimara afuera para preguntar.

mayat mayata. Ukata ukarukipuni kirasxam. Sarxakipinin sistxa awisaxa alisnuquña munxtxa.⁵⁶ (Unicachi. 12-09-05)

Como se observa en la conversación anterior, la esposa es la que usa mayormente el aimara con interlocutores de su comunidad, mientras el señor Pascual utiliza más el castellano en la casa con los mismos interlocutores. Pero esto no quiere decir que no utilice en algún momento y para una situación particular el aimara.

Como hemos observado, el señor Pascual usa el aimara no sólo con las hijas, sino también con los interlocutores de confianza en alguna circunstancia. Por ejemplo, en la conversación que sostuvo en su casa con una paisana sobre el pago del tributo “coactivo” a la municipalidad distrital de La Victoria. La joven paisana le comenta que: “hay que ver otro lado pues haciendo obras Unicachi está conociendo, a lo que don Pascual le responde, pero Unicachi ma coactivo jutatanaxa, ukatxa jichhakiya Unicachi walí qullqinikasphasa ukhamaya”⁵⁷ (Unicachi. 18-09-05).

b) El aimara en el dominio del trabajo-mercado

El ámbito del trabajo donde labora el Don Pascual es un escenario donde convergen una diversidad de orígenes lingüísticos y culturales. El Súper Mercado Unicachi, lugar de su trabajo, se sitúa en una zona popular donde confluyen los migrantes de todas partes del país. Por esto, la lengua de permanente vínculo y comunicación en el ámbito comercial es el castellano. Veamos el uso de la lengua con diferentes interlocutores

En las múltiples observaciones realizadas sobre las interacciones lingüísticas de Don Pascual se aprecia un uso dominante del castellano en el trabajo incluso con interlocutores aimaras que son sus compañeros de labor en el directorio de la empresa. El castellano representa la lengua de comunicación en el ámbito público como el mercado.

56 MS: Le había dicho al tío que estoy haciendo un estudio...

PT: Así es

FC: Bastante ratito me vas a preguntar.

MS: No, no...

PT: Yo voy a hablar lisuras... van a decir después viejo callejero

FC: A veces riño diciendo viejo callejero, este viejo amanece durmiendo, se queda en pesquero, ahí se ha acostumbrado, por eso parece que ya se pierde sus ropas uno por uno. Por eso, se queda ahí siempre. A veces le digo ándate ya, le quiero botar.

57 Pero Unicachi ha venido un coactivo, así es ahora como que Unicachi tuviera mucha plata.

El señor Pascual usa mayormente el castellano en el Súper Mercado Unicachi con los miembros del directorio que son sus paisanos. En la siguiente situación comunicativa que se repite diariamente habla de las actividades de la empresa con un paisano suyo. El señor Pascual dice “nos reunimos esta tarde. Ustedes van a estar en la tarde, no?, Responde un compañero, yo voy a estar en la tarde. Replica el investigado, podemos amanecer este viernes” (Unicachi. 13-09-05).

Sin embargo, surgen algunas situaciones particulares en las que los paisanos del directorio usan la lengua aimara, por ejemplo para el humor. En el siguiente caso se muestra una situación comunicativa en la que llega de visita un cantante de Unicachi, el señor Nicolás Platero (Navegante del Titicaca) para vender sus CDs. El tema de conversación es sobre el contenido del CD musical que está en castellano y aimara.

DH: Es Navegante. Este empieza a saludar o hablar de un CD. Están estos accionistas.

NG: Arhuata yuqallaw irpasix sischixa

SG : Khitsa irpasixa

NG : Nina imillampiro irpasix siwa

PT : Ah ninamillampi

NG : Nina imillampi sabes a quien me refería a mi prima pues, este jach’a faranda, pues

SG : Ay, ya, ya, este Enrique Arhuata, ja, ja, ja,

PT : Si supiera que decía que ja, ja, ja, mayaki aljawita.⁵⁸ (Unicachi. 24-09-05)

En la comunicación aimara anterior participan varios accionistas de la empresa Corporación Andina. Para causar hilaridad se acude al recurso de la tradición oral de la comunidad de origen expresado en la lengua propia. En el ejemplo anterior se advierte además que el señor Pascual alterna códigos en la última expresión como estrategia de comunicación.

58 DH: Es navegante...

NG: ... Dice que se ha llevado el joven Arhuata

SG: A quien se ha llevado

NG: Dice que se ha llevado a la joven Nina

PT: Ah con la joven Nina

NG: Con la joven Nina sabes a quien se refería, a mi prima pues, este Faranda grande pues.

SG: Ay, ya, ya, este Enrique Arhuata...

PT: Si supiera que decía que ja, ja, ja, véndeme uno no más

En las entrevistas que hemos sostenido con la señora Flora, ésta nos ha respondido en aimara. En el siguiente ejemplo explica el por qué la estrategia de la comunicación bilingüe.

MS: ¿Kunatsa kallina kastillanu parlaptaxa?

FC: Kastillanutxa parlapxa awisaxa jani aymara yatkiti ukanakampi. Ay-mara yatki ukanakampi jakisipxa paysanunakampixa siempre aymarapini parl't'asipxa

MS: ¿Corporacion ukha sariritaxa uñt'irixa aymarati parliritaxa janicha kastillanutcha?

FC: Sí aymarata parl't'askiritxa naxa, aymarata parl't'a kastillanutsa parl't'aratwa ukhamaya.⁵⁹ (Entrevista. FC. 14-11-04)

En esta otra entrevista la señora Flora agrega que suele hablar siempre aimara con los familiares y paisanos en más de un dominio. "Anqanxa uksa chimpunakawa utjixa uksaxana, kuturapinaka utji. Jichharmantisa ay vecina saw sixa, ukha suma jalluw purint'ataxa... nayax paisanunakaru, familianakarjamax siempre aymarata arxayastxa"⁶⁰ (Entrevista. FC. 18-09-05). En el mercado habla también aimara cuando se encuentra con los paisanos. Pero, para que ello ocurra, ella es la que toma la iniciativa.

Hablando sobre la situación actual del aimara en Lima, el señor Pascual señala que entre paisanos hablan aimara. Dice que ellos en su grupo siempre hablan aimara, mas no en las reuniones y la junta de accionistas. Por lo observado, el señor Pascual no utiliza el aimara con frecuencia con los paisanos, lo que sí se reconoce es que algunas veces lo usa para un fin puntual como las bromas.

MS: ¿Cómo está la situación del aimara?

PT: Bueno, akhama ma paisankamaxa niyasa aimaratakpiniya. Jiwasaxa aimarampi kastillanumpi miskltanxa awisaxa. Ukata sasipkixa awisax

59 MS: ¿Por qué hablan castellano en la calle?

FC: A veces hablamos castellano con los que no saben aimara. Cuando nos encontramos con los que saben aimara, los paisanos, siempre hablamos en aimara.

MS: ¿Cuándo vas a Corporación a observar sabes hablar en aimara o en castellano?

FC: Sí, yo sé hablar en aimara, hablo en aimara como también en castellano, así es.

60 Afuera, atrás viven los de Chimpu, también hay de Cuturapi. En la mañana dijo ay vecina que bonita lluvia ha caído... yo siempre les hablo en aimara a los paisanos y a los familiares.

kastillanu phist'ayasnaxa aymarampi yapt'anani sasa. Ya aymara siempre nanaka niyasa uka grupu ukhana aymaratpini parlaptxa niyasa. Kunas awisa sawkasiñaspha, kuna parlañas aymarata parltanxa... akana nanakana grupuna ukanxa niyasa parlapxakipintwa.⁶¹ (Entrevista. PT. 18-09-05)

El investigador advierte un fenómeno lingüístico que está aconteciendo con mayor recurrencia. Al hablar el aimara se mezcla y/o alterna con el castellano cuando el interlocutor ve agotada la posibilidad léxica de usar la lengua propia o viceversa. En las mismas palabras del entrevistado se detecta la mezcla de códigos, dado que se utiliza elementos léxicos del castellano en la comunicación en aimara, como dice Fasold (1996) para las lenguas europeas.

No obstante, señala que con los paisanos que llegan de Unicachi hablan aimara, pero cuando se vuelven a ver de tiempo sólo hablan castellano. Como manifiesta también Yola "hay familias que hablan el aimara, pero también hay otras familias que hablan poco el aimara. Por ejemplo, mis tíos hablan muy poco" (Entrevista. YT 23-10-05).

Caso 2: Familia Cabrera Canqui

Esta familia de la comunidad de Unicachi conserva el aimara sólo entre los cónyuges de avanzada edad. La esposa es hablante materna del quechua por ser de otra comunidad de Puno, y para ella el aimara es la segunda lengua, situación que no le impide comunicarse con su esposo en aimara. Los hijos y los nietos no saben el aimara. También el medio donde residen no es precisamente favorable hacia el uso del aimara, porque hay ausencia de interlocutores aimara hablantes.

a) El aimara en la casa

Los miembros de la familia Cabrera Canqui se comunican totalmente en castellano. Los únicos que en ocasiones propicias usan el aimara son la señora Victoria y el señor Jacobo y algunas veces cuando hay visitas de paisanos amigos.

61 MS: ¿Cómo está la situación del aimara?

PT: Bueno, casi siempre en aimara con los paisanos así es. A veces nosotros mezclamos aimara con castellano. Por eso dicen a veces cuando se acaba el castellano hay que agregar con el aimara. Nosotros en ese grupo hablamos siempre en aimara. A veces para las bromas y otros hablamos aimara, nosotros en nuestro grupo hablamos siempre.

El señor Jacobo señala que hay temor a veces de hablar aimara en Lima y por eso está así el aimara. Para él “Ahora se ha reducido el aimara, por ejemplo acá hablamos con mi señora no más, ellas no saben aimara (las nietas), a veces entienden pero no practican” (Entrevista. JC. 13.05.05). El entrevistado especifica quienes hablan aimara y quienes no entre los miembros de su familia. Los hijos y los nietos saben sólo castellano.

Además, el señor Jacobo dice que no viaja mucho a Unicachi, a pesar de eso no se olvida del aimara. “Pero kunjataki janix armt’asktix, janikipniya armt’asktixa, parlt’asiskapin señorampikiniwa”⁶² (Entrevista. JC. 20-05-05). Por eso, está hablando el aimara con la esposa. El uso del aimara con su esposa y con otros paisanos le ha permitido que aún pueda conservar su lengua materna.

En la conversación con su esposa, la señora Victoria, hablamos sobre las lenguas que ella utiliza.

MS: ¿Cuál habla más con los paisanos?

VC: Más hablaba quechua

MS: ¿Aimara no mucho?

VC: Con él hablamos aimara. Después no pue, aimara no conocía a nadie, más hablaba quechua. (Entrevista. VC. 04.10.05)

La señora Victoria dice que sólo habla aimara con su esposo y no hay con quién más hablar. Esto debido a que ella mantiene poco contacto con la gente de Unicachi por ser natural de otra comunidad. En cambio, ella puede hablar su primera lengua porque tiene sus familiares y paisanos que hablan también el quechua.

El hijo de Don Jacobo, Luis, nos confirma que sólo sus padres hablan aimara en casa. El resto de la familia se comunica en castellano, tal como hemos observado.

MS: ¿Tus padres hablan en aimara?

LC: Mi padre claro.

MS: ¿Con quién habla?

LC: Con su señora pues (...) tú sabes que acá en casa solamente mi papá, y su señora, no más hablan aimara, entre ellos, pero después los hermanos, todos hablamos castellano. (Entrevista. LC. 20-10-05)

Por otro lado, en las comunicaciones de los cónyuges Cabrera hemos presenciado que hay la predisposición de utilizar el aimara con

62 Pero, no sé como no me olvido, no me olvido siempre, hablo siempre con la señora.

los interlocutores paisanos. En las interacciones lingüísticas entre el señor Jacobo, su esposa y el investigador hemos observado que suelen conversar en aimara en su casa con interlocutores hablantes del aimara. Por ejemplo, en el siguiente diálogo sobre el cantante Navegante del Titicaca, llegado de Unicachi.

JC: Tacna ukakana utjpachaxa.

MS: Ah ya akaru jutataynax, alasipxita sarakisa jutatapax. Alasipxita sasa

JC: ¿Alasipxarakiti?

MS: Sí, alasipxiwa jaqinakaxay

JC: Qhawqhasa

MS: Diez soles walja apanitanaxa, ma cajuna

JC: Nayra kantanaka utjixa, nayra kantanaka ukax warminay warmi irpanaka kantixa

MS: ¿Kantapinirinti nayraxa janicha?

JC: Sí, kantiripininwa.⁶³ (Unicachi. 28-09-05)

b) El aimara en el trabajo

El señor Jacobo labora en el Mercado Plaza Unicachi en calidad de presidente del directorio. Los otros miembros del directorio son también paisanos suyos. La relación que establece a diario es mayormente con interlocutores castellano hablantes. Por esto, señalamos que el medio de habla castellana influye para que don Jacobo use el castellano como lengua de comunicación predominante tanto con interlocutores aimaras, como con otros. Pero se observa también un uso esporádico del aimara con interlocutores paisanos de su confianza.

El hijo mayor del señor Jacobo, Luis, nos informa que su papá aparte de hablar el aimara con su esposa, habla también con los familiares. “Bueno habla mayormente con su familia de allá de la zona, Unicachi” (Entrevista. LC. 20-10-05).

63 JC: Vivirá en Taca,

MS: Ah ya, aquí ha venido, vino diciendo cómprenme, Diciendo cómprenme.

JC: ¿Han comprado?

MS: Sí, han comprado la gente

JC: Cuanto es

MS: Diez soles, ha traído bastante, una caja

JC: Hay canciones antiguas, canta canciones antiguas como el rapto de mujeres

MS: ¿Siempre cantaba antes o no?

JC: Sí, siempre era cantor.

La elección de la lengua de uso con otros interlocutores es variable. Los propietarios del Mercado Plaza Unicachi son gente originaria de Unicachi y por ende aimara hablantes, pero en este contexto el uso del castellano es dominante como señaláramos.

Como hemos expuesto, la lengua de comunicación dominante del señor Jacobo es el castellano, No obstante, algunas veces en presencia de paisanos con quienes comparte amistad suele expresarse en aimara. Por ejemplo, en el momento en que estábamos reunidos, con un grupo de amigos de la empresa, llega el gerente del Mercado Plaza Unicachi, Daniel Yapuchura, natural de Unicachi.

JC: A cuadrarse pue compadre (a un interlocutor no aimara) akhama tuqipxchixa, ma chauchillanakarakiya akanakaxa⁶⁴ (a los paisanos).

V: De quién están hablando...

DY: Otros directo y otro que viene de adentro así es.

JC: En un plano de electricidad...

DY: Parece que hay alguien interesado en trabajar acá, debe estar con su pico temprano.

JC: Yo ya le dije ayer.

V: (se dirige a un albañil) usted está cobrando mano de obra no mas no?

TC: Arena, más.

V: Pero ya debe estar temprano. (Unicachi. 9-9-05)

Aquí se aprecia al señor Jacobo lanzando una expresión aimara con intención burlesca dirigida a sus paisanos. Además, la alternancia de códigos en las dos primeras enunciaciones obedece a la función directiva (Appel y Muysken 1996) y también como una estrategia de la comunicación (Sichra 2003) en presencia de interlocutores bilingües.

Pero en situaciones particulares como cuando está frente a una paisana de confianza y previo conocimiento de que es hablante activa de aimara usa esta lengua. Estas ocasiones de uso del aimara son muy pocas en el medio donde labora el señor Jacobo.

Un caso de esto sucede en la siguiente situación comunicativa donde el señor Jacobo usa el aimara con un paisana que se dedica a preparar los alimentos para los trabajadores que construyen el Mercado Plaza Unicachi.

SP: Siéntense.

JC: ¿Todavía falta para las doce?

64 JC: A cuadrarse pue compadre... han reñido diciendo estos son unas chau-chillas

SP : Todavía. Almuerstati.

JC : Todavía falta para las doce.

SP : Algunos almuerzan, algunos no. Dice que le traen en olla. Mucha competencia en todo. Yo digo tanta gente, jichhakiw mä tunkaniskixa. Así competencia.. amigo dice que es del alma señor está pasado, tus amigos... que dira pues. Para todos pue... ...Phukhuruw apanirix siw uka istixa.

JC : Ukanti liwpachaxa, ukawa liwix siti, pachpanti.

SP : Phuquruw apaniraq siwa, alluxa, lleno. Phuqurupini.⁶⁵ (Unicachi. 24.05.05)

El uso del aimara no es exclusivo ni restrictivo, sino que hay también una comunicación en la lengua dominante. Es decir, la interacción verbal se da en dos lenguas (alternancia de códigos).

Confirmando nuestra observación, el señor Jacobo sostiene que él habla aimara de manera irregular con los paisanos en el trabajo.

MS: ¿Con los paisanos también hablan aimara?

JC: Sí, a veces hablamos aimara, en Caquetá.

MS: ¿Cuándo un paisano que llega recién de Unicachi, en qué lengua se comunican?

JC: Hablamos en castellano y aimara. (Entrevista. JC. 20-05-05)

En la última oración ilustra como la generación adulta migrante emplea el bilingüismo aimara-castellano, aunque no todos ni en todas las situaciones comunicativas.

El señor Jacobo refiriéndose al directorio de la empresa señala: "Sí hablábamos aimara entre dirigentes. Ahí también hablamos. A veces siempre empleamos en conversaciones privadas. Entre nosotros sí hablamos aimara en reuniones" (Entrevista. JC. 20-05-05). El uso del aimara al que hace alusión es el de las conversaciones informales y no en las sesiones del directorio. Pero, existen también algunos paisanos que no hablan su lengua materna como expresa el señor Jacobo.

65 SP: Siéntense

JC: ¿Todavía falta para las doce?

SP: Todavía, ¿ya almorzaste?

JC: Todavía falta para las doce

SP: Algunos almuerzan, algunos no. Dice que le traen en olla. Mucha competencia en todo. Yo digo tanta gente, son como unos diez todavía. Así competencia... amigo dice que es del alma señor está pasando, tus amigos... que dirá pues. Para todos pue... dice que traen en olla este.

JC: De ahí servirán, de eso sirven dice, en ese mismo

SP: Dice que traen en la olla, bastante, lleno. Siempre en la olla.

Otro ejemplo que nos muestra que los paisanos aún utilizan el aimara en el trabajo es la que recuerda la señora Victoria: “Pero ahora de grande, Celina dice mamá este aymarata arxayapxituxa kha istina pruna, arxayapxitux aymarata kamschituxaya jani nax intinkti. Kunatsa jani yatitatix jumax jakuwuna phuchapataxaya, kunatsa jani aymara yatitatixa, k’aristawa jumaxa, sobraratawa ukata jani parlaña muntatixa sawa sapxitu”⁶⁶ (Entrevista. VC. 04-10-05). La entrevistada narra lo que le sucedió a su hija Celina con los paisanos del Mega Mercado Unicachi del cono norte de Lima. En este mercado se concentra un significativo número de unicachinos(as) porque la mayoría de las familias de Unicachi son socias de esta empresa.

c) El aimara en espacios recreativos

Hemos tenido la posibilidad de observar algunas situaciones comunicativas en espacios de recreación donde asisten personas de distintos orígenes lingüísticos. Cuando los paisanos suelen beber cerveza se genera un escenario oportuno para expresar sus sentimientos e ideas usando la lengua materna aimara; aunque, la comunicación en este código sea sólo por momentos.

En estos espacios se observa que el señor Jacobo utiliza el aimara con los paisanos con cierta familiaridad. El siguiente caso muestra el uso del aimara con un paisano de Unicachi en el momento de brindis por la inauguración del Súper Mercado Unicachi. En el lugar hay presencia de gente de diferente origen.

JC: Antiguo achichilataw jumax

Ch: Antiguo achichilat, antiguo jugaruratw nax, calichin.

JC: Jumax chili kantinatay

Ch: Claro, ukatay nax saraksmax tiyu

JC: Juparux takiratati anchhitaxa. All ukhama el año pasado este... el año pasado abancaycito aniversario ukat inwituwa ukaru sartwa. Wali suma orquesta apanipxatanaxa, no equipo de sonido bueno, en el pasadizo no ma. Asi ukat jani khitimpi tuquñax utjkitix. Jiwasa warminakax janirakisa kumpañoskitixa, no es como huarochirano pues.⁶⁷ (Unicachi. 15-10-05)

66 Pero ahora de grande, Celina dice mamá este en Pro nos hablan en aimara, nos hablan en aimara, yo no entiendo qué me estarán diciendo. Cómo no vas a saber, si eres hija de Jacobo, cómo no vas a saber aimara, tú mientes, me dicen, eres sobrada, por eso no quieres hablar.

67 JC: Tú eres un abuelo antiguo.

Ch: Soy un abuelo antiguo, yo soy un jugador antiguo, calichín.

En el encuentro con un paisano suyo recuerdan las vivencias colectivas haciendo uso de la lengua materna. Como observamos, el señor Jacobo recurre también a la lengua castellana. La alternancia de códigos es una situación normal en el aimara de Lima que apreciamos ahora en las interacciones verbales del señor Jacobo. En el ejemplo, el interlocutor cambia el aimara por castellano para hablar sobre un tema vinculado a la actividad empresarial. A ello Appel y Muysken (1996) llaman función referencial y Sichra (2003) como una estrategia de comunicación entre bilingües.

Durante una ceremonia festiva en otro de los mercados de Unicachi, el señor Jacobo se encuentra brindando y conversando con sus familiares, entre ellos un paisano, sobre su vida.

JY: Poquito no más y que tome todo

JC: Corazón awkixtwa naxa

JY: No, no tío, así no

MS: ¿Kawkirsa?

JY: Khaya apst'ama chha (señala una botella de cerveza). Como pue tío ukhamakiraki awisaxa armt'a y arsxapxi,⁶⁸ tío Jacobo tú eres representante

JC : Siempre hemos sido un poco inquietos. (Unicachi 24.09.05)

Si bien el ambiente de recreación es un espacio multicultural, se producen algunas situaciones lingüísticas en aimara. Pero, no exclusivamente en aimara como ya hemos indicado, sino apelando también al castellano, dado que los interlocutores son hablantes bilingües.

Familias de Huancho

Los datos de las observaciones y entrevistas nos muestran dos tipos de familia según el uso y desuso de la lengua aimara. La familia Luque

JC: Tú eres cantinero joven.

Ch: Claro, por eso yo te digo tío.

JC: Ahorita patea a él. Así es el año pasado este... el año pasado me han invitado al aniversario de Abancay, ahí he ido. Han traído una buena orquesta, no un buen equipo de sonido, en el pasadizo no más. Así no había con quién bailar. Nuestras mujeres no suelen acompañar al esposo, no es como huarochirano pues.

68 JY: Poquito no más y que tome todo

JC: Yo soy viejo

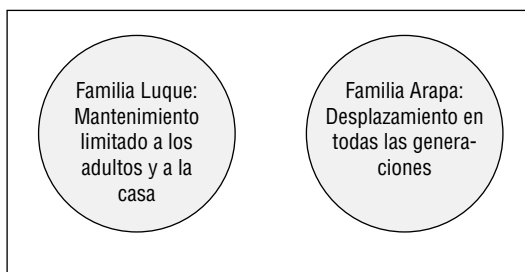
JY: No, no tío, así no

MS: ¿Cuál?

JY: Saca a ver esa (refiere a la botella) como pue tío, a veces se olvidan y hablan así no más, tío Jacobo tú eres representante.

Arapa mantiene el aimara sólo en la generación adulta, pero restringido al ámbito de la casa. Mientras, en la familia Arapa Quispe hay evidencias de desplazamiento del aimara en todas las generaciones, incluyendo a los padres de habla materna aimara.

Esquema 11
Modelos de uso del aimara en las familias de Huancho



Fuente: elaboración propia

Caso 3: Familia Luque Arapa

Esta familia conserva la lengua materna aimara sólo entre los adultos y restringiéndola al ámbito de la casa. Los que la utilizan son los cónyuges, el señor Fernando Luque y la señora Juana Arapa, y el padre del primero, de tercera edad, el señor Pablo.

Respecto al mantenimiento del aimara, el señor Fernando señala que habla aimara no sólo con su esposa, sino también con paisanos en las reuniones informales.

MS : ¿En las reuniones hablan aimara?

FL : Sí hablamos.

MS : ¿Alguna vez usted ha llevado una reunión en aimara?

FL : Eh, eso si quizás no. No hemos practicado, más bien el año pasado que existió la asamblea internacional de habla aimara en Huancho, ahí mi esposa ha ido como representante de la asociación, inclusive ha tomado su intervención hablando en aimara. Todos dominamos aimara, con mi esposa hablamos en cualquier sitio, dentro de casa, estamos viajando en un bus estamos llenos de pasajeros nos hablamos con ella en aimara.

MS : ¿Por qué con otras personas no conversa en aimara?.

FL : Eh ... no es que, bueno, si se trata de paisanos, sí hablamos, pero con la persona que no sabe no se puede conversar no? Entre huancheros sí podemos hablar.

MS : ¿En el trabajo también habla aimara?

FL : Si utilizamos nuestro aimara, no tenemos por qué dejarlo abandonado. (Entrevista. FL. 10-05-05)

Por lo dicho, se aprecia que el uso del aimara entre los cónyuges se extiende más allá del dominio de la casa. Expresa también los límites en el sentido que el aimara se puede hablar solo entre paisanos pero no así con otros hablantes no aimaras. Por otra parte, encontramos cierta contrariedad en sus palabras cuando afirma que usa el aimara en el trabajo, pero esto no ha sido constatado, dado que no hay paisanos aimara hablantes en la empresa donde labora.

El señor Fernando sostiene un hecho que se observa con frecuencia: "Nuestro idioma quizás se está descuidando acá, se habla pero poco, sobre todo los mayores, no los hijos, algunos ya no están hablando" (Entrevista. FL. 10-05-05). El entrevistado da a entender que no se promueve el aimara entre las generaciones jóvenes en Lima.

La señora Juana, esposa del señor Fernando, a la pregunta de con quiénes y dónde hablas aimara manifiesta que "Con familiares, en reuniones, Asociación Central Unión Huancho para comunicarnos y proyectos" (Entrevista. JA. 03-01-06). La señora afirma que habla aimara aparte de la familia con los paisanos en diferentes ámbitos, pero dicha información no se pudo constatar a plenitud por la falta de disponibilidad de tiempo por parte de ella.

a) El aimara en la casa

Se ha tenido la ocasión de observar varias interacciones verbales. La percepción que extraemos de ellas es que en la casa existen dos situaciones de uso del aimara. Por un lado, existe un proceso de desplazamiento del aimara cuando hay presencia de interlocutores jóvenes que sólo hablan castellano. Por otro lado, el uso del aimara se mantiene de manera relativa en miembros adultos de la familia, pero en situaciones particulares, ya que éstos mayormente emplean también el castellano.

Puede ocurrir también dos posibilidades de uso de la lengua en la comunicación con un paisano. En un caso, la interacción verbal puede realizarse en aimara y, en el otro caso, que la comunicación se dé totalmente en castellano. El factor que condiciona estas situaciones, por lo observado, es el grado familiaridad con el interlocutor visitante y la edad de éste.

Este ejemplo corresponde al primer caso. Uso del aimara de parte del padre de Fernando (Pablo) con interlocutor aimara de confianza cuando llega a la sala con hierbas en la mano.

AP: Alantwa

MS: ¿Kuntakisa walix?

AP: Akax istitakiya eh... iriranakataki, eh. Punkitakix utjixa ukata llantén. Uka ratuki apaqixa. Katu apsuxa mericusa ukhampacha puyrkiti.

MS: Ah, eso es bueno, no?

AP: Qawqa medicunakampi campunxa nax uka utjisa medicinanaka ukanakaxa janiw puyrkiriti. Akirxa rincuy narux yatichituxa, Estados Unidos walipuniway. Sí. Kuna eriras utjapuniya, aka ch'ampi ... uchixa. Ukatakixa walipuniwa, ratukiwa walicht'isa.⁶⁹ (Huancho. 20-09-05)

El interlocutor de confianza es el investigador y el tema de consersación hace referencia a la medicina tradicional que según el entrevistado le ha enseñado a valorar los pastores adventistas de los Estados Unidos, allá en su tierra cuando era joven.

En otra comunicación, el abuelo Pablo propicia en el ámbito de la casa la interacción verbal en aimara. Mientras su hijo, el señor Fernando, usa el castellano.

MS : Abuelo, buenos días

AP : Cómo está

FL : Hola Moisés

AP : Hasta el mundo entero ukhamax

FL : Hace frío cuando llueve

AP : ¿Thayaw no?

FL : En la noche ha llovido pues, si la lluvia

AP : Kamwiñapaxi, pirmawirax qallarakisa

MS : Qalltxipiya

AP : Thayana, janiwa nayra waynakti wicha janiwa ukhamakanti.⁷⁰
(Huancho. 30-09-05)

69 AP: He comprado

MS: ¿Para qué sirve?

AP: Este para eh... las heridas, eh. Hay llantén para estomago. Eso baja rápido. El médico no puede sacar igual

MS: Ah, eso es bueno, no?

AP: Yo con cuantos médicos en el campo esas medicinas no pueden. A mí me ha enseñado este gringo de Estados Unidos, es bueno. Si. Siempre hay alguna herida, esta hierba... pone. Para eso es bueno, sana rápido.

70 MS: Abuelo buenos días

AP: Cómo está

FL: Hola Moisés

AP: Es así hasta el mundo entero

FL: Hace frío cuando llueve

En el ejemplo se produce una comunicación bilingüe, dado que los tres interlocutores son aimara hablantes y a la vez conocedores del castellano.

Por su lado, la señora Juana suele utilizar con frecuencia el castellano con los interlocutores de la casa. En la siguiente comunicación en castellano con un paisano se oye también pronunciar algunas palabras aimaras cuando refiere a los sectores de la comunidad de Huancho.

Nosotros somos pues la población pues prácticamente para las rinconadas no? Y le voy a decir de que son infinidad de sitios. Allá también no es un solo sitio. Nosotros estamos unidos a Huancho, el centro poblado Huancho tiene pues ya ahorita nosotros no estamos antes solamente éramos once sectores que pertenecían, ahora ya viene K'uchu Amaru, Pampamaru, viene Qala Uyu, todos esos también vienen al centro poblado Huancho y el centro poblado Huancho pertenece al distrito de Huancané. Ya Huancané viene de todo sitio, viene de K'uchu Amaru, vienen de acá Azangarillo y así para la ramada, para ir a Juliaca. Cada uno de los lugarcitos tienen sus nombres, Ninaqarqa, después está pues para más adentro ciertos pueblitos que pertenecen a Huancané. (Huancho. 16-10-05)

En la comunicación que entablan entre los mayores de la casa se observa el uso tanto del aimara como del castellano. En el caso que mostramos, el señor Fernando usa el aimara con su padre de tercera edad para referirse a los paisanos de su comunidad.

AP: Ya este... ahí está utjiw ukaru yasta isinakampi chikayix ma... avena gana ahora qarqasina señorapaxa aruntasisiptwa, k'uchiskiwa nayjama, k'uchiw saraskixa.

FL : Lucía?

AP: Uka, ukpi ukatxa qipaxaraki... aptanin jiwataxataw sasa. Tawaqu señoraskpachanwa seguruna uka lurt'asiyxixa... otro.

FL: Uka pedrunpacha, Pedro mamitapatsa minusaskiya, no?

AP : Ukhamaskiya

FL: Pedro jumatsa... Pedro menos maranichiya

AP : Pedro...

FL : Pedro Carcasi

AP : Ukay

AP: ¿Hace frío , no?

FL: En la noche ha llovido pues...

AP: Ya debe cambiar, se ha empezado la primavera

MS: Ya ha empezado

AP: En el frío, no era así en el pasado cuando yo era joven

FL : Jiwxiya pero ukanakaxa

AP : Janiya qullayaskitix⁷¹ (Huancho. 20-09-05)

Los temas de conversación influyen en la elección de la lengua de uso. Por ejemplo, hay ciertos temas vinculados a la tierra de origen que requieren el empleo del aimara. A esto llamamos “el aimara para un fin concreto”, en este caso ligado al territorio ancestral, que veremos más adelante como un elemento social de mantenimiento lingüístico.

En otra comunicación producida en la sala de su casa, el señor Fernando conversa en castellano y su padre, Don Pablo, en aimara acerca de la edad de este último. Es una comunicación bilingüe.

MS : ¿Cómo se ha mantenido?

FL : Ya tiene digamos 91 años?

MS : Todo un record, no?

FL : Tiene que pasar de cien años. Cien años, más tiene que pasar

AP: Ciento veinte, treinta ukaru puriwa (risas)

FL: Un poco triste es

AP: Final muntux ukhanxaniw jichha, liwrunakana ... yasta ukhaxa nax janiw uraqhi uñtkatix, chiqarukiya sarjaxa.⁷²

FL: Falta cuarenta años para vivir todavía (Huancho. 20-09-05)

Por otro lado, el señor Fernando manifiesta lo siguiente: “Yo hablo aimara, acá con mi señora al menos, mi hijo lo que ya no habla... con mi padre sí hablo aimara” (Entrevista. FL. 10-05-05). El señor Fernando efectivamente habla el aimara con su padre, pero no hemos podido observar la comunicación en aimara con su esposa por la falta de tiempo.

71 AP: Ya este... ahí está ahí existe yasta hace encontrar con las ropas... ahora nos estamos saludando con la señora de Carcasi, está alegre como yo, está yendo alegre.

FL: ¿Lucía?

AP: Esa, esta detrás... dice vas a estar muerto trae. La señora estaría joven está trabajando en el seguro...

LF: Ese es de Pedro, es menor de la mamá de Pedro, no?

AP: Asi es

FL: Pedro debe tener menos años que tú

AP: Pedro...

FL: Pedro Carcasi

AP: Ese

FL: Ha muerto, pero esos

AP: No se curan ellos

72 Ahí estará el fin del mundo, los libros... yasta yo no voy a ver la tierra ese rato, yo voy a ir al centro.

b) El aimara en el trabajo

El medio y el entorno humano donde labora el señor Fernando no es favorable para el uso del aimara. Los socios de la empresa de transporte, de la que son accionista la familia Luque, son originarios de diferentes lugares del Perú, incluido uno de la región de Puno, que según el señor Fernando no utiliza aimara. La observación que realizamos en ese contexto nos confirma que hay una ausencia total del aimara en la comunicación diaria.

El señor Fernando afirma en la entrevista que habla aimara con sus paisanos adultos, pero en los encuentros con algunos de sus paisanos no se ha podido apreciar tal afirmación. Veamos lo que nos manifiesta: “Sí, si hablo con los mayores. Los hijos nacidos acá en Lima quizás muy poco ya, se están olvidando eso si ya, los hijos nacidos acá muchos ya no hablan aimara” (Entrevista. FL. 10-05-05). La segunda aseveración sobre los hijos es lo que se observa comunmente entre las familias migrantes.

Caso 4: Familia Arapa Quispe

Esta familia se compone de un reducido número de miembros. El señor Francisco Arapa, su esposa Petronila Quispe y un hijo soltero de cerca de 40 años. Los cónyuges de edad avanzada son antiguos migrantes. El uso de la lengua aimara es casi nulo en la vida diaria de esta familia en todos los dominios, dado que su entorno humano es eminentemente castellano, tanto en el barrio como en el trabajo.

a) El aimara en la casa

Este espacio que puede ser utilizado como escenario de mantenimiento del aimara no es empleado para tal fin. Se observa un uso dominante del castellano con todo tipo de interlocutores: aimaras y no aimaras. Sin embargo, considero pertinente precisar que los interlocutores del barrio del señor Francisco son castellano hablantes, y que los que hablan aimara no residen en dicha zona. Por esto, creemos que el entorno en el cual se desenvuelve dicha familia es un factor determinante en el desplazamiento de la lengua materna; sin negar, por supuesto, la voluntad de no querer mantener.

Pero, advertimos que si bien el idioma dominante es el castellano, observamos la pronunciación de algunas palabras aimaras necesarias de ser expresadas por el tema que se trata, situación que no aminora la hegemonía que ejerce el castellano como lengua familiar. Por ejemplo, en la acción verbal siguiente, el señor Francisco usa palabras aimaras

ocasionales para referirse a costumbres de su comunidad de origen. “En otro momento de la conversación me narró algunas costumbres de Puno. Primero me habló de un ritual aimara. La istalla, se invitan a los awkis,⁷³ entonces estos señores se acercan, agarran la coca, escogen. La gente conversa con los apus,⁷⁴ Pantami, Imanco, Koacachi, Kaocochi pidiendo que les cuide” (Huancho 29-0 8-05).

En las entrevistas realizadas, el señor Francisco manifiesta que cuando hay paisanos que les hablan aimara contestan también en aimara aunque “mal hablado”. Sin embargo, en las observaciones no se aprecia la concreción de esa aseveración.

FA: Ya, pero hay gente que viene y nos habla aimara, todavía contestamos en aimara, pues.

MS: Ah, si les habla en aimara.

FA: Claro, ya charlamos, charlamos.

MS: Usted, contesta en aimara.

FA: Pero siempre, ya, como gringos, mal, mal hablado. (Entrevista. FA. 10-05-05)

La oración ‘mal hablado como los gringos’ denota que su competencia en la lengua aimara está en proceso de deterioro, principalmente por la falta de práctica. Esta situación lingüística corresponde para Hagège (2002) a la etapa de la obsolescencia en el proceso del desplazamiento lingüístico, pero no de la extinción de la lengua en el caso del aimara dada la numerosa presencia de hablantes aimaras en el territorio ancestral.

A pesar de no usar el aimara en la vida diaria, el señor Francisco manifiesta que el aimara se puede hablar en todo lugar, pero sólo entre paisanos y no con otras gentes, con quienes necesariamente se debe hablar castellano. Efectivamente, el aimara puede ser usado en cualquier parte, siempre y cuando haya paisanos con quienes hablar. Y desde luego, la voluntad de querer usar el aimara en la comunicación diaria.

FA: No. Aimara es, este, en todas partes, si estamos en todas partes, se puede comunicar, no solamente en el campo. Si estamos entre nosotros, en Lima, como en antes decía, si estamos en un baile social, una cancha, podemos conversar nuestro aimara. En el campo igual podemos conversar. Entonces, no solamente en Lima, sino en todas partes podemos conversar

MS: En cualquier parte del mundo

FA: Pero, siempre y cuando estemos entre nosotros.

73 Viejos

74 Cerros sagrados

MS: ¿Entre nosotros?

FA: Claro. No podemos conversar, pues, por ejemplo, con un norteño. Porque el norteño no habla, ni limeño no habla aimara, pues. Entonces, pero estando en grupo, acá hay un, norteño, hay un limeño. Entonces de cuatro personas, hay dos puneños nomás, entonces, de dos no podemos hablar delante de esos dos, porque uno es limeño y otro norteño, por eso es que se puede, exclusivamente hablar aimara, ya. Eso es lo que, digamos, malea, pues, se puede decir, no, malogra. Entre grupos sí hablamos. (Entrevista. FA. 22-05-05)

Al igual que su esposo Francisco, la señora Petronila afirma que habla aimara a veces cuando viene algún paisano a su casa. Pero tal opinión no se pudo comprobar.

MS: ¿Habla aimara todavía?

PQ: Sí

MS: ¿Con don Francisco?

PQ: A veces cuando viene alguien así

MS: ¿Con los paisanos?

PQ: Sí, en momentos de saludarse, dice kamisaraki, yo contesto walikiwa⁷⁵ así nada más, en broma no más pue. Si, nada más. (Entrevista. PQ. 04-10-05)

Pero, la última expresión de la entrevistada ilustra de alguna manera el proceso de desplazamiento que ocurre en su familia: el uso del aimara se limita a algunas palabras, a conversaciones esporádicas y sólo con algunos interlocutores.

b) El aimara en el trabajo

El señor Francisco es actualmente técnico jubilado del Ejército y ahora dedica su tiempo a un proyecto personal: la agricultura. El contexto social donde se ubica su proyecto agrícola, norte de Lima, es de habla castellana. Los interlocutores de la zona son hablantes del castellano. Allí no hay presencia de paisanos suyos. El único aimara hablante es el señor Francisco y el resto son antiguos migrantes de otras partes y lenguas del país.

A manera de resumen

Visto el comportamiento lingüístico de las familias de Unicachi y Huancho podemos sostener que el uso de la lengua aimara es variado tanto en los dominios propuesto por Fishman en 1964 como en los interlocutores.

75 P: En momentos de saludos, dice cómo estás, yo contesto estoy bien así...

Cuadro 8
Uso de lenguas en las familias de ambas comunidades. Castellano (C) Aimara (A)

Familias	Interlocutores	Dominio Casa	Dominio Trabajo	Dominio Reunión	Dominio Público	Dominio Recreación
1= Ticona Coarita	p ↔ m ↔ p ↔ h ↔ m ↔ h ↔ p ↔ pc ↔ m pc ↔ p ↔ a ↔ m ↔ a ↔ p ↔ na ↔	A A+C A A+C A A A C	A+ C C A+C C A+C C	C C	C C	A+C C+A A+C C+A A C
2= Cabrera Canqui	p ↔ m ↔ p ↔ h ↔ m ↔ h ↔ p ↔ pc ↔ p ↔ pg ↔ p ↔ j ↔ p ↔ na ↔ p ↔ pg ↔	C+A C C C+A C	C+A C C+A C C			C A+C
3= Luque Arapa	p ↔ m ↔ p h ↔ p ↔ p(a) ↔ p ↔ pc ↔ a ↔ pc ↔ p j ↔ m pc ↔ p ↔ na ↔	C+A C A+C C C+A C C	C C		C C	C C
4= Arapa Quispe	p ↔ m ↔ p ↔ pc ↔ p ↔ na ↔ p ↔ pg ↔	C C C C	C C			C C

Fuente: elaboración propia

El cuadro nos muestra dos variables interdependientes. Primero, los dominios donde los miembros de las cuatro familias usan el aimara y castellano, y segundo los interlocutores de éstas que suelen utilizar también ambas lenguas en situación diglósica.

Las familias de Unicachi usan más el aimara con relación a las de Huancho. La familia Ticono Coarita usa con más frecuencia el aimara en los dominios de la casa, la recreación y el trabajo respectivamente. Entre los interlocutores que usan el aimara están la madre, el padre, las hijas, los abuelos y paisanos de confianza. En el caso de la familia Cabrera Canqui se observa que el aimara se utiliza con limitaciones en tres dominios: casa, trabajo y recreación. Y entre los interlocutores que usan el aimara se restringen al padre, la madre y paisano de confianza.

En cuanto a las familias de Huancho, como se observa en el cuadro, la familia Luque Arapa usa el aimara solamente en el dominio de la casa y entre los interlocutores están el padre, la madre y el abuelo. En cambio, en la familia Arapa Quispe no se observa el uso del aimara en ningún dominio.

Leyenda
p= padre, m= madre, h= hijo (a), a= abuelo (a)
pg= paisano general (a), pc= paisano de confianza
na= no aimara, j= joven

Se puede observar en tres de los cuatro casos que el factor emotivo de relación de confianza entre los interlocutores familiares es una de las razones que puede explicar el uso de la lengua aimara en la ciudad de Lima. Más adelante se ahondará en este tema. El cuadro nos muestra también, como dice Spolsky (1992), que el estatus de la lengua se relaciona con los dominios de uso. En nuestro caso, el aimara se usa más en los dominios informales (casa, recreación), mientras el castellano se utiliza en situaciones formales

Como hemos visto, el uso del aimara es fundamental para su mantenimiento y cuando se deja de hablar en la casa, en la cocina, en la calle, mercados, en el trabajo y en espacios públicos, la lengua va entrando al cuarto oscuro del silencio como lo sostiene Meliá (2003). Poco a poco los hablantes restringen su uso a las conversaciones privadas familiares entre adultos.

Por otra parte, hemos detectado en los ejemplos de interacciones comunicativas y en los dominios donde se usa el aimara la aparición de fenómenos lingüísticos que se producen siempre en el contacto de lenguas. Esta relación lingüística influye también para que una lengua

se utilice más en algunos dominios que otros o a la inversa. En otras palabras, para el caso que tratamos ocurre una diglosia funcional entre el castellano, lengua de mayor prestigio, y el aimara que es socialmente desestimada en el contexto de actuación de los migrantes.

El aimara al subordinarse al castellano incorpora en su uso y en la estructura gramatical los elementos de la lengua dominante, generando, en consecuencia, los fenómenos lingüísticos a que hemos referido apoyándonos en Fasold (1996). Lo que más nos llama la atención (por su visibilidad) en el aimara de Lima, presentado a través de los ejemplos, es la recurrencia a la alternancia y mezcla de códigos, aunque eso no quiere significar que en el aimara de los migrantes no se detecten los préstamos, que también los hay. Muchas veces se presentan paralelamente en las mismas expresiones.

2. Percepciones sobre los procesos sociolingüísticos que inciden en la dinámica de la lengua aimara por familias

Las percepciones sobre los factores que influyen en la dinámica del aimara difieren entre las familias provenientes de Unicachi y Huancho. Cada familia destaca un factor que repercutió en el desplazamiento o conservación del aimara desde su propia experiencia familiar. Pero, para organizar los datos se ha tratado de agrupar por pueblos porque a la experiencia familiar particular se suma la regularidad de los grupos de factores que resaltan en cada comunidad.

Familias de Unicachi

Las dos familias de esta comunidad ponen de relieve los aspectos socioeconómicos y actitudinales como los posibles factores de desplazamiento y mantenimiento de la lengua aimara. Sin embargo, son familias diferentes en cuanto al uso del aimara como ya hemos explicitado.

Familia Cabrera

Para los miembros de la familia Cabrera son tres los elementos que afectan a los procesos de desplazamiento del aimara dentro de su familia. Se realza los factores económicos-laborales y los emotivos-actitudinales.

a) Carencia de recursos económicos para viajar

Este elemento referido a lo económico emerge de los datos con mayor frecuencia. La carencia de los recursos no permite viajar a la comunidad de origen que se sitúa al extremo sur del país. Y, consecuentemente, la falta de vínculo con el terruño origina a su vez dos situaciones: el desuso del aimara de manera regular y fluída, y el uso del aimara con ciertas dificultades y mezclas con el castellano. Como coincide el señor Jacobo al decir que sigue hablando el aimara pese a que: “Nax janiya sinti markarux sarkaraktix”⁷⁶ (Entrevista. JC. 20.05.05). El contacto con la tierra natal permite al hablante migrante de Lima estar también en mayor contacto con su lengua aimara. En ese sentido, el aspecto monetario se vuelve importante para la conservación del aimara.

Los viajes a Unicachi de los hijos nacidos en Lima pueden posibilitar una adquisición relativa del aimara o en su defecto el aprendizaje de ciertas palabras, aunque dichos viajes no podrían garantizar totalmente que los hijos puedan apropiarse del aimara como segunda lengua. Por lo afirmado, los recursos económicos serían necesarios al menos para el aprendizaje de terminología aimara de parte de los niños monolingües castellanos.

La explicación se refuerza con la experiencia de la familia Cabrera. Como lo recuerda el señor Jacobo al señalar que la falta de recursos económicos para viajar a Unicachi determinó que sus hijos no hablen aimara.

No se podía ir también este... como estamos lejanos, cada año vacacional no? suele manifestar ¡vamos a ir en vacaciones ya! Pero luego falta plata para ir con todo 4 ó 5 hay que tener un poco, mas de 1000 soles, entonces es el temor no? siempre es plata, recursos económicos siempre ha sido escaso para movilizarse, no se puede llevar cada año, llevando allá se puede practicar. En el caso, por ejemplo, de mi hermano Esteban tiene 2 hijos no más, Carlos y Carolina, ellos ya saben aimara. Carlos el mayor ya sabe, habla, ha nacido acá pero habla. Y siempre se ha llevado para la fiesta patronal, se lleva juntos, juntos eso es lo que ... movilizar es bueno. Nosotros por no movilizar nos estancamos, ese es el motivo que se va extinguiendo, el aimara se va un poco querer desaparecer en el hogar. (Entrevista. JC. 13.05.05)

El entrevistado muestra al respecto un ejemplo familiar, sobre los hijos de su hermano, para asegurar su argumento a favor de la necesi-

76 Yo no he viajado mucho a la comunidad

dad de los recursos económicos para viajar y en consecuencia para el aprendizaje del aimara de parte de los hijos.

El señor Jacobo insiste en manifestar que la falta de recursos económicos para viajar a Unicachi impide aprender aimara. “Allá tenemos que llevar a los hijos para aprender aimara, necesitamos unos 2000 o 3000 soles para eso, por falta de plata no lo hacemos” (Entrevista. JC. 20.05.05). La afirmación del señor Jacobo es una de las cuestiones que invitan a la discusión, quiero decir, si para que los hijos nacidos en Lima puedan aprender el aimara tienen que viajar necesariamente a Unicachi, cuando en Lima existen padres, familiares y paisanos que aún hablan aimara. Por eso, la lealtad lingüística de los hablantes es fundamental para el aprendizaje del aimara.

El hijo mayor del señor Jacobo, Luis, refuerza el argumento de su padre al sostener que no habla aimara porque no ha viajado mucho a Unicachi. En sus palabras manifiesta: “casualmente porque yo sólo una vez he ido a Unicachi a los... cuando era chiquito. Pero cuando ya estuve con uso de razón, a los 20 años he ido una vez, estuve tres días, de ahí no me interesó aprender mucho” (Entrevista. LC. 20.10.05). Al final, asevera que el aprendizaje del aimara no le interesó porque sostiene que ello tiene que estar asociado a la funcionalidad en el contexto de uso.

b) Falta de tiempo

Para la familia Cabrera las razones de la falta de tiempo a la que refieren son básicamente dos: el negocio que desempeñan y la actividad dirigenal del esposo.

El trabajo que desarrollan los padres y madres unicachinas influye mucho en la socialización de sus hijos menores. Estar desde las cinco hasta las diez u once de la noche en el mercado no permite entablar un diálogo permanente con los hijos. Esta carencia de tiempo para los hijos parecer ser crucial en el proceso de desplazamiento del aimara.

Los esposos Victoria y Jacobo señalan dos elementos que incidieron en que sus hijos no hablen aimara. En primer lugar, no había con quién hablar aimara en la casa como se expresa en el ejemplo.

JC: Es que acá no hay con quién.

VC: No hay tiempo también.

JC: Ellos no tienen con quién cruzar palabra. Ellos son los verdaderos mazamorreros.⁷⁷ (Entrevista. JC 04.10.05)

77 Palabra asociado a los limeños.

Los esposos Cabrera comentan que no enseñaron el aimara a sus hijos, en segundo lugar, a raíz del negocio que desarrollan en el mercado y los quehaceres de la casa.

VC: A mis hijos yo no le he enseñado también, tiempo también falta, nosotros trabajábamos, entonces apurado apurado que va a estar haciendo entender quechua, ya castellano no ma ya, tráeme esto, haz esto, rápido no más. Tiempo también necesita.

JC: Nosotros en negocio trabajamos hasta domingo y todo. Ahora más bien con la edad

VC: Timpusa utjiriti ni pasiyt'añatakisa utjiriti timpuxa. Domingunakaxa jani trawajapkirikti isinaka t'axsuñachiya wawanakataki, colegiona uniforminaka. Tarde larux planchaña, lunisataki planchaña, listo jaytaña ukhamachiya. Jani timpuxa utjkiti, qarita amparax ikt'awaxakta.⁷⁸ (Entrevista. JC. 04.10.05)

El señor Jacobo agrega que no había tiempo para los hijos porque además él era dirigente de las instituciones sociales de su comunidad. No sólo eso, la mayor parte de su vida ha sido dirigente de los residentes. "Ukax timpu apaqasixa, janirakiya ukanxa actividad, aniversario, ukanakanay janix timpux utjkitix. Ukhamaruy pasawaxix marax... sacrificado ha sido"⁷⁹ (Entrevista. JC. 04.10.05). En su caso, la actividad dirigenal le ha absorbido parte importante de su tiempo que muy bien hubiera dedicado a su familia y a sus hijos.

c) Los hablantes aimaras están matando su lengua

En los primeros puntos, el señor Jacobo señala que lo económico y la falta de tiempo hacían que sus hijos nacidos en Lima no aprendieran el aimara. Además, ahora sostiene que los propios hablantes están matando el aimara. Al respecto, la UNESCO (2003) refiere a la actitud negativa de los hablantes hacia su lengua. Pero, lo que queda claro en su opinión es que no es un sólo factor el que afecta en el desplazamiento del aimara.

78 VC: No había tiempo, ni para pasearse. No trabajábamos los domingos porque había que lavar las ropas para los hijos, los uniformes del colegio. Hay que planchar en la tarde, tenía que planchar para el lunes, dejar listo así era. No había tiempo, duermes con las manos cansadas.

79 Quita el tiempo eso, no había en esa actividad, aniversario, no había tiempo en esos. Así ha pasado los años, ha sido sacrificado

Cuando expresa que existe dominio exclusivo del castellano está aseverando que la diglosia es un asunto enteramente político. “Nosotros mismos estamos matando. El monopolio de castellano está ganando. Es necesario una escuela para no perder. El castellano está matando el aimara” (Entrevista. JC. 20.05.05). El señor Jacobo mezcla dos factores aparentemente contraproducentes, lo interno y lo externo, pero analizando éstos en detalle se aprecia que existe una complementariedad ilustrativa. Por eso, utilizando sus propias palabras, todos están matando el aimara. El entrevistado no se queda en la identificación del problema, sino propone una estrategia de mantenimiento a través de una escuela aimara.

El señor Jacobo expresa que falta la voluntad de algunos para hablar aimara. “Awisax yaqipanakax armt’asiña munxapxi porque este jupanakaru janirakiw suma voluntadampix, chhaqayañarux tirapxixa”⁸⁰ (Entrevista. JC. 20.05.05). Lo que quiere decir que tanto el factor social como la voluntad de los propios hablantes de no querer hablar su lengua están detrás del proceso de desaparición del aimara.

Familia Ticona

Esta familia sobresale de entre las demás familias por conservar el aimara desde la generación adulta hasta la generación joven. Para los tres miembros entrevistados de la familia Ticona los elementos centrales que favorecen esta conservación del aimara son actitudinales y sociales. Los miembros de la familia se identifican plenamente con la lengua y la comunidad de origen. La conservación de la lengua materna desde su propia experiencia se apoya en elementos sociales y de actitudes positivas generadas al interior de la familia y también en las redes interfamiliares.

a) Rol de los padres

El rol de los padres es fundamental en la transmisión intergeneracional de la lengua aimara como veremos más adelante. Si los padres se proponen mantener su lengua materna en las generaciones jóvenes pueden lograrlo, aunque el contexto sea adverso para ello.

80 A veces quieren olvidarse algunos porque este ellos no tienen buena voluntad, quieren perder

Presentamos comentarios que ilustran el papel decisivo de los padres. La hija del señor Pascual, Yola, confiesa que la influencia de los padres en la conservación o desplazamiento del aimara es clave.

MS: ¿Qué factores favorecen para que el aimara todavía se hable en Lima?

YT: Eso más que todo tienen que ver los padres, porque hay algunos padres que ya olvidan su identidad. Ellos tratan de hacer creer a sus hijos de que, como ellos nacieron en Lima, deben de olvidarse de su pasado. Ellos creen de que para sus hijos es algo negativo. Los mismos padres influyen mucho, si los padres se sintieran orgullosos de su origen, yo creo que todo hijo se sentiría orgulloso de su origen. Yo creo que uno mismo, la misma formación que uno tenga o sea la misma unidad en la familia, por ejemplo, en mi casa mi papá siempre escucha su huayno, escucha la música de allá, incluso las canciones. (Entrevista. YT. 23.10.05)

Se corresponde con los hechos lo que señala la señorita Yola respecto de que los hijos imitan y siguen los modelos paternales y maternos en diferentes aspectos. Por ejemplo, si los padres rechazan y niegan su lengua materna de igual manera los hijos no querrán saber nada con el aimara. Lo contrario sucedería si los padres se sintieran orgullosos de su lengua, como en el caso de la familia Ticona.

El entorno familiar, constituido por los abuelos y los familiares, influye también en el mantenimiento del aimara. Tal como Yola expresa: “mis abuelitos hablan o sea de algún modo ellos me enseñan, no?, mis padres también hablan y me enseñan”. (Entrevista. YT. 23.10.05). El entorno o redes familiar y sociales (Gal 1979) son decisivos en la dinámica de la lengua. Un entorno de habla aimara favorece la conservación, mientras un entorno de habla castellana afecta dicha situación. En el caso de la familia Ticona habría que poner énfasis en el influjo de los abuelos en la transmisión intergeneracional del aimara.

Existe una inquietud acerca de cómo la familia del señor Pascual ha podido conservar el aimara en las hijas y en un contexto por demás hostil hacia lo aimara. La hija entrevistada se encarga de aclarar que los padres son un factor y una estrategia de conservación. A la pregunta ¿Cómo ustedes han aprendido aimara? Yola responde: “los padres. Es el único método” (Entrevista. YT. 23.10.05). Se aprecia en las palabras de Yola que existe en su hogar una explícita planificación lingüística familiar como lo señalan Siguán y Mackey (1989), dado que hay conciencia de la importancia de mantener el aimara.

La familia Ticona es un caso ilustrativo de mantenimiento del aimara en Lima. La transmisión intergeneracional de la lengua de padres

a hijos es la única solución para disminuir la amenaza de un probable desplazamiento del aimara, según los Ticonas.

b) Los padres quieren que sus hijos aprendan aimara

Los datos nos permiten afirmar que en algunas familias hay una contradicción entre lo que quieren los hijos y lo que los padres desean para ellos. Por un lado, los hijos no quieren aprender aimara, ni los padres desean transmitir; algunos padres sí quieren que sus hijos aprendan, por otro lado. Por ejemplo, algunos accionistas del Súper Mercado Unicachi quieren que sus hijos aprendan el aimara, como lo manifiesta el señor Pascual en el comentario que sigue.

El señor Pascual es el que más insiste en el tema refiriéndose a los miembros de su empresa: “algunos de los accionistas de nosotros ahora recién quieren enseñar a sus hijos, yo siempre le he dicho, mira, al tío Prudencio, por qué usted habla, recién quieres enseñar a hablar aimara, si la tía es de Unicachi y tú eres... los dos hablan aimara, entonces por qué...” (Entrevista. PT. 14.11.04).

Más aún, el señor Pascual trata de explicar el motivo por qué los padres de su grupo empresarial quieren que sus hijos aprendan aimara. “Yaqipanxa wawanakaxa jani aymara parlkitix, ukata jichhakiya amuyusipxarakix ukxa, aymara parlaspa sasa”⁸¹ (Entrevista. PT. 18.09.05). La oración “recien se dan cuenta” implica que estaría en marcha un proceso de reafirmación de la identidad y el reconocimiento de la lengua materna como parte constitutiva del ser migrante unicachino.

c) Por la discriminación los padres dejaron de transmitir el aimara

Empero, entre los elementos que afectan al desplazamiento del aimara la familia Ticonas pone énfasis en el aspecto actitudinal. La discriminación étnica que ha sufrido la primera generación de migrantes unicachinos fue una motivación para que los padres dejaran de transmitir el aimara a sus hijos. La ausencia de la transmisión intergeneracional del aimara para esta familia se debe a dicha discriminación. En este sentido, Degregori (1993) sostiene que “la lengua y el vestido tradicional, los dos ‘marcadores’ étnicos más visibles, son dejados de lado para evitar la estigmatización en las ciudades”.

81 No hablan aimara los hijos de algunos, recién se dan cuenta de eso ahora, diciendo hablaran aimara.

Presentamos las expresiones de los miembros de la familia para reforzar el argumento. El señor Pascual sostiene que: “No sé de repente ellos un poquito que... como ha habido marginación de repente de ahí no querían que hablen sus hijos, entonces, mira ve, es así” (Entrevista. PT. 14.11.04). La idea de que la marginación en el pasado motivó a que los padres no enseñaran el aimara a sus hijos es una explicación muy válida, pues se basa en experiencias de muchos migrantes, pero no es la única causal del actual proceso de desplazamiento del aimara en Lima.

Por su parte, la señorita Yola manifiesta, en el mismo pensamiento que su padre, que en algunas familias el aimara se puede perder por la marginación que sufren en Lima.

Yo creo que... hay familias que tratan de olvidar. Para ellos es como algo negativo, como sentirse rechazado en Lima, porque acá hay algunos que te tachan de cholo cuando uno ya les escucha hablar así o sino si te quedan mirando, o sea un poco que se sienten así, me van a marginar, me van a tachar, o sea cosas así. Piensan eso creo yo. (Entrevista. YT. 23.10.05)

La diferencia con su padre es que Yola asume la discriminación como causa de la pérdida del aimara en el presente, mientras el señor Pascual hace referencia al pasado. Esta postura, al parecer, es desde su experiencia de vida. En ambos está latente el tema de la discriminación. Aquí la entrevistada al referirse a la palabra “cholo” está asociando dicho término con el indígena migrante (Quijano 1980).

La señorita Yola agrega que el aimara se debilita además por la falta de difusión.

MS: ¿Qué elementos hacen que se debilite el aimara?

YT: Que las mismas personas que hablan de allá, uno no lo difunde, otro que muchas veces les enseña a sus hijos a no hablarles, o sea que no deben hablar eso, que eso hablan los cholos. Como que ellos que ya nacieron acá entonces ellos deben de hablar castellano a la perfección, pero el otro deben tratar de olvidar. (Entrevista. YT. 23.10.05)

Para ella, el aimara se pierde por la misma conducta de los hablantes mayores al no transmitirlo y difundirlo entre los hijos, al otorgarle mayor estatus social a la lengua castellana y a las ideas excluyentes que han adquirido respecto a la cultura y lengua indígenas.

Familias de Huancho

Las dos familias de estudio priorizan los elementos sociales y políticos como los que influyen en el desplazamiento y conservación del aimara.

Se aprecia que en ambas familias el esposo tiene una alta conciencia política, debido a que son antiguos dirigentes de las organizaciones sociales de migrantes de su comunidad. Piensan que en lo futuro puede variar mucho la situación actual del aimara si hay cambios en las decisiones políticas de parte del Estado.

Familia Arapa

La familia destaca los elementos sociales como los que inciden en el desplazamiento y mantenimiento del aimara entre los aimaras de Lima. Entre los elementos que afectan a la sustitución del aimara señalan principalmente los sociales de carácter práctico.

a) Costumbre y fácil uso del castellano

El hábito del uso del castellano en la comunicación diaria es un elemento que afecta a la pérdida del aimara según los cónyuges de la familia Arapa. La señora Petronila es la que más se refiere a esta variable. Afirma que la costumbre al castellano es la que motiva al olvido del aimara.

MS: ¿Por qué no se hablará aimara en Lima?

PQ: No sé la verdad... ya están acostumbrados en castellano siempre. Nosotros tampoco, casi no hablamos aimara. Siempre mayormente castellano.

MS: ¿Eso es por la costumbre?

PQ: Claro, la costumbre... prácticamente estamos ya olvidándonos el aimara. (Entrevista. PQ. 04.10.05)

La señora Petronila, luego de dubitar, confiesa que la costumbre es la única causa del olvido del aimara. Dice que en su casa no hablan aimara por esta causa. Pero ¿en qué consiste la costumbre en la práctica de una determinada lengua?. En las palabras de la entrevistada se entiende por costumbre la manera de proceder establecido por la sociedad dominante.

El fácil uso del castellano es un rasgo relacionado a la costumbre que también mella la conservación del aimara. Cuando la práctica de una lengua dominante se halla instalada en la vida cotidiana del hablante, puede hacerse más fácil su manejo respecto a la lengua materna. Ello se observa sobre todo en las familias que suelen utilizar más el castellano. En esta línea, el señor Francisco opina:

MS: ¿En qué idioma usted prefiere hablar con la gente? ¿En aimara o en castellano? ¿En cuál prefiere?

FA: Bueno, ahora acá en Lima es más fácil hablar pues el castellano conversando. Mientras vamos hablar aimara, yo tengo que pensar... (Entrevista. FA. 10.05.05)

Cuando el entrevistado afirma que hablar aimara implica para él pensar, estaría significando que tiene mejor dominio del castellano y que tendría dificultades en expresarse en su lengua materna y en realidad, un manejo con menor grado de competencia de su primer idioma, el aimara.

La familiaridad con una lengua en la comunicación diaria puede incidir en los procesos de mantenimiento o desplazamiento lingüísticos. En este sentido, Siguán y Mackey (1989: 27) señalan que "existe una cierta relación entre la familiaridad y competencia. La lengua que utilizamos con más frecuencia acostumbra a ser también la que conocemos mejor, pero esta relación no es siempre directa y puede ser incluso inversa para ciertos usos o aspectos de la lengua que conocemos bien, pero utilizamos poco, o al contrario".

b) No existe relación social con paisanos

Otro de los elementos que afecta al desplazamiento del aimara en la familia Arapa es la débil relación con los paisanos de su terruño. La desvinculación social de los paisanos estimula el desarriago cultural de la identidad de origen. Es importante la relación social y hasta económica con los coterráneos, como se ha visto en los otros casos para la conservación de la lengua materna.

En ese sentido, la señora Petronila informa que no asiste y no se reúne con sus paisanos de su tierra ya hace tiempo.

MS: Acá (en Lima) Huancho tienen sus instituciones, ¿Se reúnen y hacen sus fiestas?

PQ: Sí, pero yo nunca voy

MS: ¿Iba antes?

PQ: Antes iba, pero muy poco. Yo no. (Entrevista. PQ. 04.10.05)

c) Convivencia con los paisanos

Por otro lado, para los esposos Arapa Quispe son los factores sociales que favorecen la conservación del aimara en Lima.

Comenta que antes se relacionaba con sus paisanos, pero ahora ya no participa de las actividades realizadas por las organizaciones de migrantes de su comunidad. Las causas de este alejamiento familiar pueden deberse a tres hechos constatados. El primero es que el señor Francisco ya

no ejerce ningún cargo directivo en las instituciones de residentes de su tierra desde hace algún tiempo. Segundo, está la distancia que los separa de sus paisanos, pues gran parte de ellos han establecido sus viviendas en el Callao, (en el puerto) mientras, la familia de ella vive en el Rímac. Una tercera razón de esta deconexión puede ser la edad avanzada de ella y su esposo que ya no les permite movilizarse mucho.

Contrariamente a la falta de relación con los paisanos, la señora Petronila propone que la asociación con los paisanos permitiría el mantenimiento del aimara entre las familias de la comunidad de procedencia. El estar unidos entre paisanos no sólo en forma circunstancial sino a través de las instituciones sociales de migrantes posibilita la recreación de ciertas costumbres y valores culturales propios. Como lo establecen, Conklin y Lourie (1983) cuando destacan la importancia de los lazos familiares y la cohesión de comunidad. Así piensa la señora Petronila al sostener que estar juntos con los paisanos en grupo permite conservar la lengua materna, el aimara.

MS: Los paisanos que hablan aimara todavía en Lima. ¿Por qué hablarán?

PQ: ¿Hablan todavía?

MS: Sí. Algunos hablan, algunas familias.

PQ: Algunos claro, por ejemplo, mayormente en Callao hablarán pues, la mayoría está en el Callao. (Entrevista. PQ. 04.10.05)

En un primer momento de la conversación, ella se sorprende cuando se pregunta si los paisanos hablan aimara todavía. Pero, después que se le informa positivamente, la señora Petronila trae a la memoria lo que acontece con sus paisanos en el Callao donde está concentrada una gran parte de familias de su comunidad de origen desde hace décadas atrás. Al respecto, esto explica de alguna manera la distribución geográfica (Giles et al. 1977) que hemos comentado en el acápite de los factores demográficos para el mantenimiento lingüístico.

Familia Luque

Desde su experiencia familiar, los cónyuges de esta familia destacan dos factores que ayudan a conservar el aimara en la ciudad de Lima: lo político y lo social.

a) Los gobiernos nacionalistas reivindican lo propio

Los gobiernos de orientación nacionalista tienden a promover acciones concretas para fortalecer la identidad "nacional". Sean estos gobiernos

civiles o militares. En el Perú se recuerda el gobierno militar del general Juan Velasco Alvarado en la década de los años 1970. Durante ese gobierno se oficializó el idioma quechua como lengua nacional y se implementó la primera política nacional de educación bilingüe.

En ese sentido, el señor Fernando expresa que el aimara sí tendría futuro si existieran gobiernos nacionalistas. Recuerda mucho al general Velasco de quien tiene una opinión positiva.

MS : ¿El aimara tendrá futuro en Lima?

FL : Yo creo que sí, ¿por qué no?. Si somos nacionalistas ¿por qué no?. Así como es la época de general Velasco Alvarado, lo levantó bastante el quechua, llegó inclusive ya están pudiendo oficialmente realizar las misas en quechua, entonces si hay un apoyo de esa manera, por qué no podemos dominarlo. (Entrevista. FL. 10.05.05)

Para el entrevistado, ‘levantar el quechua’ significa promover su uso en los ámbitos oficiales como, por ejemplo, la educación, la religión y la administración pública. Pero, el hecho de otorgar al gobierno la responsabilidad exclusiva de la promoción del aimara no es garantía de mantenimiento. Sin la cooperación y la voluntad de los involucrados no se puede conservar una lengua en peligro. Se tendría que conjugar voluntades internas y externas, institucionales, vecinales y gubernamentales.

En las palabras del señor Fernando se observa que el gobierno nacionalista del general Velasco le ha marcado significativamente su vida.

Tú te acuerdas cuando Velasco Alvarado entró al poder, a los dos, tres días creo lo sentó a un paisano campesino con su ch’ullu,⁸² con su uxuta,⁸³ con su pochito en la presidencia, en el Congreso, en la silla del presidente del Congreso; siéntate acá, esta casa es tuyo, tú eres peruano, tú no tienes por que tener miedo. (Entrevista. FL. 10.05.05)

El entrevistado describe una situación simbólica en la que el general Velasco trató de reivindicar a los pueblos indígenas, pero persiste el proyecto integrador del Estado-nación. Esto se aprecia de alguna manera en la oración que expresa el señor Fernando: “Tú eres peruano” cuando se refiere al indígena.

82 Especie de gorra para cubrirse la cabeza en caso de frío. Se llama también llucho.

83 Palabra que significa ojota (calzado de los pobladores rurales).

b) La organización social

La organización de los residentes en asociaciones constituye un elemento de importancia para conservar la cultura de origen. En ese sentido se expresa la señora Juana cuando dice que la organización social ayuda a la conservación del aimara.

MS: ¿El hecho de estar organizados y realizar un trabajo común favorece o dificulta en que el aimara se hable? ¿Por qué?

JA: Definitivamente favorece hablar el aimara, porque cuando más educación recibimos hay más conciencia hacia nuestro idioma ancestral. (Entrevista. JA. 03.01.06)

Además, equipara la relación a más educación más conciencia hacia el aimara. Para ella, la educación implica mayor nivel de conciencia y valoración de la lengua aimara. Correlación que no siempre es necesaria, ni una consecuencia de la otra. Por el contrario, existen muchos casos donde a más educación escolar más peligro de desaparición de la lengua minorizada. Por ejemplo, algunos profesionales de origen indígena que egresan de las universidades limeñas dejan de hablar su lengua materna.

En las actividades de integración que promueven las organizaciones sociales, los paisanos intercambian noticias, ideas, proyectos y sentimientos. En esos espacios tienden a reproducirse de alguna forma, las costumbres, los valores comunitarios, la lengua materna, artes y otros elementos indígenas. Como Gleich (2004) dice, el uso del quechua en asociaciones de residentes es un elemento favorable en el mantenimiento de esta lengua en Lima.

c) El crecimiento demográfico aimara

El factor poblacional es también de importancia. A mayor cantidad de hablantes corresponde mayores niveles de fortalecimiento, como han sugerido Giles et al. (1977). Al respecto, desde una posición inversa, López y Küper (2004: 16) sostienen “tal extinción se relaciona tanto con el reducido número de hablantes con los que cuentan, como y sobre todo, con el hecho que muchos de estos idiomas ya no cuentan con hablantes menores de 40 ó 50 años”. La ausencia de la transmisión intergeneracional es un factor de desplazamiento lingüístico. Los autores presentan como ejemplo el caso de dos personas ancianas que hablan sólo el idioma uru cerca al Lago Titicaca del lado boliviano.

Aunque algunos estudios relativizan que a mayor número de hablantes, mayor vitalidad de la lengua, aseverando que la cantidad de hablantes no es garantía del mantenimiento de las lenguas minorizadas. Un ejemplo es el de la lengua de los araonas de Bolivia que a pesar de tener un reducido número de hablantes, 110 miembros según López (2005),⁸⁴ se mantiene tan firme y más fuerte que las lenguas andinas que tienen millones de hablantes. Otro ejemplo que contradice la relación a mayor número de hablantes más mantenimiento es el caso de los indígenas Tiwa de Nuevo México de los Estados Unidos, estudiado por Fasold (1996), quienes han mantenido su lengua ancestral durante siglos pese a la colonización y a su reducido número de hablantes.

Pero, para la señora Juana, el aumento de población aimara implica mayor número de hablantes de la lengua aimara. A la pregunta ¿Cuáles son los factores que favorecen en la conservación del aimara de Lima? Dice “Cuando hay crecimiento demográfico hay más herederos andinos del habla aimara” (Entrevista. JA. 03.01.06).

Puede haber aumento de la población aimara, como efectivamente sucede, pero eso no implica que haya también aumento de aimarahlablantes. Eso lo constatamos en las familias migrantes que han crecido numericamente, pero la lengua aimara está replegándose al dominio de la casa. Para la entrevistada, además, la lengua se hereda de los padres. La señora Juana sostiene también que la lengua aimara es producto de la herencia, afirmación que resulta contrario a la posición situacional o adquisición social de la lengua que asumimos.

A manera de resumen

El cuadro 9 nos muestra las diferentes percepciones sobre los factores que influyen en los procesos de mantenimiento y desplazamiento del aimara en Lima. Por un lado, las familias de Unicachi resaltan los factores socioeconómicos y actitudinales como incidentes en los procesos de mantenimiento y desplazamiento del aimara. Por otro lado, las familias de Huancho detectan los factores sociales y políticos como las causantes del grado de vitalidad de la lengua aimara.

Contrastando los factores que inciden en la dinámica del aimara entre las familias de estudio podemos afirmar que si bien se presenta una divergencia marcada, a grandes rasgos existe una cierta similitud por lo menos entre cada par mixto de familias de ambas comunidades. Esta

84 Durante las clases de los módulos en el PROEIB Andes.

situación tendría su explicación en la particular experiencia familiar. Las familias Ticona y Luque rescatan diferentes factores de mantenimiento, pero difieren en cuanto a los elementos que lo conforman. Las familias Cabrera y Arapa resaltan diferentes factores del desplazamiento, no obstante, se diferencian también en los elementos influyentes como observamos en el cuadro.

Cuadro 9
Factores que inciden en la dinámica del aimara por familias

Comunidad	Familia	Factores que favorecen el mantenimiento del aimara	Factores que afectan al desplazamiento del aimara
Unicachi	Ticona	<i>Actitudinales y sociales</i> a. Rol de los padres b. Los padres quieren que sus hijos aprendan aimara c. Por la discriminación los padres dejaron de transmitir el aimara	
	Cabrera		<i>Económicos y actitudinales</i> a. Carencia de recursos económicos para viajar b. Falta de tiempo c. Los hablantes están matando
Huancho	Luque	<i>Político-sociales</i> a. Los gobiernos nacionalistas reivindican lo propio b. La organización social de residentes c. El crecimiento demográfico aimara	
	Arapa	<i>Sociales</i> a. Convivencia con los paisanos	<i>Sociales</i> a. Costumbre y fácil uso del castellano b. No existe relación social con paisanos

Fuente: elaboración propia

Los datos del cuadro muestran que cada familia es un caso específico de uso de la lengua o lenguas. En cada situación lingüística familiar tiene que ver mucho la incidencia de diferentes variables, tales como la identidad étnica, la planificación lingüística familiar, la discriminación, la exclusión económica, el contexto, las organizaciones de los migrantes, y las políticas estatales, entre algunas. En contraste con estas especifici-

dades existen también aspectos comunes entre las cuatro familias como se aprecia en el siguiente acápite.

3. Procesos sociolingüísticos comunes que inciden en la dinámica del aimara entre las familias migrantes a Lima

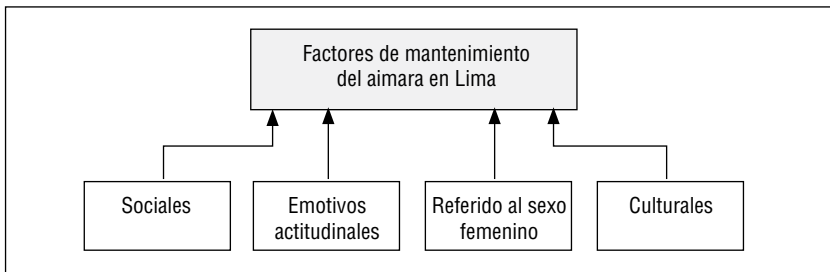
Los datos de las observaciones y entrevistas muestran que la dinámica de la lengua aimara de los migrates es bastante compleja. Los procesos de mantenimiento y desplazamiento lingüísticos interactúan; es decir, no son fenómenos independientes. Por esto, algunos como Fasold (1996) han denominado a dichos procesos las dos caras de una moneda.

Los grupos de factores y dentro de ellos los elementos que favorecen el mantenimiento y desplazamiento de la lengua aimara son comunes a las cuatro familias investigadas. O sea, estos factores emergen con una relativa estabilidad y regularidad en las familias provenientes de Unicachi y Huancho.

Factores que favorecen el mantenimiento del aimara

Los factores que favorecen la conservación del aimara entre las familias migrantes a la ciudad de Lima se agrupan en cuatro subcategorías, que las dividimos por razones explicativas, pero que en el uso pueden actuar paralelamente. Estas subcategorías emergentes son: lo social, lo emotivo-actitudinal, el sexo femenino y lo cultural.

Esquema 12



Fuente: elaboración propia

Factores sociales

Los elementos sociales son los que encontramos en la relación que se establece entre los distintos interlocutores con los que intercambiamos mensajes y acciones verbales. Esto refiere a la relación biunívoca entre lengua y sociedad. La lengua es una creación social, por lo tanto es usada por una colectividad de personas.

a) El aimara para un fin concreto

La comunicación en Lima entre las familias y paisanos sea en la cotidianidad o para temas específicos pueden ser mejor expresadas en aimara. Como lo señalan Appel y Muysken (1996: 177), “hay lenguas que se prestan mejor para discutir ciertos temas... una palabra concreta de alguna de las lenguas implicadas puede ser más apropiada para un concepto determinado”. La lengua aimara es usada por las familias migrantes de las comunidades de Unicachi y Huancho, entre unos más que otros, con un objetivo específico. Puede ser para evitar que los castellano parlantes entiendan, para la broma y burla, para hablar de las costumbres, para calificar a las personas, entre otros.

El aimara para no ser comprendido. Es uno de los propósitos para los cuales se emplea el aimara con más frecuencia. Esta es una estrategia que adoptan los hablantes de una lengua particular para no dejarse comprender ante los hablantes de otra lengua. La comunicación en estas situaciones se restringe a los interlocutores que sólo conocen el aimara. Corta de plano la comprensión con otros culturalmente diferentes. Esta estrategia excluye de la comunicación a los no hablantes del aimara.

En el diálogo que presentamos la señora Flora señala que habla aimara a veces para no ser entendida. En el ejemplo concreto se usa el aimara para no dejar que se entiendan los secretos.

MS: ¿Wawanakanpixa utanakti aymara parliritati, janicha?

FC: Anqanakansa parlt'asipkiritwa, carunakansa, kunanakansa awisaxa jani jaqina ist'ayasiñjama ukanaka awisaxa parlat'asipxa, kastillanuta parlasixa awisaxa como secretonakjama parlt'astana, jani ist'ayasiñatakixa kamisa parlt'asipxixa.⁸⁵ (Entrevista. FC. 14.11.04)

85 MS: ¿Hablas aimara con los hijos solo en casa o no?

FL: Hablamos afuera también, en los carros, a veces hablamos para no dejarnos escuchar, a veces también hablamos castellano como hablamos los secretos, hablan para no dejarse escuchar.

El señor Pascual comenta que, aparte de usar el aimara en el mercado, también a veces lo usan en oficinas públicas con los directivos para no dejarse entender con los que hablan exclusivamente el castellano. La iniciativa de hablar el aimara surge de uno de ellos y con una intención definida. A esto llamamos “estrategia de la exclusión”, por la intención de que los oyentes no aimaras no entiendan.

MS: ¿Qué cosas favorecen para que el aimara todavía se hable? Por ejemplo, ¿en su familia se habla?

PT: Aywisis ukax ukhama kunasa utjaski, no cierto?. Jani jaqiru ist'ayasiñataki yasta facila, ya ratuki comunicasitaxi ukhamaw sasa. Ukatxa, janiw jichhasa purisinsa, may jumax jutasma ukata ma kunasa purispha niya kamsasa, jani akankiti sama sasa, ya ahi no mas. Ukata jichhax ma kastillanu parlirim-pix kamachsnasa, ist'akipinchitasphaya.⁸⁶ (Entrevista. PT: 18.09.05)

Por su parte, el señor Fernando Luque expresa que habla el aimara en ciertas situaciones para no ser entendido. Para ejemplificar narra una anécdota de su vida.

MS : ¿Usted en que momentos usa el aimara con su familia?

FL: Así en ciertos momentos así excepcionales para... es como en un vehículo por ejemplo nadie sabe... por decirte esa vez cuando habia trabajando asi ahí un delincuente , con ratero que está dentro del bus, entonces fácilmente oye ese es ratero no se puede soltar, pero en aimara tú puedes hablar, tú hablas eso ni el ratero se da cuenta que tal persona está actuando mas. O cualquier cosa privado tú quieres hablar nada te va a entender, por supuesto. (Entrevista. FL. 10.05.05)

Otra de las interacciones verbales que hemos observado con bastante frecuencia es el uso del aimara para situaciones humorísticas y burlescas. Mostramos algunos ejemplos en los que hemos escuchado el uso del aimara para el fin que comentamos. Terminada la Junta de Accionistas todos, a invitación del señor Pascual, nos dirigimos a una pollería de la zona, donde algunos accionistas intercambiaron palabras en aimara, entre broma y broma, pero por los ruidos de la TV no se oyó completamente las expresiones (Unicachi 05-10-05).

86 PT: A veces como hay eso así, no cierto?. Para no dejarse escuchar por la gente yasta fácil, ya nos comunicamos rápido diciendo así es. Por eso llegando ahora no, cuando tú llegas y cuando llega alguien que dice, no está dile asi, ya ahí no más. Ahora con un castellano hablante qué hacemos, siempre nos escuchará.

Don Pascual sostiene que sus paisanos usan el aimara siempre en el trabajo, pero en realidad sólo hemos observado su uso para algunas bromas. Otra opinión suya confirma que él utiliza su lengua materna en el mercado en bromas. “Ya aymarata siempre nanaka niyasa uka grupu ukhana aymaratapini parlaptxa niyasa. Kunas awisa sawkasiñaspha, kuna parlañasa aymarata parltanxa. Yaqiptuqi jaqinakaxa janjarakiwa ukhamjamakiti, puede ser mayasa ichunaka”⁸⁷ (Entrevista. PT. 18.09.05).

El señor Francisco Arapa de la comunidad de Huancho afirma que “no habla aimara con los paisanos, pero que a veces le sale el aimara como una forma de broma, nada más ya” (Entrevista. FA. 10.05.05). Efectivamente, no se ha observado que él use el aimara con sus paisanos, de igual forma tampoco se ha podido registrar broma alguna, ya que el señor Francisco tiene muy poco contacto con los migrantes de su comunidad actualmente.

El diálogo sobre las costumbres de la comunidad de origen es otra de las razones para el empleo del aimara. Aquí el aimarase hace necesario, aunque sea sólo a través palabras o frases.

El utiliza en su casa algunas palabras aimaras mezcladas con el castellano, lengua dominante, para referirse a las costumbres de su tierra natal, como lo hemos ejemplificado en el primer subcapítulo. También, hablando en su casa de las ferias e intercambios comerciales que se realizan en su comunidad usa palabras aimaras para referirse al tema, señala que: “todos los sábados funciona ahí en el qhatu⁸⁸ que dicen, en Huancho. Antes iba bastante gente pue, de lado de Huancané, Arapa, de lado de Moho...” (Huancho. 19-09-05).

El señor Jacobo es otro de las personas que también utiliza el aimara no sólo para hablar de las costumbres de su comunidad de origen. Por ejemplo, en una ceremonia festiva que se desarrolló entre los unicachinos usa el aimara junto al castellano para referirse a los temas cantados por los ancestros.

MS : Está muy bueno la música. Hay que fomentar ese tipo de música (música aimara)

JC : El que estaba cantado primerito es Platero.

MS : Estaba banito

JC : Warmi wat'xa, warmi irpanaka ukanakaki kantxixa,⁸⁹ yo tengo mi hijita profesor también. (Unicachi. 24-09-05)

87 Nosotros siempre hablamos aimara en ese grupo. A veces hablamos para cualquier tema, para bromas. Otras gentes no parecen así, puede ser los de Ichu.

88 Feria.

89 Le he dado mujer, canta sobre el cortejo (rapto) a la mujer.

En la siguiente situación comunicativa el señor Fernando Luque usa el aimara (viendo un video en TV) en su casa dirigiéndose a su padre de tercera edad para temas como las danzas de su comunidad. "Car-
navalada tuquski tunantada. Jiwasax camisas pinkillu tarqada tuqtana
ukhamarakiya jupanakaxa tuqupxi"⁹⁰ (Huancho.16-10-05).

Poner sobrenombres a los paisanos es otro de los fines concretos para los cuales se utiliza el aimara. El señor Jacobo en su casa usa adjetivos calificativos y apelativos aimaras para referirse a los paisanos de Unicachi. En la situación siguiente, el señor Jacobo, refiriéndose a la fundación de la primera institución social de Unicachi en el Callao, recuerda que se nombró una comisión organizadora constituida por los siguientes señores: "Julián Uchasara, ¿conoces? Ya falleció. Ilisa qhipaxa Evaristo... Enrique Cachicatari, más conocido como Chiraco, cruz parki, kurus parki, Bertha q'awanki. Ramón Cabrera de Chhuqhanapi, su hijo de Nicolás Cabrera"⁹¹ (Unicachi. 15-09-05).

En el Mercado Plaza Unicachi, don Jacobo, hablando sobre los migrantes de Unicachi, utiliza adjetivos aimaras para referirse a paisanos. "Después están los Arhuata pues, Emilio, Lázaro Arhuata, su papá de Sargento, Cruz Coarita, Jachir Pinkillo,⁹² tío suyulaq'ara,⁹³ todos han venido. Tío Pedro y todos" (Unicachi. 24-05-05).

También se usa el aimara al referirse a la comida de sus comunidades de origen, porque los nombres de esos platos están en aimara y no se pueden traducir exactamente. En el ejemplo que presentamos la señora Victoria recuerda los viajes que realizó a Puno y usa palabras aimaras sobre la comida tradicional. "Primero, cuando llegué de acá, mi hermana este decía ya no comerá pue chuño, quinua, hay que cocinar sopita de fideos. Ja, ja, ja. A mí no me gusta arroz, fideos, yo estoy cansado ya. Yo quiero comer chairito, challwa t'imphu, challwa wallaqi,⁹⁴ así yo le dije. Sí no te has olvidado. No, no" (Entrevista. VC. 04.10.05).

El aimara se enseña también a los hijos para comunicarse con la generación adulta, en particular los abuelos. Es en ese sentido que el señor Pascual dice:

90 Bailan el carnaval tunantada. Como nosotros bailamos pinkillada, tarkada así bailan también ellos.

91 Julián Uchasara, ¿conoces?, ya falleció. Evaristo que vive detrás de la iglesia... Enrique Cachicatari, más conocido como Chiraco, cerro cruz, cerro cruz, esta en hoyada Berta. Ramón Cabrera de chhuqhanapi, su hijo de Nicolás Cabrera.

92 Pinquillo llorón.

93 Tío cuero pelado.

94 Plato principal de pescado y caldo de pescado.

Hay mucha gente dice que no hay que enseñar hablar aimara a los hijos, eso malogra, no es así, para mí es mejor que sepan hablar aimara porque a veces, acá, nosotros vamos a la sierra y en la sierra hay familiares, hay abuelos que no saben hablar castellano. ¿Cómo pueden comunicarse? No hay una comunicación así entre nosotros o sea que el abuelo va a hablar aimara y los nietos van a hablar castellano. ¿Cómo pueden comunicarse? Por eso que nosotros siempre hemos dicho: os hijos siempre tienen que hablar aimara. (Entrevista. PT. 14.11.04)

b) Los viajes a la tierra de origen

El contacto con la tierra de origen es muy beneficioso para mantener la lengua aimara no sólo entre los adultos, sino principalmente en la generación joven. Permite a estos últimos incorporar patrones culturales originarios del lugar de procedencia de sus padres; y a los mayores, exponerse periódicamente a la interacción con el aimara. Para Gleich (2004) los viajes regulares a la Sierra son, también, elementos favorables en el mantenimiento del quechua en Lima.

De hecho como señalan también Conklin y Lourie (1983) la preferencia a regresar a la tierra de origen es un factor que anima el mantenimiento lingüístico. Por el contrario, la residencia larga y estable, y la tierra remota son expuestos como algunos factores de la pérdida de lenguas.

La señorita Yola Ticona afirma que los viajes a la tierra de origen permiten que uno siga utilizando su lengua materna. "Luego viajábamos allá, y eso es una manera de que uno ya siempre está hablando aimara y ya no se olvida" (Entrevista. YT. 23.10.05). Posibilitan también, como lo expresa Yola, que el hablante no olvide su lengua materna.

Los hijos nacidos en Lima generalmente no conocen la tierra de su padres por diversas razones. Sin embargo, existe el deseo de conocer y ello puede redundar en que estos niños y jóvenes puedan adquirir el aimara como segunda lengua. Como lo dice el señor Arapa: "Porque saben que los hijos, como son familia de allá, también dicen, quiero visitar pues, a mi abuelo" (Entrevista. FA. 22.05.05).

Factores emotivos-actitudinales

Los aspectos emotivo-actitudinales refieren a las predisposiciones, deseos, sentimientos e intenciones que los interlocutores muestran y expresan frente a su lengua materna, el aimara. Estos elementos subjetivos parecen pesar mucho en el momento del uso de la lengua aimara entre los migrantes. Para Baker (1992) una actitud de tipo lingüística abarca

una conjunto de actitudes específicas, por ejemplo, actitudes respecto al cambio lingüístico, a una lengua en peligro, a una comunidad lingüística, a los usos de una lengua, entre otras.

García (1999) sostiene que las actitudes lingüísticas tienen un carácter binario, es decir son positivas o negativas. Pero, existen también actitudes intermedias entre los dos polos. Estas son adquiridas socialmente desde temprana edad.

a) Actitud favorable hacia la comunicación en aimara

En las observaciones y las entrevistas realizadas se aprecia que los interlocutores adultos son los que demuestran más las actitudes positivas hacia la comunicación en aimara.

En el Mercado Plaza Unicachi Don Jacobo Cabrera al hablar de la enseñanza de la lengua aimara a los jóvenes transmite una actitud positiva hacia la comunicación en aimara.

MS: Sí, así hacen entre hermanos, en familia.

JC: Jall ukhama walirakispawa jiwasanxa...una seccion puro aymarkama ukaruxa matriculaya, ukatxa ganasipxasmawa. Adultusay aymara mà secciona abripxasmaya.

MS: ¿Puede ser, no? ¿Cómo sería los papás mandarían si enseñamos aimara?

JC: Claro, si enseñan aimara mandarían pue. Awkinakaya jutaspaxa, si algunos quieren aprender pues, quién no va a querer que prosiga el aimara pues porque quiere desaparecer pues... ukhama yatirnakasa, aymara jiwakiwa.⁹⁵ (Unicachi. 02.09.05)

Son muchas las interacciones verbales en los dominios del hogar y el trabajo en las que el señor Jacobo muestra una actitud favorable hacia el uso del aimara. Manifiesta que, a pesar de ser un antiguo migrante, continúa utilizando el aimara.

El señor Pascual expresa en sus palabras una actitud muy favorable hacia el uso del aimara en Lima. En el comentario que presentamos afirma

95 MS: Sí, así hacen entre hermanos, en familia

JC: Así estaría bien entre nosotros, se puede matricular a una sección de puro aimara. Pueden ganarse de eso. Pueden abrir una sección para los adultos

MS: ¿Puede ser, no? ¿Cómo sería los papás mandarían si enseñamos aimara?

JC: Claro, si enseñan mandarían pues. Vendrían los mayores, si algunos quieren aprender pues, quién no va a querer que prosiga el aimara pues porque quiere desaparecer, pues... así como los que saben, el aimara es bonito.

con mucha convicción que habla el aimara en muchos dominios, no se avergüenza porque es su lengua materna. Los lingüistas llaman a este amor a la lengua propia lealtad lingüística.

Yo más que todo, nosotros en el grupo donde sea hablamos aimara, nosotros no tenemos por qué avergonzarnos de hablar lengua aimara, es nuestra lengua materna, los gringos acaso tienen miedo de hablar su lengua, en cualquier sitio hablan su inglés, entonces nosotros no tenemos por qué tener miedo de hablar nuestra lengua materna, a eso nosotros hemos phallado⁹⁶ la primera palabra en aimara, por eso yo estoy orgulloso de hablar aimara. (Entrevista PT. 14.11.04)

Con el señor Francisco, en su casa, se conversa en aimara a iniciativa del investigador. Si bien, como hemos señalado, la familia del señor Francisco no utiliza el aimara, se percibe que en él hay voluntad de no querer ocultar y negar su lengua materna. Por eso que se expresa en aimara. Le pregunto si podíamos conversar en aimara a lo que me dijo, "ya, sí podemos conversar..." (Entrevista. FA: 22.05.05).

La actitud positiva hacia el aimara también se percibe en las palabras del señor Fernando. En la conversación que ejemplificamos vemos que el uso del aimara en el dominio de la casa es un indicador de que hay un deseo de querer comunicarse en aimara.

MS : Aymarata jichhax parl'tawanani mask'a.

FL : Wali.

MS : Qipamkunanaksa utjixa.

FL : Wali kusanakaj utkixa, primirux parlsnaya. Ukhama nayrax uñjtxa, ukamakax janiya walikitixa. Ukata akama mayana utomar yaqa gobernantinakasa wali riparasiytemxa khitirusa iluginanixa, wutsa churananixa. Kipkanakpachatixa mantaskanixa uktamachakaskaniya. Uñt'atarakisa, kipkakiw sapa marasa mantaskixa⁹⁷ (Entrevista. FL. 10.05.05)

De las mujeres investigadas, la señora Flora es la que transmite más actitudes positivas al momento de utilizar su lengua aimara y al expresar

96 Reventado o abierto.

97 MS: Hablemos un poco ahora en aimara

FL: Bien

MS: Que puedes agregar hay al último

FL: Podemos decir primero hay muchas cosas. He visto antes así no vale. Así como otros gobernantes ponen muchos reparos a quién vamos a elegir, dar los votos. Entrarán los mismos para ocupar los cargo. Son conocidos, entran los mismos cada año.

sus impresiones en concordancia con su discurso. En la siguiente opinión en el ámbito de la casa dice: “Nayaxa pusi añunixa juntí yasta... aymara yatisthaya, janiya armt’astixa, mamitaña akaruxa aptasinxapta yasta ukaxa parlaski aymara siempre parlakixipanwa aymaraxa utana, kalli kastillanutki parl’tasiptha”⁹⁸ (Entrevista. FC. 14.11.04). La entrevistada destaca, además, el rol encaminador de la abuela en la transmisión del aimara a la descendencia. La hija de la señora Flora sostiene, párrafos abajo, en la misma percepción que su madre respecto al papel de la abuela en el uso del aimara.

Por su parte, la señora Victoria muestra también una actitud positiva para el uso del aimara en los diálogos que sostienen con su esposo en casa de modo constante.

JC : Nayrax... papastuma janiti kuñtanxa morenoxa ma pusinikiw pasirixa.

MS : Juk’a wantampikiw siw no?

JC : Sí, ma suxta wantampikiwa.

MS : ¿Janiw wali gastukanti siw nayraxa?

VC : Jichhax sinti gasturakisa. Wantakiw qullqi apaspachaxa.

JC : Tuquirirux. Moreno tuquirix mä chiqasa churxixa, ma chara kanka.⁹⁹ (Entrevista. VC. 20.05.05)

En cambio, con los jóvenes-hijos de los sujetos investigados no hemos tenido muchas oportunidades de intercambiar opiniones, ni realizar observaciones; dado que las ocupaciones que realizan les absorben el tiempo, según comentaron. Sin embargo, hemos percibido que la hija del señor Pascual, Yola, muestra actitudes favorables para el uso del aimara en su casa.

MS: ¿Tú has aprendido el aimara allá en Pomata o en Lima?

YT: En Pomata, con mis padres, con mi papa, abuelos... Cuando viene acá

98 Yo he venido a los cuatro años, sé aimara, no me he olvidado, a mi mamá hemos traído acá y ella habla aimara siempre, hablamos aimara siempre en casa, nos hablamos también en castellano en la calle.

99 JC: Antiguamente... tu papá no te ha contado se pasaba morenada con cuatro

MS: Dice con poca banda, no?

JC: Sí, con unos seis integrantes de banda

MS: ¿Dice que no había mucho gasto antes?

VC: Mucho gasto ahora. Se llevará la plata sólo la banda

JC: A los danzarines. Le dan sólo asado de choncho a los danzarines de la morenada.

también mi abuelita hablaba, mi papá y mi mamá también hablaban, yo ahí sí me gusta hablar aimara y cuando vamos con mi mamá en cualquier sitio siempre en aimara hablamos, sino cuando estamos acá solitas mamá kunjamsa lurt'añanixa, kunsu lurt'añanixa, uka walisphathi, aka waliphathi, sí, ukhama lurt'na, jichha kamachxananisa papastumaxa jani ukhamarakiwa. Ah ya jichha kunjansa lurañanixa aptaniñani, nayacha saraña, no, yaqanaka khitañani ya ukhama, ukhama lurt'añani ya, ukhama amuyt'asiptha nanakaxa.¹⁰⁰ (Entrevista. YT. 14.11.04)

La narración de una experiencia cotidiana de uso del aimara en el hogar que expresa Yola constituye una actitud de querer conservar la lengua materna. El mismo hecho de entablar un diálogo en aimara con un interlocutor nuevo en el hogar es señal de que existe una actitud positiva hacia esta lengua.

b) Relación de confianza entre los interlocutores

El factor confianza es un elemento decisivo en el mantenimiento de una lengua minorizada en cuestión. Cuando existen arraigadas relaciones sociales de familiaridad, paisanaje y parentesco laboral, el aimara mantiene su vigencia aún en espacios laborales. La confianza en el aimara la veremos en el ámbito del trabajo y casa, referido a los interlocutores paisanos de diferente generación, el género y al tema cotidiano del quehacer de los sujetos de investigación. La lengua aimara es mantenida principalmente por los adultos, en particular las mujeres. El uso del aimara por parte de la generación joven es limitado, pues predomina más el castellano.

En el siguiente ejemplo mostramos un diálogo en aimara entablado por el señor Jacobo (de tercera edad) y el investigador (adulto) acerca de una persona de Puno en el Mercado Plaza Unicachi. Como se observa, la relación de mutua confianza está dada por el hecho de ser paisanos.

JC: Akay dueñuxa (señala la tienda provisional donde está ahora)

MS: Oh, akati

JC: Mamaniway

MS: ¿Mamani?

JC: Mamaniway

100 YT: En Pomata... cuando estamos acá solitas mamá cómo vamos a hacer, qué vamos a hacer, estará bien eso, estará bien este, sí, haz así, qué vamos a hacer ahora, tu papá no piensa así. Ah qué vamos a hacer, ahora traeremos, iré yo, no, mandaremos a otros, que sea así, haremos así ya, nosotros pensamos así.

MS: Puno pachaya

JC: Punuya¹⁰¹ (Unicachi. 09.09.05)

Parece ser que el hecho de ser hablantes activos del aimara ya denota una relación de confianza. En el ejemplo que hemos descrito en el caso de la familia Luque en el dominio de la casa, los interlocutores son paisanos de diferente generación y entre ellos existe cierta regularidad en la comunicación en aimara.

En las dos interacciones verbales que presentamos observamos la emergencia de la relación de confianza que existe entre los interlocutores de tercera edad y el investigador. La confianza en estos casos está dada por ser paisanos de la misma región.

En la comunicación que describimos en el caso de la familia Cabrera en el dominio recreativo se da también las relaciones de confianza entre el señor Jacobo y sus interlocutores paisanos adultos. Don Jacobo intercambia vivencias con un familiar en dicho espacio.

Sabemos que la casa es el ámbito donde las relaciones de confianza son mucho mayores no sólo entre sus miembros, sino también con los visitantes. Es por eso que el hogar es donde se mantiene con mayor fuerza el uso del aimara. Por ejemplo, en el acto comunicativo que describimos, el señor Pascual (adulto) habla en su casa a una paisana joven (mujer joven) sobre la carga tributaria que la municipalidad de la zona les ha impuesto al mercado Unicachi. “H: Hay que ver otro lado pues haciendo obras Unicachi esta conociendo... PT: Pero Unicachi ma coactivo jutatanaxa, ukatxa jichhakiya Unicachi wali qullqinikasphasa ukhamaya”¹⁰² (Unicachi. 18.09.05).

El uso del aimara ocurre con más frecuencia entre los adultos. Con mayor razón cuando entre ellos existen estrechos vínculos de confianza no sólo por el hecho de ser paisanos de la misma comunidad, sino también por compartir relaciones laborales en el mismo centro de trabajo como en el ejemplo que hemos mostrado en el primer subcapítulo, caso de la familia Cabrera en el dominio laboral. En dicha descripción, el

101 JC: Este es del dueño

MS: Oh, es este

JC: Se apellida Mamani

MS: ¿Mamani?

JC: Es Mamani

MS: Será de Puno

JC: Sí es de Puno

102 H: Hay que ver otro lado pues...

PT: Pero ha venido a Corporación Unicachi un coactivo, así como que Unicachi tuviera mucha plata ahora

señor Jacobo habla sobre la preparación del almuerzo con una paisana en el Mercado Plaza Unicachi.

Como ya habíamos adelantado, la conservación del aimara tiene que ver mucho con el tema del sexo femenino. En la interacción verbal que mostramos, la señora Flora se dirige en aimara a su interlocutor. Ciertamente, el uso que hace del aimara está determinado por el conocimiento de que su interlocutor es aimara hablante y existe con él una relación de confianza. “MS: Cómo está tía. FC: Kunanakasa armt’ataxiwa, janiw amtasxti uhh. MS: ¿Panimaki?”¹⁰³ (Unicachi. 12.09.05).

Factor referido al sexo femenino

El asunto de la femineidad es un elemento fundamental cuando se habla de mantenimiento de una determinada lengua. La femineidad está relacionada a las interacciones verbales aimaras generadas por las mujeres. Entre las familias migrantes que hemos estudiado, el comportamiento en el uso del aimara difiere en cuanto al género. Hay mayor predominancia hacia el empleo del aimara de parte de las dos mujeres adultas provenientes de Unicachi. En la familia Ticona la esposa es la que más resalta. En cambio, en las mujeres de las dos familias de Huancho no se observa el uso del aimara.

a) Predominio del aimara entre la mujer adulta

Por los datos que hemos obtenido, el mantenimiento del aimara está reservado más para la mujer adulta en algunos casos. Al respecto nos preguntamos ¿Por qué la mujer adulta conserva su lengua materna? ¿El menor contacto con interlocutores castellano hablantes hace que las mujeres hablen mayormente en aimara? ¿Por qué el esposo abandona el aimara con más facilidad? Pienso que esta situación nos invita a reflexionar sobre el rol de la familia, vista como una institución en el mantenimiento de la lengua materna.

Como hemos señalado, la señora Flora es la que más utiliza el aimara entre los sujetos investigados. En ella, el uso del aimara es consciente, no es algo espontáneo, porque conserva por una motivación de identidad y de pertenencia a la comunidad de origen. Por eso, utiliza el aimara para diversas situaciones y para diferentes propósitos.

103 MS Cómo está tía

FC: Qué cosas se ha olvidado, ya no recuerdo.

MS: ¿Los dos no más?

Uno de los usos para los que la señora Flora emplea el aimara es para hablar de su negocio, actividad a la cual se dedica todos los días. Por ejemplo, en la descripción que ofrecemos, la señora Flora habla de su fábrica de plásticos que funciona en su casa.

Los vecinos también se molestan, mucho ruido hace la máquina también pue.. y esa compresora grande también suena.. a veces bota también el olor a plástico... contigo ya hubiéramos salido a otro sitio digo... huka supaya cholanakamampixaya juntastaxa ukatxaya jani mistuña munsktatixa, sasawa tuqxta.¹⁰⁴ (Unicachi. 18.09.05)

Usa también el aimara para hablar de la gente del Súper Mercado Unicachi. La señora Flora emplea el aimara para todo tipo de temas y en diferentes dominios. No se restringe a la casa el uso de su primera lengua. Veamos lo que manifiesta sobre las esposas de los accionistas del Súper Mercado Unicachi: Aymarata parlaskiwa warminakapaxa ukatxa accionistanakaxa janikiwa aski warminakapa irpasinkitixa¹⁰⁵ (Entrevista. FC. 14.11.04).

La afirmación que realiza la señora Flora en la última parte de su opinión, "los accionistas no llevan a sus esposas a las reuniones", aparte de ver con el tema de la equidad de género, puede explicar en alguna forma el hecho de que las mujeres sean las que usen con mayor frecuencia el aimara en la ciudad de Lima.

El menor contacto lingüístico de algunas mujeres de Unicachi con la gente de habla castellana, en comparación a los varones, implicaría que ellas aún conserven el aimara. Por ejemplo, las mujeres migrantes de la comunidad de Unicachi no suelen participar de las actividades formales (juntas, gestiones, administración) de las empresas colectivas a las que pertenecen. La mayoría de ellas trabaja en los mercados (con alta presencia de comerciantes unicachinos) donde entablan comunicación en castellano y/o aimara. Otra proporción menor de unicachinas se dedica a las labores del hogar.

Sin embargo, la conservación del aimara no es exclusiva de las mujeres adultas. La señora Flora se encarga de decir que algunos varones todavía hablan aimara. Ella refiere a los varones adultos y de tercera edad que sí usan el aimara como ya habíamos descrito.

104 Los vecinos también se molestan... te juntarás con tus cholas malas por eso no quieres salir, así reppendo.

105 Sus mujeres están hablando aimara, pero los accionistas no suelen llevar a sus mujeres

MS: Ukata tiya chachanakaxa aymara janjamawa parlkiti, no? Warminak-jamakiwa aymara parlxixay.

FC: Chachanakaxa yaqipaxa aymara parl' asiskarakiwa, yaqipaxa janiwa... nayax paisanunakaru, familianakarjamax siempre aymarata arxayastxa.¹⁰⁶ (Entrevista. FC. 18.09.05)

Algunos estudios de caso de desplazamiento lingüístico en otros países han concluido que las mujeres eran las que abandonaban su lengua materna por el idioma de más prestigio. Pero, otras investigaciones también demuestran que las mujeres son más conservadoras con relación a los varones. Según afirma Romaine (1996: 171) “frente a este carácter innovador, otros estudios han atribuido a las mujeres mayor conservadurismo, parcialmente debido a sus menores oportunidades de movilidad social y a su confinamiento en el ámbito del hogar, con escasos contactos exteriores”. En todo caso son posturas divergentes que se pueden aplicarse a cada caso particular.

La autora concluye (*op. cit.*: 173) sosteniendo que “parece que los hombres y las mujeres no son ni conservadores ni innovadores por sí mismos, sino sólo en relación con un cambio dado en una comunidad determinada”. Ella sugiere que lo afirmado depende del estatus socioeconómico de los involucrados. Por ejemplo, las mujeres de clase media serían conservadoras, mientras que las mujeres de escasos recursos, innovadoras.

En nuestro caso, la influencia de la femineidad en la conservación del aimara es relativa porque las mujeres adultas provenientes de Unicachi son más conservadoras con relación a las mujeres también adultas de Huancho. Aunque, no se ha observado con regularidad a las últimas. Aquí la conservación o la innovación del aimara no tiene que ver con la pertenencia a una determinada clase social.

Factores culturales

El factor cultural refiere a la identificación con cultura originaria. Para Conklin y Lourie (1983) los factores culturales tienen que ver con elementos como las ceremonias culturales y religiosas en la lengua materna, identidad étnica fuertemente unida a la lengua materna, unión emotiva

106 MS: Por eso tía parece que los esposos no hablan aimara, no? Parece que solo las mujeres hablan ya aimara

FC: Están hablando aimara algunos esposos, otros ya no... yo les hablo siempre en aimara a los paisanos y a los familiares.

con la lengua materna que da autoidentidad y etnicidad, importancia de los lazos familiares y la cohesión de comunidad, importancia de la enseñanza para reforzar la conciencia étnica, baja importancia de la enseñanza si ésta es en la lengua mayoritaria, entre otros.

En los casos que investigamos, las familias muestran dicha identificación más que todo con la lengua y la comunidad de origen (geográfico). La observación de campo nos da a entender que la identidad étnica aimara aún no está suficientemente fortalecida en dichas familias de estudio.

a) Identificación con la lengua aimara y comunidad de origen

La relación lengua e identidad es multifacética. Para algunos, la lengua es un emblema de identidad que distingue a una nación de otra diferente. Como lo sostiene Albó (2002: 156) “este elemento cultural es ahora, en algunos pueblos y naciones modernas, uno de los emblemas más visibles de una identidad común”. Muchos estudiosos lo consideran como un elemento vital para la identificación étnica. Sin ella no habría elementos tangibles de pertenencia a un grupo sociocultural.

Para otros estudiosos, si bien la lengua es un elemento fundamental para la identidad, hay otros elementos que son también igualmente importantes como el territorio, las estructuras económicas y los valores culturales. En este sentido, Appel y Muysken (1996: 29) concluyen que no existe una relación necesaria y categórica entre lengua e identidad porque existen en el mundo pueblos étnicos con lenguas diferentes como casos de pueblos étnicos diferentes con una lengua común.

Varios de nuestros sujetos de investigación muestran su identificación con su lengua materna. Sin embargo, algunos no expresan dicha identificación, esto quizá se debe a que en ellos la lengua no se usa o es que ya no lo hablan. En el comentario que exponemos, el señor Jacobo manifiesta que el aimara es nuestra identidad. “Ukx walispaxa uka jiwasa yatiña jiwasa jaqini mantinisitaki, jiwasanakana razasa, identidadadakisphaya ukaxa”¹⁰⁷ (Entrevista. JC: 20.05.05).

Los miembros de la familia Ticono son los que expresan con mayor frecuencia su identificación con la lengua aimara, pensamos que dicho discurso familiar es lo que les impulsa a usar con cotidianeidad el aimara. Por ejemplo, la señora Flora opina, “¿Qué hablas?, aimara sapintwa. Ki-

107 Eso estaría bien, eso para que nuestra gente sepa y para que se mantenga nuestra gente, nuestra raza, eso es nuestra identidad.

chwti parlax jiskt'itux, janiw aymara parltxa"¹⁰⁸ (Entrevista. FC. 18.09.05). En la respuesta de ella se aprecia una ligazón muy marcada a lo aimara porque se desvincula de otras lenguas como el quechua.

La señora Flora es consciente del valor simbólico que representa el aimara, por eso señala que no debemos perder el aimara. Se cuestiona cómo nos identificamos sin la lengua. "Uka janiwa walikaspasi chhaqhayanaxa, ayamaraxa utjaskakipiniñapawa kunjatsa identificasnaxa, janipiniwa ayamaraxa... janipuniwa chhaqayañakaspasi"¹⁰⁹ (Entrevista. FC. 14.11.04). Dice que los que se identifican con aimara son los que no quieren que se pierda el aimara.

Por su parte, el señor Pascual expresa que siempre se ha identificado con el aimara por eso lo hablan también sus hijas. En sus palabras se aprecia una alta lealtad lingüística hacia su lengua materna. "Yo estoy orgulloso de hablar aimara. Siempre me he identificado, desde que he venido, por eso que a veces a mis hijas les he enseñado hablar aimara" (Entrevista. PT. 14.11.04).

Siguiendo el discurso del señor Pascual respecto al orgullo de hablar aimara, él realiza una comparación de cómo los ingleses hablan su lengua entre ellos en cualquier lugar. "Aymara parlañat wali sumawa... waljamaw kamisasa ma khayasa tuqina inglisanaka jutapxixa kuna parlachi jiwasa ist'anti janiya, awisax kastillanu jiwasarux arxaychistuxa, ukata jupanakaxa comunikt'asipxixa Inglisata no cierto?"¹¹⁰ (Entrevista. PT. 18.09.05). Es aleccionadora la comparación que expresa porque nos puede permitir a los aimaras usar nuestra lengua en cualquier ámbito, despojándonos de nuestros prejuicios y complejos.

La hija de los sujetos de investigación anteriores (Pascual y Flora) se expresa en la misma perspectiva que sus padres. La señorita Yola afirma estar orgullosa por saber aimara y asumiría algún compromiso para hacer algo con dicha lengua. Resalta la importancia del aimara para la identificación y la igualdad de estatus frente a las lenguas hegemónicas.

Ir a mi pueblo y decirles que no solamente es importante el castellano sino que el aimara como cultura de uno mismo es también importante, no me

108 ¿Qué hablas?, Digo siempre aimara. Me preguntan si hablo quechua, no, hablo aimara.

109 No estaría bien desaparecer, tiene que haber siempre aimara sino como nos identificamos, no hay que desaparecer el aimara.

110 Es muy agradable hablar aimara... está bien como en otras partes, como cuando vienen los ingleses qué hablaran en su lengua y nosotros no entendemos, a nosotros a veces nos hablan en castellano, pero ellos se comunican en inglés, no cierto?

gustaría que desaparezca y haría algo para ser que las personas amen más su cultura, que no piensen que uno hablando aimara es inferior a los que hablan castellano, a los que hablan inglés, o cualquier otro idioma sino que es tan importante como cualquier otro idioma, incluso más porque te identifica, no?. (Entrevista. YT. 14.11.04)

La señorita Yola nos cuenta, además, una situación que le ocurrió en la universidad donde estudia. "En la universidad, a mí, si me dicen de dónde eres... Yo soy de Puno, ¿hablas aimara? Sí hablo o sea con mucho orgullo... Me dicen así hablas Yuli, a veces el profesor también me dice Coarita Ticono no es de acá, no? No, ¿de dónde es? De Puno, ahí sí y hablas aimara? Sí, sí hablo yo le digo siempre con orgullo yo hablo" (Entrevista. YT. 14.11.04). La lealtad a la lengua aimara es contagiante al escuchar las palabras de la joven. Es además muy positivo, particularmente, que una joven pueda hablar aimara en Lima, teniendo consciencia plena de tal acto.

Las familias migrantes de Huancho, particularmente la familia Luque, también muestran su identificación con la lengua materna. Preguntamos al señor Fernando ¿Qué le motiva hablar aimara así con las personas que lo hablan? "Ese es nuestro idioma de origen. Es como si fuera auténtico de nosotros, entonces, eso no podemos olvidar. Es nuestra identidad" (Entrevista. FL.10.05.05). En la respuesta se aprecia que la identificación con lo propio lo motiva a usar el aimara.

Otra apreciación del señor Fernando sobre la relación lengua e identidad es la siguiente: "Provenimos de Huancho que es una comunidad campesina. Nosotros somos campesinos, nosotros con esa habla hemos nacido allá, entonces no podemos olvidar, es el idioma del lugar que se ha hablado ancestralmente, así como ahorita es una identidad para nosotros" (Entrevista. FL. 10.05.05).

En el ejemplo anterior, el señor Fernando se reconoce como campesino de habla aimara. Aquí la identificación se expresa con la comunidad y la lengua simultáneamente. Las últimas palabras del señor Fernando denotan que actualmente la lengua aimara es un símbolo de identificación para las comunidades que tienen dicha lengua.

Su esposa, la señora Juana, se expresa en el mismo sentido, al sostener que el aimara es un valor que la identifica. A la pregunta: ¿Crees que el uso del aimara fortalece tu identidad? ¿Por qué? Contesta "Sí, definitivamente, por considerar como valor cultural andino" (Entrevista. JA. 03.01.06). La entrevistada destaca el estatus andino de la lengua aimara.

Por otra parte, la identificación con la comunidad de origen es mayor con respecto a la lengua aimara. Esto es la relación comunidad e identidad. La tierra natal es considerada según los investigados como

lo definitorio de la identidad, más que otros elementos. Esto de alguna manera tiene mucho sentido cuando en la capital del país los migrantes se juntan en instituciones sociales desde donde reafirman su identidad local y regional. Además establecen vínculos sociales y económicos con la comunidad de origen.

En las cuatro familias de las comunidades de Unicachi y Huancho, ambas de la región de Puno, las relaciones de identidad con la tierra están muy enraizadas. Existe un orgullo de ser unicachino, de ser huancheño y de ser puneño. Cada quien atribuye dicha particularidad a un hecho y característica trascendentes que marcaron la vida colectiva de la comunidad. En el caso de la comunidad de Huancho, el orgullo viene de ser aguerridos luchadores por eso acometieron la sublevación del año 1923 contra los abusos de los hacendados criollos. En el caso de Unicachi, su orgullo deriva de ser una comunidad históricamente comercial lo que sumado a la mentalidad colectiva, propia de los aimaras, los llevó a constituirse, hoy en la capital, en prósperos económicamente.

En los diálogos que presentamos, se aprecian una serie de sentimientos afiliatorios hacia la comunidad de origen. En el primer ejemplo, el señor Jacobo muestra su identificación con Unicachi, pero luego indica su desazón al recordar que por su ubicación Unicachi (extremo sureste del territorio peruano) no recibía ayuda.

MS: ¿Qué se siente, cuando uno se identifica como unicachino? ¿Cómo otros niegan su origen?

JC: Siempre no me ha gustado mentir, como de provincia Yunguyo, Unicachi... Hemos tenido influencia boliviana, incluso hasta cuadernos compramos. De Lima no teníamos apoyo, Lima virreinal era muy lejos, hoy con orgullo decimos Unicachinos. (Entrevista. JC. 20.05.05)

El señor Jacobo agrega orgullosamente que actualmente la identificación con Unicachi es más por la pujanza económica. Incluso, dicha identificación se da en los migrantes puneños que no son de Unicachi. "Ahora por ejemplo Unicachi ya, el que más gente dice soy de Unicachi porque estamos desarrollando un poco, por eso" (Entrevista. JC. 04.10.05).

Otras opiniones asocian la identificación local con los antepasados y con la sangre que se hereda. Esta posición es adoptada por Luis Cabrera, hijo del señor Jacobo, nacido en Lima. "Claro en particular sería bueno aprender aimara porque nuestros antepasados, la sangre está allá, en Unicachi. Puno, no?" (Entrevista. LC. 20.10.05).

No obstante, la identificación que Luis muestra con la comunidad de su padre según él no es coyuntural, es decir, ligado al éxito económico, sino por lo que su familia representaría para Unicachi. "Pero así no hu-

biera esos centros comerciales yo creo que siempre me sentiría orgulloso de Unicachi porque es parte de mi familia, parte de mi padre, de parte de tío, son dirigentes, uno de los buenos dirigentes de allá de Unicachi, yo no tengo por qué negarme que soy de allá” (Entrevista. LC. 20.10.05).

Los integrantes de la familia Ticona expresaron también su conciencia identitaria más con la región a la que pertenecen por nacimiento y no tanto con la comunidad de origen. Las palabras del señor Pascual y su hija Yola ilustran la adhesión regional puneña. Quizá esta distinción que marcan respecto de los otros entrevistados sea por que ambos han nacido en la comunidad de Pomata y no en Unicachi, pero que están unidas a los residentes unicachinos por lazos matrimoniales. Veamos sus opiniones:

Eso sí, yo nunca me he negado de qué parte soy, porque hay algunos para que no desprecien siempre han dicho yo soy de Huancayo, yo soy de Huaraz, pero eso sí yo nunca me he negado el nombre de mi pueblo, siempre he dicho soy de Puno, puneño, serrano siempre me decían, llamas risasss.. (Entrevista. PT. 14.11.04)

MS: ¿Tú cómo te identificas, como aimara o como puneña?

YT: Sí, como puneña. Como que pertenezco ahí. Ese es mi origen. Si bien es cierto que estoy acá, o sea es como que... como le explico, es como por ejemplo veniste acá, es bonito, pero siempre tienes el recuerdo de allá. Y una vez que llegas a Puno o sea la mejor forma de que demuestres que, de sentirte bien es hablando ahí con las personas que son de allá. (Entrevista. YT. 23.10.05)

Las familias de Huancho expresan también su identificación con su comunidad de origen. Los sentimientos al terruño están muy arraigados como en las familias de Unicachi. Veamos las razones que da el señor Fernando Luque para tal identificación. “Porque es un lugar donde hemos nacido nosotros, es nuestra tierra de nacimiento, entonces ahí hemos crecido, ahí hemos estudiado nuestra primaria y colegio, y teniendo en cuenta de que nuestros ancestros han tenido una lucha muy fuerte buscando la justicia social” (Entrevista. FL. 10.05.05).

En el ejemplo, dichas motivaciones de identificación son afectivas, ligadas a las experiencias propias, y a los acciones que han realizado las generaciones mayores para buscar el bien de la comunidad.

Los miembros de la familia Arapa de Huancho exponen también su identificación con su tierra natal, dando sus propias razones. En los dos ejemplos que presentamos el señor Francisco señala: “Yo sí siento. Hace tiempo que he salido de ahí, ya, al ver la comunidad atrasada yo quería

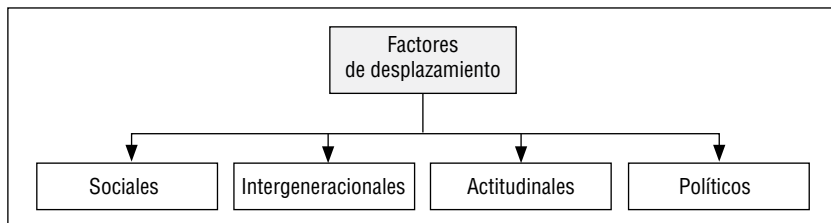
levantar...” (Entrevista. FA.10.05.05). Luego expresa las razones de su identificación con Huancho: “Me identifico. A mí no me gustó el abuso que ha hecho a la gente del pueblo. Como le llaman los *misters*, los *misters* han hecho sufrir a mis antepasados, a mis abuelos, a mis padres. Esa gente pobre no hablaba castellano en esa época, no hablaba castellano, si alguno ha venido a Lima, Arequipa” (Entrevista. FA. 10.05.05).

Sin embargo, su esposa, la señora Petronila, manifiesta que ya ha perdido la identificación con su comunidad porque ya no mantiene vínculos. A las preguntas, ¿Usted se identifica con Huancho? ¿No dice: yo soy de Huancho cuando se encuentra con los paisanos? Responde: “No, ya no ya. Ya estoy distanciado años, ya. No. Como le digo no voy, no salgo” (Entrevista. PQ. 04.10.05). Para ella la distancia marca la desafiliación de la comunidad de origen. Pero, la actitud negativa puede ser también motivo de la pérdida identitaria como se puede apreciar en las palabras de la señora Petronila.

Factores que inciden en el desplazamiento del aimara

Nos surgen muchas inquietudes respecto al desplazamiento lingüístico. ¿Por qué los paisanos hablan mayormente el castellano? ¿La ciudad es ajena a la lengua aimara? ¿La presión social es la que les empuja a hablar el castellano? ¿La vergüenza se impone a la voluntad de querer hablar? ¿La discriminación y la sanción social es la que les inhibe hablar aimara? o ¿Es una readaptación a un nuevo contexto? Son preguntas que intentamos responder.

Esquema 13



Fuente: elaboración propia

Por lo pronto, diremos que en la pérdida de una lengua intervienen factores internos y externos. La lengua no desaparece de manera natural, sino afecta un conjunto de elementos que condicionan a los hablantes a dejar su lengua materna en situación minorizada por otra hegemónica. Como sostiene Bobaljik (2001), los hablantes de una lengua minorizada

abandonan su lengua por razones sociales, políticas y económicas. Por ello, los datos nos permiten identificar un conjunto de factores de orden social, intergeneracional, actitudinal y político.

Factores sociales

La sociedad limeña, hoy multicultural, determina muchos de los comportamientos lingüísticos de los hablantes. El que un migrante aimara decida no usar su lengua materna estaría condicionada por los factores externos a ella.

a) Contexto de habla castellana

El contexto o el entorno humano es determinante en el mantenimiento o desplazamiento de la lengua minorizada. Cuando dicho entorno ciudadano es no aimara, esta lengua es propensa a ser sustituida por el castellano. Por ello, la ciudad genera un clima adverso para el uso del aimara ya que impone subrepticamente los patrones culturales occidentales.

El entorno en el que se desenvuelve un migrante es decisivo en lo que éste hará en el futuro con la lengua materna y con su cultura originaria. Un entorno aimara en la ciudad puede incidir positivamente en el mantenimiento de la lengua aimara, mientras otro entorno no aimara (castellano y/o multicultural) sería nocivo para el fortalecimiento del aimara, dado que se convierte en una lengua amenazada por el uso predominante del castellano como lengua franca.

Pero, en un contexto multicultural como Lima es inevitable la relación con interlocutores que no hablan aimara. Por ello, la lengua de contacto obligatorio es el castellano. Ésta ejerce su predominio absoluto en casi todos los dominios, situaciones y entre los interlocutores aimaras. Se observa la incursión cada vez mayor en los hogares de las familias aimaras. Esta situación hace que el aimara ingrese a un proceso de debilitamiento.

Los(as) entrevistados(as) comparten la idea de que Lima es una ciudad multicultural. Por ejemplo, el señor Pascual Ticona expresa que en Lima hay encuentro de una gran variedad de gentes y lenguas. Y para poder comunicarnos aprendemos castellano aunque no queramos. “kastillanxa akanxa ukhamaya taqi ukhama ma yaqa tuqinakampi juntasxtana ukata ukhama munasa jani munasakipiniya kastillanu yatiqtanxa”¹¹¹ (Entrevista. PT. 18.09.05).

111 Aquí nos juntamos con la gente de diferentes lugares, por eso quiérase o no aprendemos castellano

El señor Fernando reconoce también que en Lima hay mucha diversidad, por eso el uso del castellano. Pero piensa que la diversidad es negativa para el mantenimiento del aimara porque todos optan hablar el castellano para poder comunicarse.

Bueno, ya estamos en Lima y naturalmente allí hay una mezcla de diferentes lugares, de diferentes provincias y la mayoría habla castellano... La gente no conoce, todos no hablan aimara por su puesto, entonces de esa manera ya no utilizan. Si mi hijo está estudiando en Miraflores, naturalmente nadie habla aimara, bueno con quién va a dialogar no?, ya no puede mantener, todos son de diferentes lugares y todos hablan castellano. (Entrevista. FL. 10.05.05)

Presentamos la opinión del hijo mayor del señor Jacobo que ilustra más lo que hemos venido afirmando desde la visión de ser hijo de migrante nacido en la capital. En el sentido que Lima es de habla castellana.

MS: ¿Qué factores hacen que no se hable aimara?

LC: Bueno, por la misma ... el ambiente, la gente domina más el castellano acá en Lima. Comercialmente, en todo aspecto se comunica uno con el idioma el castellano, allá en la ciudad de Unicachi sí se domina el aimara entonces mayormente ellos tienen más conversación en aimara, en Puno mismo. Pero acá en la capital todo es castellano. (Entrevista. LC. 20.10.05)

En los comentarios que siguen apreciamos los diversos efectos que origina el contexto limeño en el proceso de desplazamiento del aimara. Don Jacobo señala que él a pesar de estar hace décadas en Lima no olvida su lengua materna, mientras que otros paisanos que han migrado posteriormente ya no quieren hablar aimara.

Sin embargo, el caso de la señora Petronila es lo opuesto al caso del señor Jacobo. Ella señala que está mucho tiempo en Lima por eso ya no practica su lengua. "Ah, ya no está practicando, aimara ya. Tantos años que está acá ya, ha salido de chiquilla prácticamente, ya" (Entrevista. PQ. 10.05.05). Si bien el señor Jacobo usa el aimara en ámbitos y situaciones particulares, en sus hijos y nietos ya se ha perdido el aimara.

En este contexto multicultural, el uso predominante del castellano entre los paisanos es otro elemento que incide en el proceso de sustitución del aimara. En los comentarios que hemos expuesto, casi todos los sujetos de investigación destacan la hegemonía del castellano en el uso cotidiano. Los miembros de las familias de ambas comunidades opinan que la comunicación entre los paisanos se da más en castellano. Las palabras de Yola confirman el comentario que sostenemos. "A las reuniones que

yo voy, incluso los mayores no hablan, los mayores mismos no hablan, incluso hay a veces cuando tú les hablas, algunos se sienten un poco que, te hablan en voz baja o sino te hablan pero ya empiezan a meter el castellano" (Entrevista. YT. 23.10.05).

El lugar de trabajo de las cuatros familias de estudio es también un contexto multicultural de habla predominantemente castellana, al igual que la sociedad. En el caso de las dos familias de Unicachi podemos sostener que el mercado es un contexto lingüístico castellano, dado que convergen allí a efectuar transacciones económicas tanto gente de diversa procedencia cultural y lingüística como muchos paisanos de Unicachi que realizan la misma actividad comercial. Entonces, el castellano se convierte en la lengua de la actividad económica. Por el contrario, como habíamos comentado, el uso del aimara es limitado en dicho contexto. Esta realidad genera dos situaciones de uso de la lengua aparentemente contrapuestas, primero, la cohesión en una sola actividad implica en muchos casos la conservación del aimara en la actividad laboral; segundo, pero a la vez la presencia de gente de otras culturas introduce a la comunicación de los aimaras aspectos negativos como la necesaria utilización del castellano como lengua franca.

Por eso, el uso de castellano en el mercado no es ninguna novedad para las dos familias de Unicachi. Como bien afirma el señor Pascual. "Trawajunakansa ukax ya constante todo el día y noche hablan castellano"¹¹² (Entrevista. PT. 18.09.05). Pero sí resulta un descubrimiento que la propiedad colectiva unicachina del mercado no se corresponda con el habla aimara de sus accionistas.

La señora Victoria opina que, "Ya acá en Lima por ley tiene que hablarse acá porque, donde uno trabaja es puro castellano" (Entrevista. VC. 04.10.05). Cuando se afirma que por ley tiene que hablarse el castellano en Lima, significa que la ciudad capital no es lugar de habla aimara. La ley a la cual se refiere la entrevistada alude al uso cotidiano que se da a una lengua en su contexto de habla. Esta situación nos remite a la diglosia territorial estudiada por Baker (1997).

Por su parte, el señor Pascual, situándose en el caso específico de las familias de Unicachi, comenta que la actividad comercial se hace en castellano.

MS: ¿Por qué no se puede hablar el aimara en Lima?

PT: Es que mayormente pue, no sé. Como todo comercio es acá kastillankam-jamakiraki, no?, a veces ukhamjamawa mercarunsa ukhamjamakipinirakiwa.

112 Hablan constante el castellano todo el día, hasta en el trabajo.

Ma jaqi trawajiskixa ukata may jaqi purinxixa kastillanutakpinirakiya jilaru parljapxixa.¹¹³ (Entrevista. PT. 18.09.05)

Como habíamos indicado en el primer acápite, la alternancia de códigos se presenta con frecuencia en la interacción comunicativa de los aimaras de Lima. En el ejemplo anterior, el entrevistado apela a la alternancia de función referencial (Appel y Muysken 1996) como estrategia de comunicación ante un paisano.

La Junta General de Accionistas de Súper Mercado Unicachi acostumbra también sesionar exclusivamente en castellano. Esto significa que el castellano asume funciones de prestigio social de manera implícita. Sin que nadie cuestione su hegemonía, se da por descontado la oficialidad del castellano para usos formales.

Por otro lado, en el caso de las dos familias de Huancho que se dedican a diferentes actividades económicas en contextos también diferentes predomina el castellano. La diferencia con los dos casos anteriores de Unicachi es que aquí si bien existe la muticulturalidad en los espacios donde se desempeñan, no incluye a gente aimara hablante, sino a provincianos de otros lugares e idiomas del país.

Entonces, similar proceso de hegemonización se observa en las dos familias de Huancho. Por ejemplo, en la empresa de transportes donde labora el señor Fernando toda comunicación es en castellano. Al respecto, la señora Juana manifiesta que: “nosotros somos del transporte. Estoy con gente muy ajena y estamos prácticamente con gente de todo sitio. No es solamente de aquí, del sur también habemos, en nuestra empresa ETUPSA 73” (Huancho. 16.10.05).

En el caso de la familia Arapa, el área agrícola donde participa en calidad de socio el señor Francisco se encuentra ubicado al norte de Lima. Este es un espacio predominantemente de hablantes no aimaras. Posiblemente los pobladores procedan del norte del país.

A propósito de lo anterior sostenemos que la región de donde provienen los migrantes tiene que ver mucho con la futura ubicación en la ciudad y con la distribución geográfica (concentración) a la que nos hemos referido en anteriores acápites. Por decir, los que migran del sur del país, tienden mayormente a ubicarse al sur de Lima. Los que vienen del norte del Perú a ubicarse también al norte de Lima. Los que llegan del centro del país al este de Lima. Como lo sostiene Altamirano:

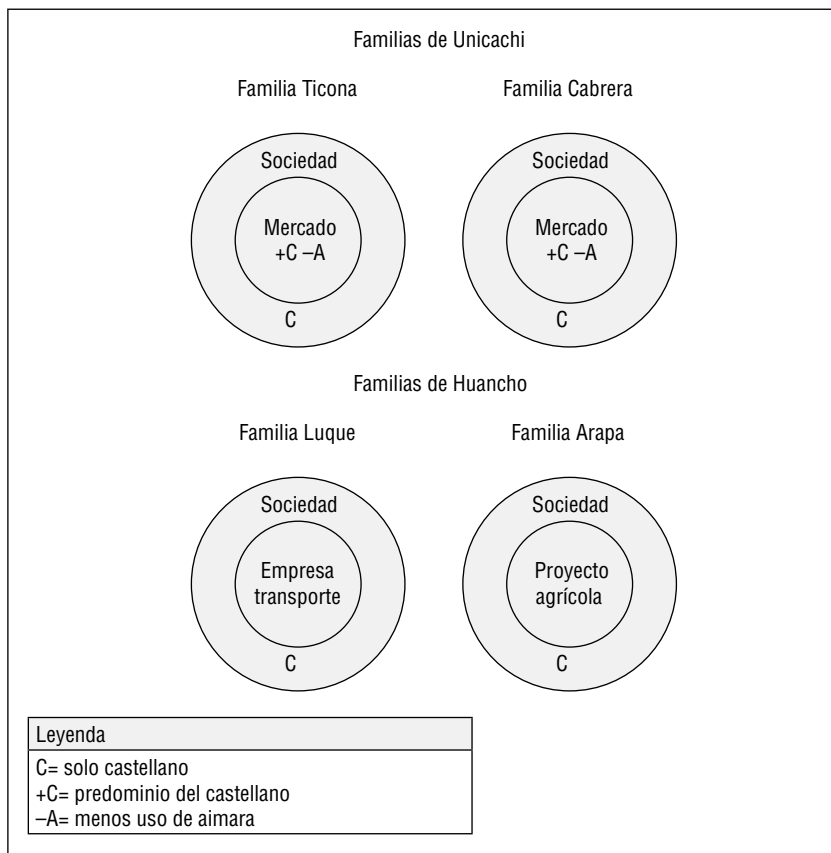
113 PT: Es que mayormente...está en castellano acá todo el comercio, no?, así también en el mercado. Cuando un paisano está trabajando y llega otro comerciante hablan mayormente en castellano

A partir del incremento del proceso migratorio en la década del 50 la vecindad, como unidad geográfica y social, se ha consolidado por la tendencia de los migrantes de un mismo origen rural a agruparse en áreas periféricas específicas de la ciudad, de tal suerte que existe una relación directa entre el lugar de procedencia de los migrantes y las áreas ocupadas por éstos. Así, por ejemplo, los de Ancash, Cajamarca y de la sierra de La Libertad, tienden a ocupar el cono norte y los pueblos jóvenes del Callao (zona norte); los de la zona central (Huánuco, Cerro de Pasco, Junín y la parte norte de Huancavelica Ayacucho) ocupan preferentemente el cono este de la ciudad; los de la Sierra Sur (Cusco, Puno, Apurímac, Ayacucho, Huancavelica y las serranías de Arequipa) vienen ocupando, preferentemente, el cono sur. (Altamirano. 1988: 79)

Todo esto en la generalidad, porque no todos los migrantes siguen esta norma implícita. Eso quiere decir que los que vienen del sur muy bien podrían ubicar sus viviendas al norte de Lima, como lo que está aconteciendo últimamente con las familias de Unicachi. Pero, lo que determina al final la residencia del migrante es el trabajo, situación socioeconómica, acceso a los medios de transporte, seguridad ciudadana, entre otros de menos relieve.

En síntesis, existe una distinción entre las familias provenientes de Unicachi y Huancho en cuanto al uso del aimara en el dominio del trabajo. Las dos familias de Unicachi utilizan el aimara en el mercado, aunque limitadamente, al cohesionarse económicamente con sus paisanos. Por esto, el castellano constituye la lengua dominante para las transacciones comerciales por la presencia de gente de diverso origen étnico. Además, la sociedad que rodea a los mercados de las familias unicachinas es exclusivamente de habla castellana. En cambio, las dos familias de Huancho actúan laboralmente en contextos de predominio total del castellano, donde no se observa la presencia de paisanos. A esta explicación denominamos “entornos humanos” que como se observa tiene que ver con la gente que rodea a las familias aimaras y las lenguas que se usan. Resume esta idea la siguiente ilustración:

Esquema 14
Entornos humanos en el dominio laboral



Fuente: elaboración propia

La casa de las familias aimaras en Lima no es exclusiva para los miembros de la familia, es también un dominio donde visitan personajes amigos de la familia, hablantes y no hablantes del aimara. Cuando se producen dichas visitas los miembros de la casa suelen usar el castellano como medio de relación comunicativa.

El castellano no sólo está desplazando al aimara en el dominio del trabajo, sino también se aprecia, en ciertas situaciones y en algunos interlocutores y familias más que en otros, una gradual y cada vez mayor el retroceso del aimara a microdominios más informales dentro de la casa.

Como lo afirman López y Küper (2004: 19) “la diglosia vigente erosiona las lenguas indígenas y las debilita expropiándoles gradualmente más y más funciones, entre otras razones, por los procesos de autonegación que esta misma situación con frecuencia genera en los hablantes de estos idiomas”

Como podemos apreciar por el esquema 15, los entornos humanos y lingüísticos difieren en el hogar y barrio entre las cuatro familias de Unicachi y Huancho. En la familia Cabrera existe mayor predominancia del castellano en la casa. Mientras, en la familia Ticona, se habla tanto el aimara como el castellano indistintamente.

Es en la familia Arapa donde el aimara se encuentra en una situación muy crítica de desplazamiento. Como ya habíamos expresado hay un uso dominante del castellano entre los miembros de la familia: los cónyuges y el hijo. En la entrevista, el señor Francisco confirma que, efectivamente, él habla siempre en castellano con los miembros de la familia

MS: ¿Con su esposa, usted, no habla aimara, acá, en casa?

FA: No, no hablo yo. Con mis hijos, tampoco. Mis hijos no saben hablar aimara.

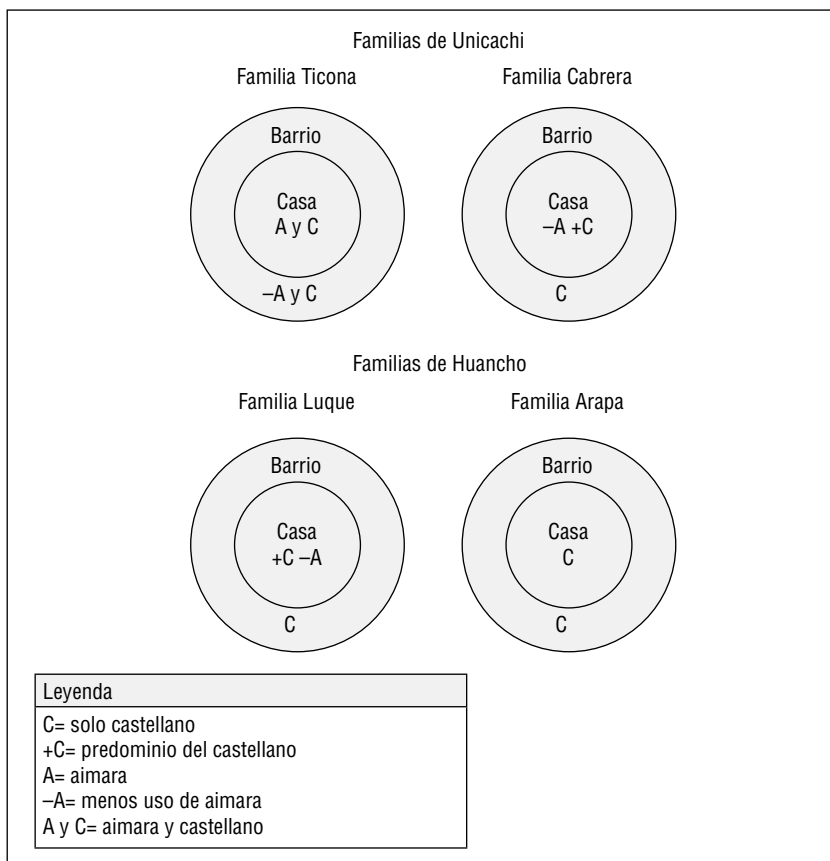
MS: ¿Su esposa no habla aimara?

FA: Con mi esposa, tampoco, no hablo aimara. A veces, no? le sale aimara a ella, pero nada más. Pero, después seguimos castellano. (Entrevista. FA. 10.05.05)

Esta familia reside, además, en un barrio donde la presencia de interlocutores aimaras es casi nula. Los vecinos no son aimara hablantes. La pequeña bodega que tiene atiende a clientes de habla castellana. Por eso, el entorno en el cual se desenvuelve sería un factor que determina el desplazamiento del aimara.

Por su lado, el señor Fernando sostiene que en su casa mayormente hablan castellano, excepto con la esposa y su padre, pero no en la misma exclusividad como lo hacen los miembros de la familia Arapa. “De acá mismo quizás mayormente hablamos castellano, sí con mi esposa, con mi padre hablo porque son aimaras, con los demás casi no hablamos” (Entrevista. FL. 10.05.05).

Esquema 15
Entornos humanos en el dominio familiar-residencial



Fuente: elaboración propia

En consecuencia, podemos señalar que las familias de Unicachi se distinguen en el uso del aimara en el dominio de la casa, pero no en el dominio laboral. De igual forma, las familias de Huancho se diferencian también en el dominio familiar. Por lo tanto, se aprecia en los cuatro casos el fuerte influjo del contexto de habla castellana.

b) El castellano es para el progreso y la defensa

Entre los sujetos investigados, el castellano es visto desde tres ópticas muy distintas, cada una ligada a su experiencia de vida particular. Uno,

sus expectativas están ligadas al progreso. Dos, el castellano es considerado como un instrumento para defenderse de los abusos y un tercero que sostiene que el castellano al igual que otras lenguas es funcional en su contexto.

Como hemos anotado el estatus económico es un factor importante en el desplazamiento lingüístico. Como lo afirman Appel y Muysken (1996: 53) “los inmigrantes que desean prosperar socialmente conceden una gran importancia al hecho de hablar la lengua mayoritaria. Esto afectará negativamente al uso de su propia lengua”. Pone como ejemplo a los hablantes del castellano y los chinos en los Estados Unidos de bajos ingresos que tienden a sustituir su lengua materna por el inglés. El hablar este idioma es asociado con el progreso (económico y profesional).

Esta postura desarrollista es la que defiende el señor Francisco al emparentar el uso del castellano con el progreso. Señala que si habría progreso en Puno los hablantes no se interesarían por la lengua aimara. Incluso trata de asociar el aimara con la pobreza.

Para progresar hemos tenido que aprender el castellano. Si estaríamos allá progresando, tal vez nosotros no tendríamos mucho interés en aprender aimara. Porque ahorita, por ejemplo, todos los que quisieran progresar y ganar más se preparan para irse a Estados Unidos, porque van a ganar más. La vida allí es muy moderna, muy diferente, igualito va ocurrir, esta ocurriendo, pues. Así sería. (Entrevista. FA. 22.05.05)

El señor Francisco enfatiza que hablar aimara no está asociado al progreso. Por ende, el progreso no estaría en Puno sino en el extranjero: “Porque es otro país y ya estamos hablando a otro nivel de progreso. Acá, no podemos decir, porque cuando nuestros hijos van a ir a progresar a Puno no van a progresar, pueden ir como turistas algo así” (Entrevista. FA. 22.05.05).

Sin embargo, el señor Francisco adoptando una posición más intermedia, tratando de unir lo tradicional y lo moderno manifiesta que en tiempos modernos vamos a tener que aprender idiomas. “Entonces, ahora estos jovencitos, los hijos van a aprender aimara, van a saber quechua, van a saber castellano, van a saber inglés, ya. Este tiempo moderno es otro siempre, a eso vamos a llegar, siempre, vamos a llegar siempre, y aprender” (Entrevista. FA. 22.05.05).

Por su parte, el señor Jacobo recuerda que había necesidad de aprender el castellano para enfrentarse a los abusos que existían en los tiempos pasados. Para él el deseo de aprender del castellano representa el móvil de la migración.

Es que había necesidad de ir a un pueblo de la Costa para aprender primero castellano porque éramos puro aimara. Nosotros teníamos que aprender a hablar para enfrentarnos también existía abusos, por decir, defenderse. Te llamaban palomas, gallinas y carneros en Yunguyo pues había trato patronal como existía latifundismo, minifundismo entonces más que primero hemos venido a aprender castellano. (Entrevista. JC. 13.05.05)

Además, en este caso, el castellano fue visto como un medio para legitimarse socialmente. En muchas comunidades el aprendizaje del castellano fue tomado como un mecanismo para defenderse de los maltratos que los pobladores originarios recibían de los terratenientes, ávidos de extender sus propiedades.

Pero, una opinión que cuestiona la idea de vincular el progreso al castellano es la del señor Fernando cuando éste afirma que los incas progresaron con el quechua. “Acá en el Perú, el imperio inca ha tenido su idioma quechua y con ese idioma han hecho mucho avance, se han comunicado, quizás han vivido mejor de lo que estamos” (Entrevista. FL. 10.05.05). En este último caso el progreso está asociado también a la lengua, pero la diferencia con la primera posición es que esta vez es una lengua originaria. Por lo tanto, el progreso material no estaría determinado por la lengua, sino podría obedecer a las condiciones sociopolíticas de la sociedad.

c) Matrimonios con gente no aimara

Las relaciones que establecen los diferentes grupos socioculturales, a través de las uniones matrimoniales, afectan al mantenimiento de la lengua minorizada. Por decir si los matrimonios se dan entre hablantes de las lenguas originarias, pero en un ámbito urbano como Lima es muy probable que los hijos no hablen ninguna de las dos lenguas de los padres, sino el castellano. Otra situación similar que se podría dar es en los matrimonios entre un castellano hablante con cultura citadina y su pareja perteneciente a una lengua sin prestigio social, entonces la lengua de menor estatus social tiende a ser sustituida por la lengua hegemónica en las generaciones futuras.

En ese sentido, Appel y Muysken (*op. cit.*: 55-56) expresan que “los matrimonios mixtos o interétnicos pueden influir decisivamente en el porcentaje de hablantes que mantiene una lengua minoritaria. En estos matrimonios, la lengua de mayor prestigio suele tener más posibilidades de sobrevivir como lengua familiar...”. Lo último es lo que está ocurriendo con las familias migrantes aimaras. La primera lengua de

los hijos de matrimonios mixtos, quechua-aimara y castellano-aimara nacidos en Lima es el castellano.

Los comentarios de los sujetos investigados refuerzan lo que sostenemos. El señor Jacobo expresa que los matrimonios mixtos son perjudiciales para el aimara. “Yaqipanakaxa, yaqatuqi warminakampirakiw casaraxpaxaraki, uxa Huancayo, costa, ukanaka, ukata chhaqxayxapxarakiwa”¹¹⁴ (Entrevista. JC. 20.05.05).

Por su parte, la señora Flora manifiesta que cuando los hijos se casan con otra gente se pierde la lengua aimara.

MS: Nikhirt’aja juma sayataxa wawanakasaxa jupanakakiwa, aymaranakakimpiwa kasarasiñapaxa. ¿Khunjamaspasa ukaxa?

Risass de todos...

FL: Ukhama sistxa nayaxa wawanakaxa awisaxa kasarasixa ayacuchunukampi, kawki kajamarkatuqinakampi, quechuanakampi ya janikipiniwa ukha familia chhaqxakipiniwa, sarxakipiniwa, jupanakaxa yaqha costumbriniraki jiwaxa yaqha costumbriniraki yasta ukhanxa conflictukipiniwa utxaspaja. Naya ukhama sistxa wawanakajaruxa, puneñukpinwa apanixataxa.¹¹⁵ (Entrevista. FC. 14.11.04)

La entrevistada sugiere, además, que cuando las costumbres son diferentes emergen conflictos en dicha relación interétnica. Para evitar los problemas dice que recomienda a sus hijas que se casen con paisanos del lugar de origen.

Factores intergeneracionales

La transmisión de la lengua de la generación adulta a la joven constituye un aspecto vital para su supervivencia, sobre todo de las lenguas minorizadas. Muchas tradiciones, mitos, lenguas y literaturas orales de los pueblos indígenas se mantienen debido a la misión comprometida que los mayores adoptan, quienes con sus actos, enseñanzas, y ejemplos transfieren a los niños y jóvenes la cultura propia. Si no existe

114 Algunos se casan con mujeres de otros sitios, de lado de Huancayo, Costa, por eso ellos hacen perder el aimara.

115 MS: Hace poco tú haz dicho que nuestros hijos se deben casar sólo entre aimaras. ¿Cómo sería eso?

FL: Yo digo así porque los hijos a veces se casan con los ayacuchanos, con los cajamarquinos, con los quechuas por eso se pierde la familia, se va. Ellos tienen otras costumbres y nosotros tenemos otras costumbres, por eso en esa relación surge conflictos. Yo digo así a mis hijos, van a traer siempre a un puneño.

dicha transmisión intergeneracional, las expresiones culturales propias podrían desaparecer junto con los ancianos. En esa perspectiva, López y Küper alertan:

La pérdida de estos idiomas indígenas conllevaría una consecuente pérdida de saberes y conocimientos milenarios que constituyen un patrimonio intangible de la humanidad y que podrían contribuir a nuevas y mejores condiciones de vida para todos... Es menester recordar que cuando se extingue una lengua se muere no sólo parte de la historia y del patrimonio de la humanidad sino también y sobre todo un conjunto de saberes y conocimientos desarrollados, acumulados y transmitido a través de miles de años por seres humanos que aprendieron a convivir con la naturaleza y a sobrevivir en determinados ecosistemas. (López y Küper 2004: 16-17)

En la ciudad, el rol que pueden desempeñar los padres y las madres en la transmisión de la cultura y lengua originaria se convierte en una estrategia informal y familiar frente a la castellanización, occidentalización y construcción de un ciudadano universal que promueve la escuela.

a) Los interlocutores jóvenes usan sólo el castellano

El aimara de los migrantes está siendo desplazado por el castellano, ya que hay interrupción intergeneracional en su transmisión. Como lo señala Baker (1997: 96), refiriéndose al estadio siete de la Escala de Deterioro Intergeneracional de Fishman (1991), una lengua minoritaria usada por los mayores y no por los jóvenes es posible que desaparezca cuando muera la generación adulta. Esto debido también al mismo proceso de migración a la ciudad, tal como afirma Fasold (1996) la gente residente en la urbe con una lengua propia suele cambiar su lengua por otra de mayor prestigio fácilmente.

Los hijos o nietos pasan el mayor tiempo en la casa, en el barrio y en la escuela, mas no suelen frecuentar el trabajo de sus padres. Por su parte, los mismos padres no se preocupan de vincularlos a temas y paisanos de la comunidad de origen, como tampoco les enseñan el aimara, por eso es que los hijos por una parte no saben aimara.

Como hemos indicado, se observa en los adultos un uso dominante del castellano con interlocutores jóvenes no hablantes del aimara. La familia Cabrera suele utilizar el castellano en la comunicación con sus nietos y nietas que no hablan el aimara.

En la comunicación que describimos, el señor Fernando estando en su casa utiliza el castellano con los interlocutores jóvenes de la familia:

el hijo y los sobrinos(as). A los interlocutores jóvenes de la familia no se observa hablar el aimara en ninguna situación comunicativa. Aquí el señor Fernando entabla comunicación con un sobrino.

FL: ¡Que tal!

S: Fernando

FL: Recogí el certificado de Antecedentes policiales. No está libre.

S: Ay ... te has olvidado. ¿Cuánto cuesta?

FL: Dos lucas.

S: En soles, ha costado creo cinco.

FL: No, antes era más no?

S: Más caro estaba... donde es? En España?

FL: No, aquí en la comisaría no más te dan. Ahora en la comisaría hay juzgado, todo funciona ahí no más. (Huancho. 20-09-05)

Interrogados sobre el tema de los jóvenes, nuestros investigados comentan sus impresiones personales que coinciden totalmente con las descripciones que hemos presentado.

El señor Jacobo comenta que incluso en el mismo Unicachi los niños contestan en castellano. "Unikachinpacha janiw uka wawanakax aymarata contistajitixa"¹¹⁶ (Entrevista. JC. 20.05.05). Lo afirmado está reflejando el proceso de desplazamiento que experimentaría el aimara también en la región de Puno, lugar donde es su contexto de uso predominante.

En otra entrevista, Don Jacobo narra lo que le ocurrió con la hija menor de una paisana, en el Mercado Plaza Unicachi, respecto a la situación del aimara entre los hijos de los paisanos en Lima.

Por ejemplo, acá ahorita que estoy en Caquetá, ahí conoces varias personas. Ahí está Facundo, el guardian, su señora no? Bueno habla aimara cuando a mí me contesta, pero sus hijos, eso p'uritu, aymarata awisax na aruntxa, aka lawanaka apthapixama gant'asiñataki, chica ya, caltitu itxaxtati, desayunumpi, sasa. Qué me hablas, qué me hablas, así dicen esas chiquitas, jani yatxitix.¹¹⁷ (Entrevista. JC. 04.10.05)

Por su parte, el hijo mayor del señor Jacobo, Luis, confiesa que sólo habla castellano y que sus hijos también son monolingües al igual que

116 Los niños ya no contestan en aimara en el mismo Unicachi

117 Por ejemplo, acá ahorita que estoy en Caquetá... pero sus hijos, esa chiquita, yo saludo a veces en aimara, digo recogan estos palos para ganarse chica, ya haz puesto el caldo y el desayuno. Qué me hablas, qué me hablas, así dicen esas chiquitas, ya no saben.

él. Como Luis corrobora el aimara está prácticamente sustituido por el castellano en su familia.

MS: ¿Qué idiomas hablas?

LC: Solamente yo hablo castellano. En realidad otro dialecto no.

MS: ¿Cómo te comunicas con tus padres, en castellano?

LC: Mis padres hablan castellano nomás...

MS: ¿Tus hijos tampoco ya no hablan aymara?

LC: Ellos ya no hablan, prácticamente se ha perdido, ellos nada, ni entienden.

(Entrevista. LC. 20.10.05)

b) Los padres no enseñan aimara a los hijos

La transmisión de la lengua oral de padres a hijos es un aspecto fundamental en el mantenimiento. Cuando los padres dejan de enseñar a sus hijos la lengua aimara, por diversas motivaciones, ésta entra a un franco retroceso, situación en la que se encuentra el aimara en tres de las cuatro familias estudiadas. El hecho de que los hijos de los paisanos sólo hablen el castellano es una consecuencia en parte de que los padres no les hayan enseñado el aimara. En este sentido, Meliá hablando de las enfermedades del silencio de las lenguas afirma:

Una lengua entra en estado de anemia, preludio de muerte, a través de sus largos silencios, en el tiempo y en el espacio. El primer gran silencio suele ser el silencio intergeneracional, entre padres e hijos. Los adultos todavía hablan la lengua, la hablan con sus mismos padres, pero no con sus hijos e hijas; éstos dicen entenderla pero no saben hablarla. Hay diversos grados en este silencio, pero cada uno de ellos es una "voz"- un "silencio", diría yo- de alerta. (Meliá 2003: 22)

Los entrevistados reconocen que los padres no están enseñando a sus hijos la lengua aimara en Lima. Ante la inminente pérdida lingüística proponen que se transmita desde niños. Veamos al respecto lo que piensan:

La señora Victoria comenta que no se estimuló a los hijos y nietos a aprender aimara. "janiya, quichwata, aimarata parlirita, ay inglés yo no sé sakiya sapxituxa, contestasxixa"¹¹⁸ (Entrevista. VC. 04.10.05). Es del mismo parecer la señora Flora al afirmar que los unicachinos no enseñan a sus hijos el aimara. "Uh, janirakisa wawanakaruja unicachina jani yatichasiskitixa, awisaxa aymara armt'ayapxaña munapxixa, ukata jani uka

118 Sabemos hablar en quechua, en aimara, y nos contestan ay yo no sé inglés.

walikaspatixa, siempre aymaraxa parlasiañakipinispawa"¹¹⁹ (Entrevista. FC. 14.11.04). Para la señora Flora el aimara no puede olvidarse y por eso hay que seguir hablándoles a los hijos.

El señor Arapa expresa que la desaparición del aimara está asociada a la desaparición de los viejos, como lo dice también Fishman (1991) para las lenguas minoritarias, "no puede desaparecer el aimara, para desaparecer, bueno, ya pues, todos, todos los viejos tienen que, ya morir. Ahora, a los hijos no se les ha enseñado lo que uno sabe, no cierto?" (Entrevista. FA. 22.05.05). Sí, el aimara en Lima podría desaparecer con los ancianos si no se crean estrategias de revitalización entre la generación joven. Por su parte, la señora Petronila reflexiona que los que nacen en Lima están perdiendo el aimara, pues los padres no enseñan a sus hijos. "Pensándolo bien los hijos, los nietos deben de saber hablar tanto el castellano como el aimara. No le parece? Sí pero nosotros mismos nos estamos descuidando" (Entrevista. PQ. 04.10.05). Pero, lo que expresa se contradice al parecer con su práctica, pues sus hijos no hablan aimara.

El señor Fernando señala que los padres ya no enseñan el aimara a sus hijos. "Así los padres no les enseñan, ahí está el detalle, creo que uno de los defectos me parece... en cierta manera eso se está descuidándose pero creo que en estos momentos vamos a tener que recuperar, las nuevas generaciones, nuestros hijos ya no están practicando el aimara" (Entrevista. FL. 10.05.05).

Finalmente, la señora Juana sostiene que "los padres están transmitiendo el aimara en la comunidad pero en lugares donde no se habla ya no transmiten. Sí transmiten para que aprendan y mantengan el aimara... Por radicar en pueblos donde se habla poco aimara, debido al lugar de vivencia" (Entrevista. JA. 03.01.06). Lo último corresponde a Lima, lugar donde ya no se transmite el aimara a los hijos. Como apreciamos, los padres y madres son conscientes que la lengua aimara no está siendo transmitida y enseñada a los hijos nacidos en Lima. Se está perdiendo la lengua oral en los descendientes y no hay mucha práctica entre los que saben el aimara. Pese a ello, no está haciéndose esfuerzos familiares para revertir dicha situación.

En consecuencia, los padres no promovieron ni estimularon el aprendizaje del aimara en la infancia, lo cual es legitimado por la discriminación y la estigmatización vivida por los mismos padres en la ciudad de Lima. Situación que fue expresada como un elemento

119 Los unicachinos no enseñan a su hijos, a veces quieren hacer olvidar el aimara, eso no estaría bien, siempre hay que seguir hablando el aimara.

central del desplazamiento lingüístico aimara, principalmente, por la familia Ticona.

Factores actitudinales

Como hemos señalado en la fundamentación teórica sobre las actitudes lingüísticas, desde la concepción mentalista, las actitudes tienen que ver con las variables que mueven a los hablantes a determinadas respuestas hacia algo o alguien, según Appel y Muysken (1996). Si bien la actitud es un fenómeno que se procesa en la mente, se materializa en los comportamientos que pueden ser observados. El rechazo, la discriminación, la vergüenza y los prejuicios son actitudes negativas frente a un evento. No obstante, las actitudes son actos que estarían condicionados por factores externos.

Podemos distinguir dos tipos de actitudes básicas, negativas y positivas, como lo señala también García (1999). Las actitudes negativas hacia una lengua indígena y sus hablantes inciden con fuerza en el proceso de desplazamiento de la lengua en mención. Cuando dichas actitudes son negativas, los hablantes pueden considerar a la lengua minoritaria como un problema que debe ser eliminado. En cambio, cuando son actitudes positivas pueden hasta convertirse en un símbolo de identidad colectiva. Por ejemplo, los casos de los catalanes, vascos, quebequenses y otros. Lo anterior no quiere decir que entre los extremos no haya actitudes intermedias y ambivalentes como dice Sichra (2003).

La educación, entendida en su significado más amplio, según Lomas (1999) puede contribuir a la adquisición de actitudes positivas hacia las lenguas y sus hablantes y a la modificación de las negativas. Como éstas son adquiridas socialmente, también son factibles de ser corregidas con actividades permanentes de concientización, de reflexión y crítica.

a) Discriminación étnica

Este fenómeno ocurre en sociedades heterogéneas, donde los miembros de la cultura "oficial" minusvaloran y aminoran a los otros culturalmente diferentes. Incluso este hecho social también se da entre las mismas culturas consideradas "inferiores". En el Perú la discriminación cultural tiene una larga historia. La negación y menosprecio al indígena viene desde la misma invasión española al Tahuantinsuyo. Los indígenas fueron considerados, históricamente, como ciudadanos de segunda categoría. El origen étnico es un factor de exclusión para el pleno ejercicio de los derechos. Tal como afirma Baud et al. (1996: 78) "en América Latina y

el Caribe a distintas categorías de ‘mestizos’ o ‘indígenas’ se les negó la ciudadanía efectiva en el siglo XIX y XX”.

Incluso, siendo más realistas, hasta hoy este problema no se ha superado, porque el indígena, si bien ha conquistado algunos derechos, no tiene las mismas oportunidades y derechos que los mestizos y criollos de la ciudad. Se les sigue marginado de los beneficios que puede ofrecer el Estado. Sus derechos colectivos son negados y es rechazado su derecho a la autodeterminación política.

La discriminación étnica es una de las consecuencias más negativas de la migración de los indígenas a la urbe y es un elemento que afecta a la pérdida de la lengua minoritaria, como lo expresan Conklin y Lourie (1983). Actualmente, esta discriminación étnica y racial ha tomado otras formas más soterradas y ocultas. Ya no se expresa abiertamente como en las décadas anteriores, al menos eso es lo que se observa. En esta perspectiva, Monge (1998) afirma:

En la actualidad, ante la presunción de la existencia de un país mestizo en el que no existe un ‘problema racial’, el racismo se presenta de manera soterrada. En la medida en que no hay un reconocimiento explícito del carácter pluricultural del país, el racismo es negado por quienes lo practican. Por su parte, quienes lo sufren -en la medida en que ellos mismos no explicitan su identidad cultural y étnica- no pueden enfrentarlo abiertamente... la salida cotidiana es la adaptación o, peor, la negación. (Monge 1998: 111)

Los que más han sufrido esta exclusión social fueron los primeros unicachinos que migraron. El Mercado Minorista de la década de los años 60 y 70 era dominado por los huarochiranos, grupo también migrante pero más cercano a Lima geográficamente, quienes actuaban considerando a los unicachinos como personas de bajo nivel.

Presentamos dos comentarios que ilustran claramente la experiencia de haber vivido dicha situación. En el primer caso, son las palabras del señor Jacobo, en donde la discriminación es explícita. En el segundo, es de la señora Flora que también recuerda las palabras insultantes que proferían los huarochiranos.

Porque antes era arrinconado, marginado. Había marginalidad, por ejemplo, en Lima, los huarochiranos en La Parada cuando entré a trabajar en los negocios ¡serranos! ¡llamas! decían ¡llamas! Ahora pues, ya ha cambiado, ya Unicachi se ha impulsado, entonces ahora más trabajador, ahora ya decimos a esta edad no más. (Entrevista. JC. 13.05.05)

MS: ¿Nayra jumaxa trabajiyataxa ukha kunjamsa huarochiranunakaxa? ¿yaqa jaqinakampi apasiritati?

FC: Sí, huarochiranunakaxa wali uñisiritanaxa puneñunakaruxa, bolivianunaka, puneños, esos puneños, serranos siempre decían. Kankalayunakampi nanakaxa wisinuptha, ukatxa poco a poco arm't asxixa, jani ukhamaxarakitixa. Jichha puneñunakaxa athiptanay.¹²⁰ (Entrevista. FC. 14.11.04)

Se observa en ambos casos un orgullo por ser originarios de su comunidad. Los dos manifiestan que por la pujanza económica los unicachinos ya son respetados y hasta han superado a los huarochiranos, quienes no han logrado salir del antiguo Mercado Minorista.

Otra experiencia de discriminación es la que nos cuenta el señor Pascual. Éste recuerda que antes de llegar al Mercado Minorista realizó otros trabajos en los que los 'otros' discriminaban a los puneños.

MS: ¿Trabajó también con paisanos de su pueblo?, ¿Ahí en esos trabajos que estaba?

PT: No no ahí no hay paisanos, no ha habido paisanos, siempre en esos centros de trabajo marginaban a los puneños porque nosotros éramos un poquito mal vistos, despreciados, así más o menos.

MS: ¿Con quiénes trabajas ahí? De dónde eran?

PT: Había norteños, huancaínos a veces más que todo los norteños siempre marginaban y los ayacuchanos también. (Entrevista. PT. 14.11.04)

Sin embargo, en las palabras mismas de los entrevistados de Unicachi se aprecia que la situación ha cambiado hoy. Por ejemplo, Don Pascual afirma:

MS: ¿Ahora cómo ves la discriminación? ¿Ha bajado?

PT: Ahorita creo ya los puneños estamos un poquito más respetados, ya a los puneños ya lo alaban, los puneños dicen son luchadores, son trabajadores, eso es cierto pues, porque nosotros, donde sea nos metemos. (Entrevista. PT. 14.11.04)

En el caso de las dos familias de Huancho, la situación de discriminación les ha afectado de manera diferente. A quien más le afectó la exclusión sociocultural es al señor Francisco. Recuerda que en el cuartel de Lima lo discriminaban por el mal manejo de su castellano.

120 MS: ¿Cómo eran antes los huarochiranos cuando trabajabas en el mercado? ¿Sabes llevarte bien con otra gente?

FC: Sí, los huarochiranos habían tenido odio a los puneños, siempre decían esos bolivianos, esos puneños, esos serranos. Nosotros somos vecinos con los Cancalayo, pero se han olvidado poco a poco, ya no es así. Ahora los puneños hemos ganado.

“Cuando yo llegué a Lima sí había harto, ya los (blanquiñosos) los negros me han criticado. Yo fallaba en castellano, me criticaba este, no me diga premo, sino se dice primo ... En el ejército había discriminación al puneño. Existe abuso a los puneños. Creen que son menos preparados, no es capaz, creen, pero no. Puneños somos capaces, somos preparados” (Entrevista. FA.10.05.05). En su caso, la discriminación provenía especialmente de un afroperuano de la ciudad de Sullana, ubicada al norte del país.

Pero, el señor Francisco como dice se defendió a base de luchas, no se ha dejado menospreciar, por eso considera que progresó. “Y lo he dominado, lo he dominado; porque siempre estudiaba, leía. Así que. Entonces, ya pues, pues ya, estoy preparado, pues. Entonces, ahora, nunca me he dejado dominar, desde acá. Ahora he progresado, tengo mi casa acá” (Entrevista. FA. 10.05.05). En las palabras del entrevistado podemos encontrar un espíritu de lucha por superar los prejuicios sociales hacia los puneños y un afán obstinado por el progreso.

El señor Fernando también de la comunidad de Huancho nos comenta que no sufrió ninguna discriminación ni en el colegio ni en el trabajo. Pensamos que este caso se diferencia de las anteriores porque el señor Fernando tenía un mayor nivel de instrucción, lo que, naturalmente, quiere decir que también tenía mejor dominio el castellano.

MS : ¿Ha tenido problemas cuando llegó a Lima con otros migrantes?

FL : No. Yo al menos desde que he llegado acá no me he sentido ajeno, porque yo he terminado quinto de media acá. Yo pensé que iba a sufrir una marginación, una discriminación pero no es así. No te estoy diciendo que un blanquiñoso, un aprista era un burro también, no sabía nada, era peor que yo y por qué me iba sentir mal... el color no afecta nada. Cuando entré a trabajar inclusive ahí mismo laboraban los trujillanos, todo medio crespitos todos. Yo he conocido la ideosincracia de todos porque yo he sido jefe de la empresa donde he trabajado. Eramos como 40 personas, dentro de ellos habían loretanos, piuranos, trujillanos, huancaínos, ayacuchanos, y de diferentes partes, puneños. Ahí está visto la ideosincracia, Puno quizás está mejor que los demás, ellos eran más tontos o sea bajo nivel educacional, yo observé eso en esos charapas pues no eran de la capacidad de un puneño. Un puneño era mucho más, conoce más, sabe sumar y escribir mejor las cosas, yo no me he sentido marginado.

MS : ¿Será porque usted tiene su secundaria completa?

FL : Claro puede ser. (Entrevista. FL.10.05.05)

El señor Fernando es también de la opinión que hay, sin embargo, menos discriminación actualmente, esto para él; por un lado, es por la misma evolución del tiempo.

MS : ¿Parece que actualmente hay más tolerancia no?

FL : Claro, es que la evolución. Ahorita todo el mundo ya no tiene temor de nada. Es una cosa normal. Antes había cierta marginación. En eso tenemos que agradecer mucho al general Velasco Alvarado. Políticamente el gobierno es la que tiene que romper esa situación. (Entrevista. FL.10.05.05)

Por otro lado, el aspecto político es muy importante en la sensibilización hacia la tolerancia y aceptación de las diferencias. En ese sentido, trae a memoria al general Velasco Alvarado que en la década del 1970 instauró un gobierno nacionalista de profundas reformas en pro de las reivindicaciones sociales de los sectores populares y pueblos originarios.

b) Vergüenza de hablar aimara

La vergüenza es una actitud negativa del hablante hacia su propia lengua. Es una actitud interna que se origina en la relación asimétrica con otros, es por tanto socialmente adquirido. Para Meliá (2003: 23) “Con frecuencia, del silencio se pasa a la vergüenza y a renegar de la propia lengua como si ella fuera la causante de un estado social, económico y político adverso. La lengua se vuelve vergonzante, y se esconde en espacios clandestinos, en lugares pocos prestigiosos”. La vergüenza es, además, un acto relativamente voluntario que predispone al hablante de una lengua minorizada y desprestigiada a negar y rechazar su lengua materna. Ello es condicionado por factores externos.

El señor Jacobo recuerda que en los primeros años de migración unicachina sucedió el hecho de no querer hablar el aimara.

Entonces hasta cierto que esos años hablar de aimara era un poquito vergonzoso, a veces, porque también trato era un poco diferente esos años, 1958, 1960 que tú vienes es como cualquier cosa, que serrano, entonces te evitas, ya no aceptas, muchas veces los paisanos se pasan, dicen yo soy arequipeño, soy de Tacna, así hacían esos, se avergonzaban. (Entrevista. JC. 13.05.05)

Sin embargo, la negación de la cultura y lengua propia fue un mecanismo de defensa que han adoptado los primeros migrantes ante la hostilidad de la sociedad urbana. Dicho ocultamiento de la lengua con el correr de los años se habría transformado consciente o inconscientemente en la ruptura de la transmisión intergeneracional del aimara, por consiguiente, en el proceso de sustitución lingüística en la que está inmerso el aimara hoy día.

Veamos algunas expresiones que confirman lo que exponemos. Los cónyuges de la familia Cabrera Canqui de Unicachi coinciden en sus

comentarios. El señor Jacobo afirma, “Yo digo estoy acá tantos años y cómo no me olvido, ahora estos vienen recién de Yunguyo. Tienen vergüenza o que será” (Entrevista. JC. 04.10.05). Por su parte, la señora Victoria manifiesta que “serán sobrados (creído) pues. Se creen limeños, tienen vergüenza. Si todos vienen puro aimaristas tienen que hablar el aimara” (Entrevista. VC. 04.10.05).

La señora Flora comparte la percepción de que algunos paisanos se avergüenzan de hablar aimara. A la pregunta ¿Kunatsa ukata aymarax jani parlaskpachax akanxa? expresa: “wirwinsasippachaya. Thayaw akanxa, limiñup saxay sapxchixa, yaqipanakaxa ukhamarakisa. Limiñup sasa jani parlxapxiti aimara”¹²¹ (Entrevista. FC. 18.09.05). Además, ella trata de explicar las razones por las que sus paisanos se avergüenzan de hablar su idioma aimara. Señala que antes había discriminación por eso se avergonzaban algunos. “Nayrapiy wali ukhamjamanxa. Wali serranunaka, puneñunaka, cholonaka sasa sixa. All ukhata yaqa chachanakax mask’sa wirwinsaspachax”¹²² (Entrevista. FC. 18.09.05).

Por otra parte, el señor Fernando de la comunidad de Huancho expresa que el temor de hablar aimara es por la falta de educación. En ese sentido, la ignorancia educacional de las personas conllevaría a negar su lengua materna. Según su percepción, él ya superó el problema de la vergüenza.

MS : ¿Los paisanos tienen temor de hablar aimara, no? ¿Por qué los paisanos como los extranjeros no hablan su aimara?

FL : Eso para mí es ignorancia. Yo creo que he superado eso. Yo no tengo ningún temor, yo hablo con mi esposa normal, quizás al contrario tenemos más confianza por que estamos hablando lo nuestro, nadie nos entiende nada yo por que tengo que temor, yo ya he superado esa situación. (Entrevista. FL. 10.05.05)

Él reitera que tienen vergüenza los que tienen baja cultura. “Quien tiene vergüenza tendría un cierto complejo, cuando están un poco bajo de cultura puedes tener vergüenza pero si tu cultura es superada por qué te vas a achicar”¹²³ (Entrevista. FL. 10.05.05). Aquí el señor Fernando mues-

121 MS: ¿Por qué no hablan aimara acá?

FC: Se avergonzarán pues. Dirán somos limeños, algunos son así. Ya no hablan aimara diciendo soy limeño.

122 Antes era sí. Decían serranos, puneños, cholos. Por eso algunos esposos se avergonzarían un poco.

123 Aminorar o rebajar la estimación de alguien

tra su identificación con lo propio y piensa que la vergüenza es producto del bajo nivel educativo, no se toma en cuenta los otros aspectos como lo social y político. Otro asunto que llama la atención en sus palabras es el aspecto cultural asociado al nivel de instrucción.

c) Los niños se ríen cuando oyen aimara y no quieren aprender

Cuando los niños se ríen o se mofan al escuchar hablar aimara a sus padres o abuelos se podría decir que han desarrollado una respuesta de menosprecio contra la presencia de la lengua aimara. Como sugiere la señora Victoria al manifestar que sus nietos se ríen cuando hablan aimara en casa. "Akana allchhinakax larusikiya, kunatsa parlaptaxa, inglisanakti parlaptax, ja, ja, ja, thijt'asipxaki y risas"¹²⁴ (Entrevista. VC. 20.05.05).

Las nietas de la señora Victoria no tendrían intenciones de aprender el aimara, porque cuando la abuela desea enseñar, las niñas no toman interés. Por ejemplo, en un diálogo la señora afirma: "yo le hablo, y no me hacen caso, se ríen no más. Qué estará hablando, inglés está hablando la abuelita dice. Mis hijos eran también igual" (Entrevista. VC. 04.10.05).

Una situación que refuerza la percepción de que la sociedad urbana modela la personalidad del niño al imitar los valores externos es cuando los niños quieren aprender únicamente el inglés. El comentario de la señora Victoria está dirigido en ese sentido.

Los chicos quieren aprender inglés, la mayoría quiere estudiar inglés. También viene la tarea en inglés, entonces yo mismo también no sé hacer tarea, inglés no sé dice. A mi hija le digo en vacacional matricúlalo para inglés, en una academia, para que hagan su tarea si no, no pueden hacer, otras personas no saben... los hijos hablarán pue inglés con castellano no más ya, ya no aimara. (Entrevista. VC. 04.10.05)

Una situación particularmente excluyente es la que la señora Victoria nos narra en son de broma cuando sus nietas la discriminaron por el hecho de que ella habla aimara. "Mamá cholita está hablando, cholita está hablando así, ja, ja. Así se ríen no más pue" (Entrevista. VC. 04.10.05). Estas expresiones en tono de bromas contienen actitudes negativas hacia la lengua aimara y por ende a sus hablantes.

Sobre el aprendizaje del aimara, el señor Pascual comenta que los hijos de mayor edad no quieren aprender aimara. "wawanakasa ya

124 Los nietos se ríen no mas acá, que hablan, hablan inglés ja, ja, ja, se corren riendo.

mayor eraraxchi ukata jani aymara yatiña munxitixa. Jisk'ataya yatipxa-sapanxa"¹²⁵ (Entrevista. PT. 18.09.05). El entrevistado dice que hubieran aprendido de niños. Son los prejuicios sociales que movilizan a los jóvenes a no querer aprender la lengua de sus padres.

Factores políticos

El factor político es gravitante en el desplazamiento de una lengua minorizada. Las políticas culturales y lingüísticas que implementa el Estado influyen decididamente en el fortalecimiento o sustitución de una lengua subordinada, como hemos sostenido en el marco teórico apoyándonos particularmente en Bobaljik (2001). El Estado ha jugado un papel fundamental en la homogeneización cultural y lingüística del país a través de los instrumentos educativos, medios de comunicación e instituciones públicas. En este sentido se expresan Hagège (2002) y Giles et al. (1977).

a) Falta de apoyo del gobierno

Los entrevistados expresan que la presencia del gobierno en el afán de conservar el aimara es nula. Como lo dice Don Jacobo: "Hoy no hay interés de nosotros igual del gobierno, no hay apoyo. El mismo gobierno quiere que se muera el aimara. En Bolivia, hay más apoyo, en cambio acá no hay ese apoyo del gobierno" (Entrevista. JC. 20.05.05).

Además, él sostiene que el gobierno no valora el aimara. Por eso se va a morir. "juwirnunakarakisa jani waluraskarakitixa. K'achata k'achata chhaktawaxaniya, boliviana wali walurix siwa"¹²⁶ (Entrevista. JC. 04.10.05). El señor Jacobo atribuye una función preponderante al gobierno para el mantenimiento del aimara. De él dependería su supervivencia. Ello al comparar con la promoción del aprendizaje de las lenguas originarias de realiza el Estado boliviano.

En el mismo sentido piensa el señor Fernando al decir que: "Nuestros gobiernos casi no se preocupan de nuestro idioma. Ese es el detalle si no estaríamos practicando canciones en aimara, por el lado de Puno al menos hay canciones en aimara, aunque poco pero se está manteniendo" (Entrevista. FL. 10.05.05). Añade que si bien en Puno se está

125 Los hijos que ya tiene mayor de edad no quieren aprender aimara. Hubieran sabido de niños.

126 Los gobiernos no valoran. Se va a perder poco a poco, dice que en Bolivia valoran bastante.

manteniendo el aimara en las canciones, es poco lo que se puede hacer sin el apoyo gubernamental.

Por las expresiones vertidas y yéndonos a la formalidad, podríamos decir que el gobierno no toma un interés real de que las legislaciones referentes a la materia se operativicen. No se realiza ninguna acción efectiva para garantizar el uso del aimara en las instituciones públicas del Estado.

b) Política de Estado no promueve el aimara

La política estatal es otro de los elementos relacionados a la falta de apoyo del gobierno. La promoción para el aprendizaje y la enseñanza del aimara de parte de los gobiernos es también vacío. Lo que no ocurre con el idioma extranjero del inglés que sí tiene todo el respaldo en las instancias públicas.

Los siguientes comentarios nos muestran esta carencia de incentivos hacia el aprendizaje y enseñanza del aimara. Como el señor Jacobo afirma: “Nuestra Constitución no dice nada sobre que debe de aprender. No incentiva. No promueve nada entonces no da importancia, sin embargo, en los cursos hay, en el currículo hay inglés... pero el aimara no, mä laruru jaqtatjamakixiya”¹²⁷ (Entrevista. JC. 04.10.05).

Recordemos que la Constitución Política del Estado del año 1993 declara en el artículo 48 que son idiomas oficiales el castellano, también el quechua, el aimara y las demás lenguas indígenas en las zonas donde predomine su uso. Sin embargo, en la práctica cotidiana no se operativiza. Por ejemplo, no existe la enseñanza del aimara en los centros educativos públicos, salvo excepciones en zonas rurales de la región de Puno. Tampoco se promueve en esta región que las autoridades puedan acceder a dichos cargos sabiendo el aimara.

En la misma dirección afirma el señor Luis: “Solamente ha faltado que, quizás el gobierno nos enseñe los idiomas que tenemos en el Perú, incentivar nuestro idioma, nuestro idioma verdaderamente” (Entrevista. LC. 20.10.05). El investigado reclama al gobierno su rol en la transmisión de las lenguas originarias.

El señor Pascual se pregunta por qué no oficializan el aimara. “Uka chaqayasiñatakixa jani ukhama Punu tuqita kamisasa kichwa ya idioma oficialapsam sax saxix ukatxa por que kunatsa jani aymara ukax idioma oficialaru apskaraksnax, por qué”¹²⁸ (Entrevista. PT. 18.09.05). El

127 Pero el aimara está marginado, dejado de lado.

128 Cómo vamos a hacer desaparecer, por ejemplo como en el lado de Puno el quechua es idioma oficial entonces por qué el aimara no es declarado también idioma oficial.

aimara fue declarado legalmente como idioma oficial junto al castellano y las demás lenguas como ya hemos señalado. Lo que haría falta, según el entrevistado, es la oficialidad factual y que tenga valor real en el uso cotidiano en diferentes ámbitos.

Las políticas de Estado (en lo lingüístico) se han implementado para subestimar permanentemente a las lenguas indígenas, mientras el castellano goza de prestigio y reconocimiento social, como lo expresa el señor Fernando:

Claro, no es que oficialmente ya está considerado el castellano, entonces prácticamente la política ha sido pues no darle importancia al quechua ni al aimara, por eso que está disminuyendo... Prácticamente no hay incentivo para aprender el aimara, lo están dejando de lado. Uno lo mantiene porque es su idioma de ahí, pero no hay... No entra dentro del estudio, no entra el aimara. (Entrevista. FL. 10.05.05)

El entrevistado dice que las políticas oficiales se aplican sólo a favor de la lengua castellana, razón por la que los hablantes de las lenguas aimara y quechua están decreciendo. Destaca, también, el hecho de que la conservación del aimara hoy por parte de los mismos aimaras es más por motivaciones afectivas. El rol del Estado en la promoción de las andinas puede favorecer a su mantenimiento.

Finalmente, el señor Francisco sostiene que en el Perú el aimara está desapareciendo con relación a Bolivia. "Bueno, en Bolivia todo el pueblo es y habla aimara. Nosotros, los peruanos, más bien poco a poco desaparecemos el aimara; pero, para los bolivianos, latente está, latente, no cómo se llama, ellos no dejan, sino los aimaras hacen más fuerza. Así es su ley" (Entrevista. FA. 22.05.05).

El entrevistado menciona como una experiencia positiva la promoción e incentivo para el enseñanza y aprendizaje del aimara de Bolivia, porque sugiere que los aimaras del lado boliviano por su alta demografía y unidad tiene mayor apoyo legal del Estado. Pero, aclaramos que no todo el pueblo de Bolivia habla sólo el aimara, sino es también un país plurilingüe.

A manera de resumen y comparación

Los fenómenos de mantenimiento y desplazamiento lingüísticos son las caras de una misma moneda. Por ello, nuestra intención de estudiarlos juntos. Los datos muestran algunos elementos que se contraponen y también algunos que son complementarios. Otros elementos se explican entre sí. Veamos en conjunto toda la diversidad de factores y elementos que inciden en la dinámica de la lengua aimara de los migrantes.

Por un lado, los factores que favorecen la conservación del aimara entre las cuatro familias migrantes a la ciudad de Lima se articulan en cuatro grandes grupos, tal como se aprecia en el cuadro, que pueden actuar simultáneamente en el uso diario. Por otro lado, señalamos que en el desplazamiento de una lengua minorizada y en contextos de migración intervienen varios factores internos y externos. En el caso nuestro, afecta también un conjunto de cuatro factores que condicionan a los hablantes a abandonar su lengua materna por otra de mayor prestigio social como lo es el castellano.

Cuadro 10
Factores comunes que inciden en la dinámica del aimara entre las familias

Factores que favorecen el mantenimiento del aimara	Factores que inciden en el desplazamiento del aimara
<i>Sociales</i> a. El aimara para un fin concreto b. Los viajes a la tierra de origen	<i>Sociales</i> a. Contexto de habla castellana b. El castellano para el progreso y defensa c. Matrimonios con gente no aimara
<i>Emotivos-actitudinales</i> a. Actitud favorable hacia la comunicación en aimara b. Relación de confianza entre los interlocutores	<i>Actitudinales</i> a. Discriminación étnica b. Vergüenza de hablar aimara c. Los niños se ríen cuando oyen aimara y no quieren aprender
<i>Referido al sexo femenino</i> a. Predominio del aimara entre la mujer adulta	<i>Intergeneracionales</i> a. Los interlocutores jóvenes usan sólo el castellano b. Los padres no enseñan aimara a sus hijos
<i>Culturales</i> a. Identificación con la lengua aimara y comunidad de origen	<i>Políticos</i> a. Falta de apoyo del gobierno b. Política de Estado no promueve el aimara

Fuente: elaboración propia

Haciendo un contraste entre los factores de mantenimiento y desplazamiento lingüísticos podemos decir que los datos del trabajo de campo permiten clasificar los procesos sociolingüísticos comunes a las cuatro familias de estudio en cuatro grupos de factores similares. Por mantenimiento entendemos a la capacidad que tienen los hablantes de emplear su lengua materna en los diversos dominios ante la presencia de otra lengua. Por el contrario, el desplazamiento es la situación en el que los hablantes de una lengua minorizada van perdiendo su vitalidad en el uso y por eso entran a un proceso de desplazamiento lingüístico.

Los datos permiten establecer que la lengua aimara se usa relativamente en la vida cotidiana, en el hogar y en el trabajo-mercado entre las cuatro familias migrantes, en un contexto adverso a lo indígena, gracias a factores construidos por los propios aimarahablantes. Como sabemos, la urbe limeña es históricamente la cuna del criollismo y hispanismo en el Perú. Sin embargo, las migraciones masivas del campo han reconfigurado su fisonomía convirtiéndola en una metrópoli multicultural. No por eso, las lenguas indígenas se conservan y se usan similar a la tierra de origen, sino al contrario, la diversidad lingüística favorece para que el castellano sea la lengua franca y de intercambio entre todos sus habitantes.

Las actitudes de los sujetos de estudio hacia el mantenimiento son a la vez variables, contradictorias y complementarias. Existen elementos sociolingüísticos que animan aún el mantenimiento del aimara. En los factores sociales se observa el uso del aimara para propósitos específicos tanto en el dominio familiar como en lo laboral en contraste con el contexto castellano de Lima.

Otra variable favorable en la conservación del aimara la constituyen las mujeres adultas de habla materna aimara. Pese a la contrariedad, las mujeres son las que usan con mayor frecuencia el aimara en el hogar, el trabajo y la cotidianidad. Esto se opone al monolingüismo creciente del castellano de sus hijos.

En la dimensión psicológica, las actitudes de los aimara hablantes están menoscabadas por causa de las presiones sociales y políticas del medio. La discriminación étnica, históricamente, ha calado hondo en las conciencias. Por esto, en las familias aimaras persiste la vergüenza en el uso de la lengua materna, aunque hay también ciertas actitudes favorables hacia el aimara. En esta perspectiva, la sociedad urbana es profundamente excluyente, absorbente y alienante.

En la dimensión política, el Estado no propicia acciones efectivas en pro del mantenimiento del aimara. En este sentido, los discursos de los gobernantes no pasan de buenas intenciones. Subsiste la hegemonía de las clases dominantes en asimilar a los pueblos indígenas. Por ejemplo, la política cultural no promueve el aimara, al igual que la falta de apoyo de los gobiernos.

Los elementos sociolingüísticos que posibilitan el mantenimiento del aimara son para situaciones específicas y ligadas al hablante. Mas, los elementos que inciden en el desplazamiento tienen un mayor impacto porque abarca un complejo sistema que atraviesa lo político, el contexto y las generaciones. La transmisión intergeneracional de la lengua se encuentra cortada, sólo los padres saben el aimara, situación que convierte al aimara en lengua amenazada.

Como se observa en el cuadro, los elementos de desplazamiento son más recurrentes y incisivos que los del mantenimiento. Ello indica que el aimara tendría más probabilidades de desaparecer si es que no se realiza una tarea concreta y efectiva en fortalecerla. El aimara sobrevivirá gracias no sólo a la actitud y compromiso de los propios hablantes, sino también con el apoyo de las políticas estatales.

CAPÍTULO VI

Conclusiones

La lengua aimara de los migrantes en Lima provenientes de Unicachi y Huancho entra en un proceso de redefinición, de cambio, de recreación y sustitución, según se trate de familias y comunidades específicas. No todas las familias adoptan los mismos comportamientos lingüísticos. Esto depende de un conjunto de variables que actúan sobre ellos de manera implícita y/o explícita. Según nuestros resultados de investigación y categorías emergentes podemos concluir en lo siguiente:

Primero, la comunicación en aimara si bien se presenta en algunas situaciones del dominio del trabajo, en rigor, no trasciende el plano de lo informal y familiar. El dominio del hogar constituye un espacio de resistencia frente al desplazamiento del aimara. Es el único espacio donde las familias de Unicachi y Huancho usan su lengua materna con más frecuencia, sobre todo las generaciones adultas.

Segundo, existen cuatro modelos de familia según el uso del aimara. Estos constituyen grados y niveles de mantenimiento y desplazamiento lingüístico. Las dos familias de Unicachi son las que usan con mayor frecuencia el aimara, en dominios informales y sobre todo en el ámbito de la casa. Lo que difiere es el uso del aimara por parte de los interlocutores: en la familia Ticona Coarita el mantenimiento del aimara atraviesa desde la generación adulta a la joven; mientras que en la familia Cabrera Canqui se restringe a la generación adulta. Por su parte, los miembros de las dos familias de Huancho son los que utilizan menos el aimara en comparación a los de Unicachi, aunque difieren también de una familia a otra: en la familia Luque Arapa los que usan el aimara eventualmente en el dominio de la casa son los cónyuges adultos y el abuelo; en el caso de la familia Arapa Quispe los cónyuges de edad avanzada ya no usan el aimara, menos los hijos,

por lo que el proceso de desplazamiento del aimara es inminente en todas las generaciones.

Tercero, con relación a los procesos sociolingüísticos que inciden en la dinámica del aimara por familias, los Ticona destacan los factores que favorecen el mantenimiento debido a que se planifica familiarmente la transmisión intergeneracional, como señalan Siguán y Mackey (1989). En esto, el rol de los padres es decisivo en la conservación del aimara. En cambio, la familia Cabrera identifica los factores que afectan al desplazamiento, puesto que los padres no pudieron transferir el aimara a los hijos. Para los Cabrera son dos elementos centrales que inciden en el proceso de desplazamiento de la lengua aimara en el seno familiar, la magra economía familiar no les permitió llevar a los hijos a la comunidad de Unicachi y la falta de tiempo para dedicarse a los hijos por motivos laborales.

La familia Luque destaca los factores que ayudan a mantener el aimara. Para los miembros de esta familia son elementos que contribuyen al mantenimiento del aimara, los gobiernos nacionalistas y la organización social de los residentes. En tanto, la familia Arapa destaca los factores de mantenimiento y desplazamiento por igual. Para los cónyuges Arapa Quispe son dos los elementos que afectan al desplazamiento del aimara, la costumbre de uso del castellano en la comunicación diaria y la ausencia de la relación social con los paisanos. Por el contrario, la convivencia con los paisanos puede ayudar a conservar esta lengua.

Cuarto, respecto a los procesos sociolingüísticos comunes que influyen en la dinámica del aimara entre las cuatro familias de estudio podemos señalar; por un lado, que entre los factores y elementos emergentes que ayudan a conservar el aimara están: los factores sociales, referidos principalmente, al uso del aimara para un fin específico y los viajes a la tierra de origen; los factores emotivos-actitudinales, constituidos por las actitudes favorables hacia la comunicación en aimara y la relación de confianza entre los interlocutores aimaras; el factor referido al sexo femenino, basado principalmente en el uso predominante del aimara entre las mujeres de la generación adulta; y los factores culturales, aplicados a la identificación de los hablantes con su lengua y comunidad de origen.

Por otro lado, identificamos un conjunto de factores de carácter sociales, intergeneracionales, actitudinales y políticos que perjudican la conservación del aimara entre las familias migrantes. En los factores sociales destacan el contexto limeño de habla castellana, el castellano asociado al progreso y defensa, y los matrimonios mixtos. En los factores intergeneracionales tenemos a dos elementos interdependientes, los interlocutores jóvenes no suelen usar el aimara y los padres no les enseñan

a sus hijos dicha lengua. En los factores actitudinales, presentamos la discriminación cultural, la vergüenza de hablar aimara y los niños que se ríen y no quieren aprender aimara. Finalmente, en los factores políticos identificamos la falta de apoyo del gobierno y la política de Estado que no promueve el aimara.

Los procesos sociolingüísticos que inciden en la dinámica de la lengua aimara en un contexto urbano como Lima tienen estrechas vinculaciones con otros temas y éstas conllevan también implicancias sobre la lengua. En torno al uso o desuso de la lengua aimara en la urbe limeña giran imaginarios colectivos, percepciones, sentimientos, mitos, esperanzas y un sinnúmero de inquietudes de distinto carácter.

Por eso, en este acápite tratamos de explicar la lengua aimara con relación a algunas nociones de dependencia recíproca. Estos temas tienen un doble origen: en primer lugar, unos salen de los resultados y las categorías de análisis que dan pistas o refieren a estos temas. En segundo lugar, otros salen de la intención primigenia de la investigación, es decir, se intenta buscar que hay detrás de los hallazgos.

Los ocho temas que se originan a partir de los resultados están enlazados. Se presentan en el siguiente orden: la etnicidad entre los migrantes aimaras, implicancias culturales de la migración aimara, cultura aimara en la ciudad, educación informal y familiar, la modernidad y tradicionalidad en la urbe, integración entre economía colectiva y cultura de los migrantes, historia y lengua entre los aimaras urbanos, y política lingüística desde arriba y desde abajo. En muchas partes los temas se juntan o se confunden, dado que entre ellos existe una conexión íntima. Dichas relaciones son atravesadas por el tema de la urbanización que constituye un factor decisivo en la redefinición de los conceptos expresados.

Etnicidad entre los migrantes aimaras

Habíamos señalado la identidad étnica, desde un enfoque constructivista, como un proceso permanente de construcción, reconstrucción, ruptura, discontinuidad y transformación, basándonos en Pujadas (1993) y Degregori (1993). Esta visión dinámica de la etnicidad nos lleva a pensar que la lengua aimara atravesaría por similares procesos.

En el contexto urbano, la reproducción identitaria aimara está condicionada por variables sociales, económicas, políticas y culturales. Estas influencias externas del medio urbano hacen diferente la identidad étnica aimara con relación a los de la tierra de origen que tienen una dinámica diferente. Es una identidad moldeada al calor de los conflictos, resisten-

cias como también de encuentros con los otros culturalmente diferentes, como sugiere Montoya (2002).

La dinámica de la etnicidad en la sociedad urbana es compleja y a la vez contradictoria. Por un lado, se observa entre los aimaras una tendencia a reafirmar la identidad regional y local que se manifiesta en las actividades que desarrollan las asociaciones de migrantes; por otro lado, se percibe también una corriente contraria que es la apuesta por el proyecto integracionista de la sociedad urbana 'nacional'. Estos dos procesos opuestos son generados por la exclusión y rechazo de los sectores dominantes de la ciudad a los pueblos indígenas en general, aunque existen también identidades conflictivas entre ambas pertenencias antagónicas, representadas por los que no se posicionan claramente.

La corriente de afirmación de la identidad regional tiende a redefinir una nueva identidad aimara, adaptada al tiempo y al espacio desterritorial. Se recrean los elementos culturales identitarios en relación con la cultura occidental urbana y la adscripción a la tierra natal. La distancia que separa de la capital a la comunidad de origen viene a ser un estimulante para reforzar la identidad, para agruparse en torno a objetivos comunes. De ahí vienen las estrategias colectivas de inserción a la ciudad a las que han referido Altamirano (1988), Golte y Adams (1990) y Suxo (2006)

Subsiste aún una tendencia endogámica de grupo y comunidad que la ciudad no puede romper fácilmente. Esto se pone a prueba cuando los jóvenes se casan con gente de la misma comunidad en Lima o en la tierra de origen aprovechando las festividades patronales para formalizar la relación conyugal. Para ello, contratan bandas musicales regionales que interpretan el folclor puneño. Pero, los matrimonios mixtos son también fenómenos que inciden con fuerza entre los migrantes. Por lo tanto, los datos muestran que la identidad aimara en la ciudad se define a través de los elementos culturales propios, los valores, la danza, la música, ciertas costumbres, tierra de origen y la autoadscripción grupal.

Respecto a la lengua en la definición de la identidad, muchos pueblos han convertido su lengua en símbolo e instrumento de liberación nacionalista. Es decir, han enlazado la lengua con el ideal de ser una nación autónoma, es el caso de los hebreos, catalanes, vascos y quebequenses. Como vemos, la lengua puede jugar un rol importante en los movimientos étnicos. Al respecto, Etxebarria (1995) distingue cuatro formas en la que la lengua juega un papel en la movilización étnica. Primero, se puede hacer revivir una lengua tradicional o convertir una lengua minorizada en lengua nacional, por ejemplo, el hebreo y el gaélico. Segundo, la defensa de una lengua amenazada. Tercero, el uso de la lengua domi-

nante de parte de los pueblos étnicos para la demanda de sus derechos. Finalmente, valorar la lengua y las peculiaridades del grupo.

En el caso de los migrantes aimaras en Lima, no se advierte dicho fenómeno nacionalista. La identidad aimara no está determinada por la lengua, sino sobre todo por el origen geográfico y la relación con la comunidad natal. No obstante, existen organizaciones aimaras que tratan de reconstruir la identidad aimara en la urbe desde la lengua, la práctica de las artes, los valores, las organizaciones de residentes y desde el asentamiento concentrado en pueblos jóvenes de la gran Lima como los casos de las comunidades aimaras de Conima (Solís y Huayhua 1998), Vilquechico (Altamirano 1988) y Huancho (Suxo 2006). El objetivo de la redefinición identitaria aimara quizá no sea explícito, pero se reproducen elementos culturales propios que resultan productivos en la consecución de propósitos de interés colectivo.

Existen casos en el mundo en los que la identidad étnica no se define en función a la lengua, sino por otros elementos como el territorio, la cultura, la religión, política, casta o la raza. Por ejemplo, la casta define la identidad en la India, la raza en los afroamericanos de los Estados Unidos y la religión islámica en los musulmanes.

En esta perspectiva, Sichra (2004b: 210) dice que "desde el punto de vista sociolingüístico, los criterios lingüísticos por sí solos no son suficientes para la delimitación de grupos". Están detrás de la distintividad las realidades psicológicas o la motivación de los miembros del grupo que están en permanente construcción. Incluso lo constitutivo de la etnicidad para Sichra (2004b) no son los elementos culturales, sino las categorías de adscripción e identificación y la validación de ellas por la sociedad hegemónica (lo político).

Implicancias culturales de la migración aimara

Los estudiosos señalan que la migración es una causa de la pérdida de la lengua minorizada en la ciudad. Así lo entiende Fasold (1996: 363) cuando dice que "la gente que reside en centros urbanos industriales o comerciales, en caso de que hablen una lengua propia de un grupo pequeño, suele cambiar de lengua más fácilmente que otros, pasando a una lengua más extendida". Sin duda lo es así, porque los hablantes van a radicar en otros contextos lingüísticos asociados al poder donde tienen que aprender por necesidad una segunda lengua, en nuestro caso el castellano.

Pero, la migración no implica desarraigo, sino se mantiene los lazos con la comunidad de origen; por ejemplo, a través de la participación en

las fiestas religiosas y costumbristas centrales que se realizan en la comunidad cada año. Por esto, la vinculación entre la comunidad y la ciudad es más estrecha en los últimos tiempos. Como lo afirma Albó (1998: 151) acertadamente “cada vez somos más una mezcla de campo y ciudad y, para ser nosotros mismos, debemos estar plenamente en ambas partes”.

La migración genera múltiples consecuencias en varios aspectos. En el aspecto social, por ejemplo, se forman pequeñas colonias de migrantes aimaras en Lima. Estos construyen sus propios espacios de recreación cultural y participan de los espacios de encuentro con los otros, no aimaras. Aunque, últimamente dichos espacios no son exclusivos, ni separados, hay puntos de contacto y cruce entre los actores de diverso origen. La vida multicultural de Lima supone inevitablemente encuentros entre personas de distinto origen tanto en el nivel social y cultural como en el quehacer económico.

Para Montoya (2002: 52-53), los espacios propios son “aquellos espacios íntimos, elegidos, reconocidos o representados como homogéneos... es el caso del club provincial para los migrantes en Lima, en donde los provincianos se reúnen, se sienten iguales en la condición de no-limeños o paisanos, comen sus platos típicos, expresan su emotividad, hablan sus lenguas (quechua, aymara), y cantan y bailan sus danzas”. En contraposición, los espacios compartidos son aquellos en donde se encuentran con la otredad.

Estos espacios diferenciados contribuyen a que las expresiones culturales indígenas aún se puedan conservar relativamente, pese a la hostilidad de la urbe limeña, pero a la cual se han incorporado. Como lo señala Montoya (*ibid*) “la ciudad se volvió, así, un conjunto de espacios fragmentados y, al mismo tiempo, profundamente entrelazados ya que los individuos –con más o menos libertad– entran y salen de ellos”.

Cultura aimara en la urbe limeña

La cultura de la ciudad refleja la convergencia de elementos culturales de diversa procedencia. No existe sólo una cultura y a la vez “pura”, sino que coexisten diferentes culturas que incorporan los aportes de otras. Pero, existe en el imaginario común la idea de que los rasgos culturales indígenas desaparecen en el contexto urbano y moderno. Contrariamente, hoy se habla de que la cultura urbana de Lima ya no es estrictamente occidental, sino que ha recibido el influjo de los rasgos culturales indígenas producto de la migración. Lo cual quiere decir que Lima es un escenario multicultural.

En esta perspectiva, ¿se podría hablar de una cultura aimara en Lima?. Claro que sí, dado que los elementos culturales propios se reconstruyen en la vida cotidiana y se diferencian de la cultura urbana occidental. Hay una matriz cultural base en cada una de ellas. Por ejemplo, los valores colectivos son recreados y son convertidos en estrategias a la que recurren los migrantes para enfrentar colectivamente a la problemática de la sobrevivencia en la urbe. Son reproducidos por las asociaciones de residentes, las organizaciones barriales y las propias familias en los espacios propios y compartidos. Ello contrasta con la dinámica individualista de la ciudad. La investigación nos muestra que los valores de reciprocidad y la solidaridad son los que se más aprecian y se recrean, por encima de otros elementos culturales como la lengua aimara.

Las manifestaciones culturales como la música y la danza se constituyen en procesos que generan espacios de convivencia no sólo entre los aimaras, sino con los no aimaras y las instituciones de residentes transmiten dichas expresiones artísticas abiertamente, sin ningún temor. Mientras tanto, con la lengua, elemento emblemático de la cultura, no ocurre lo mismo, su uso se restringe a los espacios propios de las familias aimaras como hemos descrito. Por esto, la reproducción cultural aimara se visibiliza más, a los ojos de propios y extraños, a través de las manifestaciones artísticas y los valores.

Un concepto que nos ilustra mejor la relación entre el grupo étnico y la cultura de éste es el control cultural. Bonfil Batalla (1987: 27) inventor de la noción afirma “por control cultural entiendo el sistema según el cual se ejerce la capacidad social de decisión sobre los elementos culturales. Los elementos culturales son todos los componentes de una cultura que resulta necesario poner en juego para realizar todas y cada una de las acciones sociales”. El autor señala que los elementos culturales de un grupo pueden ser propios o ajenos y las decisiones sobre estos elementos también pueden ser propias o ajenas. La relación de ambas variables permite establecer cuatro ámbitos de la cultura diferenciados en función del control cultural.

De los cuatro es importante destacar la cultura autónoma (decisión sobre los elementos culturales propios) y la cultura apropiada (capacidad de decisión sobre elementos culturales ajenos) porque en ambos ámbitos los elementos culturales están bajo el control del grupo que implicaría su reproducción plena. En esta perspectiva, Bonfil Batalla (1987) dice que basta la posesión de una cultura autónoma para la continuidad del grupo, sea en el territorio originario o en un contexto de migración. En la ciudad los migrantes aimaras se han apropiado de elementos de la cultura occidental.

¿La pérdida de decisión sobre la lengua aimara llevaría a la desaparición de la cultura autónoma? No necesariamente, porque la lengua representa un elemento más de la cultura. Se puede ser aimara pero hablar solo en castellano. La extinción de la cultura autónoma de un grupo implicaría la pérdida de decisión sobre varios elementos propios y significativos. Dicha pérdida se asocia con las actitudes negativas propias o provenientes de los otros culturalmente diferentes. Está vinculada también a la discriminación de los valores indígenas por ser diferentes y hasta contrarios a los de la ciudad.

La discriminación étnica es un fenómeno presente históricamente en el Perú, pero el conflicto se acentúa más cuando se encuentran los indígenas con los criollos y mestizos de la ciudad en el propio ambiente de estos últimos. Este conflicto presente se relaciona con la división del país en República de Españoles y República de Indios de la etapa colonial y fue motivo de reflexión académica de los intelectuales peruanos desde las últimas décadas del siglo XIX cuando surgen corrientes de pensamiento antagónicas como el indigenismo y hispanismo.

Montoya propone superar la lógica dualista de la sociedad peruana que persiste hasta hoy por una sociedad del encuentro, de convivencia multicultural en la ciudad de Lima. Montoya (2002: 13) plantea “descartar la obsesión por narrar lo que nos separa y entrar en el terreno movedizo de los que nos une, dejar de lado los conflictos para centrarse en los diálogos... desde esta perspectiva, la convivencia multicultural aparece concebida como un juego interactivo, como un diálogo creativo, como una negociación continua”.

La lógica conciliatoria de las relaciones interculturales en Lima podría ser un intento por relativizar las contradicciones, la polarización, los enfrentamientos y los conflictos presentes entre los pueblos indígenas y las clases dominantes criollas. Creemos que la eliminación del dualismo es un intento muy positivo en la construcción de un país plurinacional, pero ello no debe significar el ocultamiento de las profundas asimetrías socioeconómicas. Se debe entrar a negociar fundamentalmente las desigualdades económicas, sociales, culturales y políticas para apostar por una sociedad peruana realmente intercultural.

Educación informal y familiar

La palabra educación encierra un significado muy amplio, implica la crianza de los niños y niñas en los hogares, en los barrios, en las instituciones de la sociedad y también en los procesos de enseñanza y de apren-

dizaje formal en un recinto escolar. Por ello, pensamos que la educación es propia de los seres humanos, independiente de si los seres humanos están instruidos o no. Y, según este pensamiento, todos cumplimos en la sociedad un doble rol social, el ser educadores y ser a la vez educandos en diferentes escenarios y con diferentes actores.

La transmisión de la lengua aimara tiene que ver por tanto con la educación informal no escolarizada que comprende los procesos sociales que se generan al interior de las familias y en los barrios con los vecinos. La primera socialización de los niños de las familias migrantes en Lima se da en estos dos ámbitos donde el uso de la lengua aimara se rige por una condición diglósica marcada.

En la medida en que los niños van creciendo e introduciéndose en un contexto barrial exclusivamente castellano, luego con el ingreso al sistema escolar monolingüe castellano se incorporan a la dinámica urbana homogenizante, formándose en ellos actitudes negativas y de rechazo hacia la lengua aimara y sus usuarios. A veces esto implica incluso negar a sus propios padres aimarahablantes. Por el contrario, adoptan el ideal de la vida moderna, mirando los valores culturales de los países del norte como el paradigma de desarrollo.

Los niños en su desarrollo van internalizando, a través de las instituciones de la sociedad dominante, ciertos prejuicios hacia todo lo que viene de las poblaciones indígenas. En el proceso de la socialización primaria adquieren valores, prácticas, conductas, conocimientos y sentimientos de la cultura hegemónica. Como sostienen Berger y Luckmann (1979: 166), "todo individuo nace dentro de una estructura social objetiva, en la cual encuentra a los otros significantes que están encargados de su socialización y que le son impuestos". En la ciudad no hay mucha posibilidad de elección de otro tipo de socialización primaria sino se acepta la que existe, dado que no se les da a los niños de origen aimara la opción de un aprendizaje intercultural que implique la aceptación de la diversidad.

La sobrevaloración de lo foráneo que fomentan los medios de comunicación influye mucho en la subestimación que se tiene de las culturas y lenguas indígenas sobre todo en las ciudades. En consecuencia, la sociedad urbana como agente educador moldea las mentes de los niños con un parámetro establecido como válido y legítimo y por eso también se genera una actitud desfavorable hacia la lengua aimara.

La educación familiar y barrial que hemos identificado en el estudio puede contribuir a modificar dichas actitudes y comportamientos desfavorables de los niños y jóvenes hacia las manifestaciones culturales aimaras, especialmente la lengua. Todo depende del compromiso que

puedan adoptar los padres y madres de familia. Entonces, los roles de ellos son fundamentales en la educación lingüística aimara.

Por otra parte, la aseveración a mayor grado de escolaridad más conciencia lingüística hacia el aimara es una tesis relativa. Muchos jóvenes aimaras que egresan de las aulas universitarias, como ya hemos dicho, dejan de hablar su lengua materna. En ellos la educación escolar castellanizante genera un proceso de desetnificación. Pero, existen también otros jóvenes líderes identificados con su cultura propia que emprenden acciones de revitalización cultural desde la educación.

Por esto, la educación formal de la urbe debe propender a incorporar la cultura y la lengua materna de los migrantes indígenas, dado que actualmente la enseñanza y el apredizaje se realizan exclusivamente en castellano. La escuela tiene que abrirse a la comprensión y aceptación de la multiculturalidad que desborda la ciudad.

La escuela en áreas multiculturales como Lima tiene que considerar una educación bilingüe o plurilingüe intercultural a la vez que intracultural según los casos específicos. Una labor paralela hacia adentro y hacia fuera; es decir, la promoción de las culturas nacionales originarias y la apertura al conocimiento de otros horizontes culturales.

Modernidad y tradición en la urbe

¿La modernidad como paradigma de la cultura occidental es a la que deben alinearse todos los pueblos del mundo? ¿Es la subordinación de los pueblos dominados al mercado de consumo?. ¿Es un pensamiento asimilacionista y globalizante que pretende destruir la diversidad cultural? ¿Significa el acceso a las tecnologías? ¿Qué lugar tienen las culturas de los pueblos indígenas en este modelo de desarrollo unidireccional?. Son dudas sobre las que intentamos reflexionar. La modernidad es el paradigma del pensamiento científico y el modo de vida de la cultura hegemónica que se impone universalmente como válida y racional. Al respecto, Puiggrós (1995: 178) dice “la creencia en el progreso como dirección indefectible del devenir histórico fue el motor de todas las corrientes del pensamiento de la sociedad moderna”. El ideal de bienestar y prosperidad de este evolucionismo es contradictorio con la autodestrucción que está generando la misma modernidad.

Si el progreso es la única opción de la historia para los pueblos subalternos, los países con mayorías indígenas y grandes asimetrías socioeconómicas como el Perú no serían plenamente modernos. O en todo caso sólo algunos sectores sociales alcanzarían ese ideal de pro-

greso, mientras los indígenas estarían en la premodernidad, anclados en el pasado. Este paradigma lineal para sus defensores es irreversible, esto quiere decir para nosotros o se alinean al modo de vida occidental o simplemente se condenan a vivir en la prehistoria.

Los efectos de esta modernidad, los conflictos, la inseguridad y la incertumbre sobre el rumbo de la historia y del planeta y de su sostenibilidad, abren la posibilidad de pensar en un nuevo modelo de vida, alternativo desde los pueblos excluidos y marginados como los pueblos indígenas. Una forma de convivencia intercultural, donde todos puedan gozar de un espacio digno. Entonces, el reto es conciliar las tradiciones culturales de estos pueblos con la modernidad. No existe incompatibilidad entre ambas, sino que el pensamiento evolucionista excluyente supone arbitrariamente que lo tradicional es atrasado. Ejemplos de esta conciliación cultural tenemos a países prósperos económicamente como Japón, China, Israel, entre otros.

Con relación a las lenguas indígenas se reproduce la misma ideología evolucionista. El estatus de la lengua indígena en la ciudad es negativo, subsisten los prejuicios no sólo respecto de la lengua misma, sino hacia los hablantes que tienen un origen étnico, por eso se suele escuchar, incluso entre los mismos migrantes, expresiones como, para qué me servirá mi lengua materna en el futuro. El ideal del modernismo que propala la urbe excluye y condena a la lengua indígena a su desaparición. No obstante, sostenemos que se puede convivir en el mundo llamado 'moderno' hablando lengua indígena, porque las culturas son dinámicas y se transforman a través del tiempo y además las lenguas indígenas han sido funcionales a las necesidades comunicativas de sus hablantes durante su larga existencia.

Algunos datos de la investigación se relacionan con el discurso de la modernidad, puesto que, los resultados nos permiten hablar del patrón emergente denominado "el castellano es para el progreso" como uno de los elementos sociales que afectan al desplazamiento del aimara. Dicha idea se inscribe en la línea evolucionista porque hablar el idioma de prestigio social es sinónimo de progreso y modernidad. En este sentido, se expresa el señor Francisco Arapa al decir que hablar castellano es progreso y contrariamente hablar aimara sería atraso. Además, opina que en los tiempos modernos tenemos que aprender el inglés y otros idiomas más.

Sin embargo, la adopción de la lengua dominante castellana no garantiza que uno pueda vivir plenamente la modernidad, ni que el uso de la lengua indígena pueda obstaculizar el progreso por el que migraron a la ciudad las familias aimaras. Según Appel et al (1996: 69) " los grupos

minoritarios observan que la sustitución por la lengua mayoritaria no implica necesariamente más oportunidades educativas y mayor movilidad social ascendente... ya no se le discrimina a causa de la lengua sino por su color, su cultura, etcétera”.

Contra las afirmaciones de la ruralidad de las lenguas indígenas e inadecuadas para el mundo urbano y moderno, Albó (1998: 151) sostiene que “el futuro de nuestras lenguas y culturas se jugará cada vez más en las ciudades... no podemos aceptar esa tendencia tan común de pensar que las culturas indígenas están sólo en las comunidades rurales y que en la ciudad no aguantan más que una o dos generaciones. Sería aceptar una vez más la falacia ‘civilizatoria’ de siempre”. Entonces, la lengua indígena sí podría tener futuro en la ciudad, dada la fuerte presencia demográfica de sus hablantes y si se trabaja permanentemente en la mejora de las actitudes lingüísticas, y si los mismos hablantes deciden transmitirla de generación en generación.

La sociedad peruana actual y del futuro tiene que apostar por lo plural, dada la heterogeneidad del país. Esto quiere decir que se debe desechar las propuestas asimilacionistas y homogenizantes aún en permanencia. En este sentido para Montoya (2002: 43) “nuestra modernidad –la promesa de una otra sociedad- no tendría por qué negar ni lo mágico y lo tradicional, ni la racionalidad occidental y sus aportes”. La modernidad a la peruana debe conjuncionar los aportes tecnológicos de la cultura occidental y el colectivismo y los valores de los pueblos indígenas.

Integración entre economía colectiva y cultura de los migrantes aimaras

La situación económica de los hablantes es un elemento importante en los procesos de mantenimiento y desplazamiento lingüísticos, según Giles et al (1977). Sobre el tema, hay posiciones encontradas. Por un lado, algunos afirman que la alta movilidad económica tiende más hacia la pérdida de la lengua minorizada, como lo señalan Conklin y Lourie (1983). Como se dice popularmente, el dinero blanquea. Por otro lado, otros aseveran que cuando los hablantes de la lengua minorizada tienen un estatus económico bajo hay la tendencia de cambiarla por la lengua dominante. Por ejemplo, los hispanos y los chinos de bajos recursos en Estados Unidos, según Appel et al (1996) tienden a la pérdida de su lengua materna. En cambio, los hablantes de mejor economía lograrían conservar su lengua materna.

En las familias migrantes de Unicachi parece ocurrir la segunda situación, pues la cohesión laboral por medio de las empresas colectivas les permite no solamente estar juntos y mejorar su economía, sino recrear la lengua aimara en el contexto urbano con las limitaciones del caso que

hemos presentado. La concentración de los unicachinos en el mercado es un aspecto favorable para la conservación del aimara.

Esta misma situación les invita a las familias unicachinas con las que hemos conversado a proponer estrategias para revitalizar el aimara con apoyo de los recursos de que disponen las empresas. La organización les ha mostrado que uniendo fuerzas se podría lograr objetivos mayores que solo difícilmente se alcanzaría. Y han redescubierto que la conservación de la cultura propia es importante para la identificación y diferenciación frente a otros, de ahí se recrea el orgullo de ser unicachinos, y en otro caso de ser huancheños, sobre todo.

La contribución de la prosperidad económica de las familias unicachinas como puente en el mantenimiento del aimara podría ser muy relevante, porque daría inicio a un proyecto escolar y no escolarizado de gestión propia sin la dependencia tradicional del Estado y las ONG. Igualmente, la vinculación entre economía colectiva y conservación del aimara demostraría que los indígenas sí pueden aspirar a un destino mejor pese a la exclusión de que son víctimas.

En este éxito económico inusitado, los valores culturales aimaras se ligan a la economía colectiva y a las labores sociales en el caso de las familias de Unicachi, mientras en el caso de Huancho principalmente a las actividades sociales. La asociación tradicional cultura y economía del pueblo aimara se recrea en Lima. En la lógica de que la concepción de vida aimara es holística, no separa los elementos constitutivos de la cultura autónoma. Todos los sacrificios y la reproducción cultural convergen en la mejora de la calidad de vida.

Por esto, la condición de desigualdad social y económica que impone la ciudad a los migrantes trata de ser modificada por los migrantes aimaras. Para ello, se asocian en familias e instituciones de diferente carácter y magnitud (ahí funcionan los elementos culturales propios) para salir de la pobreza y aspirar a un destino con mayores posibilidades de subsistencia como colectivo.

La cuestión que se plantea acá es si el mejor estatus social de las familias unicachinas con relación a sus pares de Huancho tiene que ver con la conservación de la lengua aimara. Al respecto, hemos sostenido que el mejor estatus económico colectivo posibilita conservar el aimara, con todas sus carencias, entre las familias unicachinas. Además, cabe aclarar que entre los aimaras de Lima, si bien existen diferencias económicas, no existe una clase socioeconómica dominante aimara en el contexto limeño. Lo que sí constatamos en la observación es la presencia de micro y pequeños empresarios aimaras que prosperan y/o subsisten gracias al esfuerzo individual y colectivo.

Por lo expuesto y de acuerdo con los resultados de la investigación, las formas de inserción socioeconómica en el caso nuestro se vinculan con los procesos de mantenimiento y desplazamiento lingüístico del aimara. La convergencia económica de los migrantes (Golte y Adams 1990) como en el caso de los unicachinos puede contribuir a la conservación de la lengua aimara. En cambio, la diversificación económica de las familias huancheñas tiende hacia la pérdida del aimara.

Historia y lengua entre los aimaras urbanos

La historia oficial que se imparte por medio de los aparatos ideológicos del Estado no reconstruye los acontecimientos tal como han acaecido. La participación de los pueblos indígenas en dichos acontecimientos es velada y casi sin papel protagónico. Por ello, hoy se habla de la otra historia desde los pueblos indígenas para recoger la veracidad de lo sucedido; es decir, la historia de la subyugación a la que han sido sometidos los pueblos originarios, preexistentes al Estado-nación.

La historia oficial de la clase dominante se basa en fuentes escritas producidas también bajo intereses de grupos de poder y a las que se les da mayor crédito y valor. Por su parte, las historias orales son consideradas como narraciones literarias y mitológicas sin sustento científico. En nombre de la 'ciencia' se deslegitima las historias reivindicativas de los pueblos excluidos.

El reto de los migrantes y de los hijos de éstos es promover la afirmación de la identidad propia, apoyándose en la historia oral que los abuelos guardan secretamente. Reconstruir la historia del pueblo aimara (incluida la lengua), sus orígenes, su desarrollo y sus implicancias en la vida de los Estados es otra tarea de la juventud aimara.

El aimara es uno de los idiomas más antiguos de los Andes. Esta fortaleza indica que sirvió de comunicación a muchas generaciones y fue un instrumento que respondió a las necesidades de los hablantes. Su uso actual atestigua la importancia a lo largo de muchos siglos. Aunque al presente el aimara es una lengua subordinada al castellano como producto de la política homogenizante de Estado peruano, su futuro depende de la actitud y las acciones de los propios hablantes.

La vitalidad del aimara es mayor en el territorio ancestral en comparación con otros idiomas de la región andina. Como dice Sichra (2004b: 227), "la cohesión de un grupo numéricamente reducido y su asentamiento concentrado puede ser un elemento más decisivo para la vitalidad que la dispersión geográfica de un grupo numeroso de

hablantes, como es el caso del pueblo aimara en comparación con el pueblo quechua”.

Pero, en contexto de migración y en la ciudad de Lima el aimara está perdiendo su vitalidad, puesto que presenta con frecuencia fenómenos lingüísticos como la alternancia y mezcla de códigos, y préstamos léxicos. Hay ejemplos, en los resultados, que muestran alternancias y mezclas de códigos en la comunicación entablada en la lengua aimara y empleadas para diferentes funciones comunicativas. Pero, para Appel y Muysken (1996) dichos fenómenos son considerados signos de conservación lingüística.

Para nosotros, apoyándonos en Gleich (2004), la abundancia de dichos fenómenos y los cambios estructurales de la lengua aimara es signo de que la lengua materna de los migrantes está en proceso de desplazamiento por el castellano. En este sentido, Gleich (2004: 67) para el caso de la lengua de los quechuahablantes migrantes en Lima concluye diciendo, “el quechua sigue siendo en los Andes una lengua de gran vitalidad y expresividad, pero debido a la migración a las ciudades los migrantes bilingües están expuestos a una gran presión social, que les induce a dejar su lengua materna y también impide la transmisión del quechua a sus hijos”.

Política lingüística desde arriba y desde abajo

¿La política de los gobiernos de turno hasta donde promueven las lenguas indígenas?. Es una interrogante que se puede responder manifestando que el papel del Estado se reduce al discurso y a las buenas intenciones que no tienen efectos prácticos en la vida cotidiana de los hablantes. Por eso, la política de Estado peruano no ha resuelto el proceso de desplazamiento en el que se encuentran las lenguas indígenas nacionales.

La cuestión que aquí se plantea es qué tipo de Estado queremos. ¿Están incluidos los pueblos indígenas en este proyecto como actores protagónicos? Por los actos de los gobiernos, se podría decir que persiste la idea del Estado-nación clásico como el ideal de las clases dominantes. Existe poca apertura a la idea de reformular las bases del Estado unitario.

Sin embargo, cuando existe un Estado de carácter nacionalista y plural que fomenta el uso de las lenguas minorizadas en diferentes ámbitos, éstas pueden propender hacia la conservación. Es el caso de las lenguas de las regiones autónomas de Québec en Canadá, Cataluña y País Vasco en España. Por el contrario, cuando hay un Estado que apuesta por el modelo foráneo, las lenguas indígenas estarían condenadas a su desaparición.

Con el apoyo de un gobierno nacionalista se puede reforzar el mantenimiento de la lengua aimara en la ciudad. Sin el concurso del Estado y sólo con el esfuerzo de la comunidad de hablantes se puede hacer algo importante por supuesto que sí, dependería entonces del compromiso que adopten los mismos usuarios. Las comunidades lingüísticas son las verdaderas responsables, las que han venido manteniendo su lengua a través del tiempo.

Las asociaciones de migrantes apuntan a reforzar la identidad local de los asociados. En este sentido, la intencionalidad de esta reflexión es abrir la discusión en torno al futuro de los aimaras urbanos y sus manifestaciones culturales. Se pretende debatir la formación de un nuevo hombre aimara situado en los nuevos tiempos pero con una sólida identidad.

La idea final hacia la que apunta esta investigación es enlazar la revitalización del aimara con la ideología de la nación aimara. Convertir la tarea del fortalecimiento de la lengua en un emblema para la afirmación de la identidad étnica de los aimaras de la ciudad. Además, ligarlos a otros elementos culturales aimaras que tienen efectividad en la solución de los problemas en el contexto urbano.

Breve mirada retrospectiva y prospectiva de la investigación

Sin duda, la investigación nos ha mostrado una serie de facetas relacionadas a la lengua aimara en Lima. Sin embargo, algunas de las interrogantes propuestas no han sido respondidas con detalle. Por ejemplo, lo referido a los fenómenos lingüísticos que se detectan en la variación dialectal del aimara limeño de los migrantes. Al respecto, hemos podido encontrar ejemplos de alternancia de códigos, sin embargo hace falta un trabajo lingüístico que pueda profundizar.

Respecto a lo que no se encontró tenemos los factores lingüísticos que inciden en la conservación y sustitución del aimara de los migrantes. Los datos hacen poca referencia a los factores lingüísticos que proponen Conklin y Lourie (1983). Solamente algunos entrevistados se refieren a la comunicación escrita; es decir, a la funcionalidad de la escritura aimara en contexto urbano. Aunque, casi todas las familias bajo estudio proponen la escuela aimara, que implícitamente plantearía el desarrollo de la escritura aimara y la propuesta del capítulo siguiente plantea también trabajar la literacidad del aimara en dicha institución.

Más allá de las limitaciones que pudiera tener, la investigación nos permitió acercarnos a la problemática de la lengua aimara en relación a

otros temas y desde luego proponer, junto a los involucrados, posibles estrategias para mantener el aimara en Lima. Igualmente, los datos recopilados en el trabajo de campo se pueden abordar desde diversas ópticas, dado que ellos cuentan con elementos temáticos que podrían ser analizados desde otras disciplinas de las ciencias sociales, por ejemplo, temas como: la etnicidad, la reproducción cultural, economía colectiva, dialectología del aimara y la relación entre cultura y economía. Por esto, expresamos que con la investigación se encontraron más datos de los que nos hemos propuesto alcanzar originalmente.

Finalmente, las futuras investigaciones pueden explorar estas temáticas para ir construyendo una teoría propia para interpretar la realidad indígena, en particular la aimara. De a poco tendremos que dejar de lado las concepciones 'cientificistas' abordadas desde otra realidad y para esa realidad. El desafío para las investigaciones que vienen es abordar el estudio de la realidad indígena desde enfoques propios. Por ejemplo, la teoría de la economía comunitaria y la racionalidad indígena andina. Hacia ese objetivo tenemos que alinearnos desde la posición que nos toca actuar en beneficio de nuestros pueblos indígenas.

CAPÍTULO VII

Propuesta

“Cómo vamos a desaparecer”¹²⁹

Estrategias educativas para conservar el aimara entre los niños y jóvenes hijos de migrantes

Los resultados de la investigación nos permiten proponer junto a las familias de estudio y con otras familias con quienes se conversó eventualmente durante el trabajo de campo que es necesario emprender un trabajo cooperativo, institucional y no institucional en la promoción y aprendizaje de la lengua aimara de parte de los hijos de los migrantes en Lima con la finalidad de multiplicar y de dar continuidad a la transmisión intergeneracional de la lengua como lo señala Fishman (1991).

Por eso, la presente propuesta articula dos aportes. El primero presenta las percepciones y las estrategias que las mismas familias plantearon durante el trabajo de campo. En seguida, exponemos nuestras percepciones e ideas. Asumimos, además, el rol de sistematizador y organizador de las estrategias enunciadas por las cuatro familias.

1. Aspectos generales: problema, objetivos y destinatarios

La propuesta de estrategias para conservar el aimara corresponde al ámbito educativo porque la intención es socializar y enseñar a los hijos de los migrantes la lengua aimara. En ese sentido, la educación se torna como una práctica social, más de allá de lo meramente institucional y formal. Estas estrategias responden a los mecanismos que las mismas

129 Expresión que motiva esta propuesta. La oración original en aimara “kunjamatsa tukusxañanixa” es del señor Jacobo Cabrera (Entrevista. JC. 20.05.05).

familias consideran importantes para plantear alternativas de solución frente al problema del proceso de desplazamiento en la que se encuentra el aimara en la ciudad de Lima. La autoreflexión que han construido los sujetos investigados para proponer sus ideas es muy desafiante y significa la adopción de un compromiso social de mucha magnitud como es la promoción del aimara entre la niñez y la juventud de origen aimara.

En consecuencia, es sumamente importante que los entrevistados privilegien el reforzamiento del aimara hacia dentro; es decir, la práctica de la intraculturalidad, dado que el problema es el proceso de debilitamiento de la lengua materna en las familias aimaras y sobre todo en las generaciones jóvenes. Y es a quienes están dirigidas prioritariamente las diversas estrategias que se plantean aquí. En realidad, la problemática central en estos casos no es la relación con los no aimaras, puesto que la convivencia intercultural es vivida diariamente y es reproducida en el contexto, mientras la intraculturalidad es afectada y aún negada hasta por los propios hablantes aimaras.

2. Estrategias iniciales

Reunión de profesionales y padres

Los datos nos permiten expresar que las reuniones entre los profesionales, estudiantes y padres para tomar acuerdos en relación a la problemática de la pérdida del aimara en Lima son una de las estrategias que plantean las familias, en particular dos personas.

Por ejemplo, el señor Jacobo propone una junta de jóvenes profesionales para tomar acuerdos sobre la situación crítica del aimara.

Jani chhaqañapatakixa nax siriksmawa isti jiwasana, isti juntacht'asna mä intiña, jumanakaxa juntacht'asipxasma waynanakaxa yatirkama. Isti camisasa jumanakaxa, kankañanixapxaraktawa yapipanakax maestruna utji, yaqipanakaxa abogadunaka utji, yaqipanakaxa ingenieronakasa ukata taqpacha mä motivansa, mä motivo sasina ukhama juntacht'asipxama. Ukata, all ukama ch'arxwart'apxasma, ukata mä opinión mask'a uñañt'asipxata akamisaw ucht'asisina, alguna resolución uka apt'apxapinirakitaw, mä amtañax utjapinirakininya ukamxa. Jiwaskamax nanakax janiyax y awkixapsxaya, jani nanaxa kasxapxitutixa, junanakay yatirinakaz utjapstaxa. Thakhi chiqanchawapxañamawa. Kunjamatsa tukusxañanixa.¹³⁰ (Entrevista. JC. 20.05.05)

130 Yo te digo, para que no se pierda el aimara, nosotros debemos juntarnos, ustedes los jóvenes que conocen deben juntarse. Así como ustedes son maestros,

El entrevistado invoca a la juventud profesional de Unicachi a cohesionarse para decidir sobre la conservación del aimara. Es importante destacar la idea de reunirse con un objetivo común como es el fortalecimiento e impedir la desaparición de los hablantes aimaras. Las reuniones nos pueden permitir escuchar las opiniones de diferentes actores y profesionales para decidir un mejor rumbo para el aimara. Como producto de las reuniones se obtendría un diagnóstico para tomar una resolución. Pero esta posibilidad podría ser la primera acción concreta y tendría que llevarse antes de emprender cualquier otro mecanismo. Tal como lo manifiesta el señor Jacobo, “Ukhamasphaya jichha,¹³¹ habría que conversar en una reunión, cosa que en cada hogar siempre hablen aimara, aunque sea, los padres. Que esté en vigencia siempre. Encargañasphaw”¹³² (Entrevista. JC. 20.05.05).

Para el señor Francisco, las visitas a las personas que hablan y desean conservar aimara en Lima sería importante a fin de preservar su uso. “Para conservar el aimara, digamos, visitamos a personas que piensen ese pensamiento con el fin de conservar el aimara. Entonces, si esa persona piensa conservar aimara, ya, eso no es espontáneo, sino es un pensamiento, es un proyecto” (Entrevista. FA. 22.05.05). El entrevistado también proyecta un trabajo colectivo, pero con las personas que tengan este sentimiento de mantener su lengua materna. En otras palabras propone reunir a todos los aimarahablantes, pero con la distinción que sean comprometidos con su lengua. Los abuelos podrían jugar un papel decisivo no sólo en esta fase inicial, sino a lo largo de la propuesta.

3. Escenarios de actuación cooperativa

Los datos nos permiten afirmar que esta perspectiva intracultural se concretaría en cuatro escenarios principales que pueden realizar labores cooperativas y desde luego se puede actuar con mucha autonomía y flexibilidad al ser proyectos comunitarios de los migrantes. Es una sabia proposición el que se hayan priorizado los espacios de una escue-

hay abogados, ingenieros, por eso todos deben juntarse por un motivo. Así pueden discutir, entonces elaboran una opinión, toman alguna resolución, siempre va a salir ahí un pensamiento. Nosotros ya estamos viejos y ya no nos hacen caso, ustedes son los que saben. Deben construir un camino correcto. Cómo vamos a desaparecer.

131 Así debe ser.

132 Hay que encargar

la aimara propia, la enseñanza y aprendizaje en los hogares, grupo de aimaras comprometidos y el papel de las instituciones sociales de los residentes.

Escuela aimara

Es casi unánime la propuesta de la creación de una institución educativa que pueda atender el problema del desplazamiento del aimara entre los niños y jóvenes de las familias migrantes de Unicachi y Huancho. La escuela privada podría construirse en zonas de mayor concentración de familias aimaras. Por ejemplo, en el caso de Unicachi sería en los mercados de propiedad de unicachinos, en el área destinada para la educación.

Las expresiones que describimos muestran los comentarios de los entrevistados sobre el tema. En el primer ejemplo, el señor Jacobo sostiene que los profesionales deben promover la implementación de un centro educativo para transmitir el aimara a las nuevas generaciones similar a los chinos que tienen su propio colegio en Lima.

Akata maranakanta este, aka empresanakax maduraniw jichhax ukata, mä escuela istisipxasmaw jumanakax profesiolanakax uskusipxasmax. Ukaru mä aimara curso utjaspax ukana adultunaka parliri yatix mä orientasphax chikunakampi parlataw ukxa walisphaxa. Como alumnunaka, camisasa akanxa pueblo librinja, chinunakax mä colegionirakisa. Ukata chinunakaxa ukanxa chinukamarjama, jall ukatxa suma yatichi ukata idioma yatichataparakiya. Janch ukhama jiwax janiti ucht'asnaw unicachixa... Aymara kama, ma suma utani ucht'asipxasmaw, de yacer de familia utjasphaw. Awisaw ukatxa, aymaratkama ukana parlasnax, kuna acuerdunaka tomsnaxa aymaratkama. Ukata wawanakaxa k'achata k'achata yatintasphaw jichha.¹³³ (Entrevista. JC. 20.05.05)

El señor Jacobo relaciona la consolidación de las empresas unicachinas con la puesta en funcionamiento de una escuela aimara. Es importan-

133 De acá a unos años, estas empresas van a madurar, por eso ustedes los profesionales deben ponerse una escuela. Ahí debe de haber un curso de aimara, los adultos pueden orientar a los jóvenes a hablar aimara, así estaría bien. Como acá en Pueblo Libre los chinos tienen un colegio. Ahí los chinos deben enseñar bien en su idioma a los propios chinos. Así nosotros los unicachinos no podemos ponernos. Deben ponerse entre aimaras una buena escuela, habría familias. A veces ahí podemos hablar solo aimara, los acuerdos podemos tomar en aimara. Entonces los niños poco a poco pueden aprender.

te esta posibilidad de conexión para permitir no sólo un financiamiento sino también la cogestión propia que podría implantarse.

Propone también dos estrategias metodológicas para que los niños se apropien del aimara, la intervención de los adultos en la enseñanza del aimara a los jóvenes y el uso exclusivo del aimara en dicho recinto escolar.

Por su parte, las familias de Huancho comparten también la idea de crear una escuela de enseñanza aimara. En el ejemplo siguiente la razón para dicha inquietud sería evitar la desaparición.

Queremos una escuela de aimara, una casa aimara. Vamos a aprender, no vamos a hacer desaparecer, eso está bien. Está bien, ya que los niños no han querido ya hablar aimara, o sino, no es que no han querido, sino que desde pequeños, no? Nosotros, los ancianos no nos hemos preocupado en enseñarles aimara, por eso puede estar bien, puede estar bien. Podemos volver al aimara, fácil, podemos volver, sino que el interés de por medio falta, interés de por medio. (Entrevista. FA. 22.05.05)

Se aprecia en las palabras del entrevistado una mea culpa de por qué los niños no quieren hablar el aimara. Pero no se queda allí, sino que propone su enseñanza y recuperar el aimara. Sostiene que falta solo la voluntad para ello. Las actitudes negativas hacia el aimara pueden ser modificadas con programas permanentes de afirmación de identidad.

El señor Jacobo se encarga de explicar cómo serían las características de una escuela aimara. "Ese colegio tiene que ser privado, pagado. Ustedes ya conducen eso, quién no va querer poner. Buena enseñanza, su cursillo aimara, padre de familia cuando allí pasa aimara hablamos, hay que hacer reglamento, un estatuto. Obligado munani jani munani, parlantsnax ukanxa, ukata wawanakax may amuyanxa uka... ist'xarakinija"¹³⁴ (Entrevista. JC. 20.05.05).

Según las opiniones de los entrevistados los responsables de la formación de la escuela podrían ser los profesionales, los estudiantes y las instituciones de residentes. En ese sentido, el entrevistado plantea, como vemos en el ejemplo, cuatro ligados a la escuela aimara.

Primero, señala que la gestión tiene que estar pensada en una institución educativa autónoma y privada, bajo el liderazgo de los profesionales de Unicachi. Pensamos que la autonomía en la gestión institucional y manejo de recursos financieros propios podrían contribuir a crear una entidad educativa de calidad.

134 Allí podemos hablar queriendo o no queriendo, así los niños van a escuchar y darse cuenta.

Segundo, la buena enseñanza está ligada a la calidad que implica que haya una buena oferta educativa, que considere las demandas de los usuarios aimaras urbanos que son distintas a sus similares del área rural. En este caso se podría proponer un currículo intra e intercultural multidisciplinario que gire en torno a las áreas de: lengua aimara, cultura aimara, inglés, informática, gestión empresarial, castellano, historia comparada, investigación, artes aimaras, literatura aimara, expresión corporal, ciudadanía y política. Y la práctica de los valores propios se constituiría en un eje transversal.

Tercero, la participación de los padres resulta primordial en todo el proceso educativo, desde la elaboración misma del currículo, hasta la gestión y control de las actividades educativas. Se tiene que incorporar a los abuelos que tienen una variada y rica experiencia en la gestión pedagógica de aula de acuerdo a las temáticas que se desarrollen.

Por último, la organización y la disciplina es fundamental para el éxito del proyecto. Para esto se propone construir un marco normativo con participación de los padres y madres de familia: que la normativa institucional no sea impuesta, sino negociada, consensuada y lo más importante practicada por todos los involucrados, desde el personal directivo hasta el de más bajo nivel.

Otra temática sobre la que los sujetos entrevistados se han pronunciado es referente a los profesores. El rol de ellos es uno de los elementos que es necesario prever para un buen funcionamiento de la escuela aimara. Sobre el particular, algunos entrevistados sugirieron algunas ideas. Manifiestan que los abuelos y los que dominan bien el aimara tienen que encargarse de las clases y afirman que los profesores tienen que dominar el aimara para que den buena enseñanza. Entonces, el nivel de la formación inicial del docente tiene que ser relevante para acceder a la docencia en la escuela aimara.

Es importante considerar, como manifiesta el señor Pascual, que, para efectos de la enseñanza del aimara, se puedan traer profesores hablantes del aimara desde Puno, lugar donde se supone, por ser territorio aimara, existe profesionales especialistas en aimara.

Sobre la metodología, los cónyuges Jacobo y Victoria comparten la idea de cómo se podría enseñar la lengua aimara en dicho colegio. Enfatizaron el método de la comparación y traducción de las palabras aimaras y su equivalencia en el castellano. En el mismo sentido, el señor Arapa sugiere que los alumnos de la escuela aimara pueden leer y escribir en aimara porque ya hay libros. Sin embargo podrían aplicarse nuevas estrategias metodológicas como los viajes de estudio a las comunidades de origen, intercambios académicos con escuelas de Unicachi y Huan-

cho, y la inmersión de estudiantes en los dominios informales donde los adultos usan el aimara en Lima.

Si bien la metodología de enseñanza del aimara que plantean los entrevistados es la que siempre se ha venido aplicando a la enseñanza de segundas lenguas, existen hoy nuevas propuestas para el tratamiento de estas últimas. Al respecto, Sichra (2006: 68) sobre una investigación sobre la enseñanza del quechua a alumnos monolingües castellanos en dos colegios particulares en el área urbana de la ciudad de Cochabamba critica la propensión de utilizar métodos desfasados en la enseñanza del quechua en aula: “a juzgar por los usos del quechua, ésta podría perfectamente ser una lengua muerta, puesto que es tratada como algo estático-congelado, que se fija por escrito y se conserva en la memoria, que se compone de reglas y a la cual se accede vía sistema (gramática) quasi universal, gracias a la referencia del castellano y a través de simulación (“de mentiritas”)”.

La implementación de un nuevo tipo de escuela de naturaleza nacionalista, multilingüe, de gestión privada y de cuasi inmersión para niños castellano hablantes de origen aimara podría contribuir de mejor manera a la tarea de la revitalización y mantenimiento de esta lengua.

En contraposición a la escuela aimara, el señor Fernando es el que propone el mantenimiento del aimara desde la escuela pública. Señala que “si hubiera un curso aparte, una hora de aimara entonces se estaría manteniendo” (Entrevista. FL. 10.05.05). Un curso de aimara en la escuela pública implica que la enseñanza sería en castellano y no en la lengua aimara. Estaría sujeta a unas horas semanales como el inglés. Esta situación puede dar pie a varias interpretaciones.

Para nosotros, la enseñanza formal de una segunda lengua en las escuelas públicas no implica necesariamente su mantenimiento. Por ejemplo, el inglés se enseña dos horas a la semana y no por eso hay incremento de sus hablantes o se usa más que el castellano.

Para el caso de las lenguas indígenas, muchos investigadores comparten la idea que la escuela pública no es el lugar más apropiado para conservar o revitalizar una lengua de alta vulnerabilidad. Al respecto, Sierra (1994) sostiene que el trabajo de la escuela no logró cambiar la relación diglósica de las lenguas a nivel social. En ese sentido, la escuela actual no contribuye a evitar el proceso de debilitamiento en la que se encuentran las lenguas indígenas en el Perú. Por esto, las estrategias de conservación de una lengua en peligro no sólo deberían estar focalizadas a la escuela sino, sobre todo, a los espacios como la familia, el trabajo, la comunidad y la cotidianidad, según Sichra (2005).

En esta línea, si se piensa incorporar la enseñanza del aimara en las escuelas públicas, se tendría que imaginar otros mecanismos diferentes

a la enseñanza tradicional de lenguas extranjeras o a la llamada pedagogía de lengua extranjera. Como lo sostiene Sichra (2006: 67-68), para la enseñanza del quechua en la ciudad “la distancia afectiva, cognitiva, pragmática del quechua como objeto de estudio imprime a esta lengua la característica de lengua extranjera, una lengua que no tiene ninguna relación con el alumno, su familia, su ciudad, su país”. Una pedagogía propia enraizada en la cultura autónoma como denomina Bonfil Batalla (1987) y que considere el enfoque comunicativo: contextualizado, vivencial y la oralidad; además, dándole a la transmisión del aimara más horas, donde se enseñe en y sobre lengua aimara.

Además, para que la enseñanza del aimara en la escuela pública tenga éxito en la ciudad, tendría que estar vinculada a las familias, grupos de voluntarios, la escuela aimara y a sus organizaciones. Sin un trabajo cooperativo y centrado exclusivamente en las cuatros paredes de la escuela no contribuiría a la conservación del aimara, ésta solo se convertiría en otra lengua extranjera más.

Enseñanza y aprendizaje en el hogar

La transmisión intergeneracional del aimara se puede dar con mejores resultados en el hogar. Y no es casual que los entrevistados den bastante importancia a la enseñanza que se pueda dar en este ámbito.

Presentamos algunas apreciaciones de los entrevistados sobre el particular. La señora Victoria señala que en la enseñanza del aimara, el padre tiene que hacer comprender poco a poco, aunque también explícita las dificultades.

Con paciencia hay que estar haciendo comprender, esto quiere decir así, esto quiere decir así. Con broma así sería bueno pues, desde chico, pero ahora que son grandes, ya no entienden. También pueden, si ellos quieren, yo le explico palabra por palabra, quechua, aimara, no? Entonces, ellos si escriben, ellos mismos pueden encontrar significado para otro lado, no?. (Entrevista. VC. 04.10.05)

Por su lado, para la familia Ticona la enseñanza de los padres a los hijos desde pequeños constituye un elemento clave para la conservación del aimara. Ejemplificamos el comentario de la señorita Yola. “Así como los propios padres deben de incentivar a sus hijos hablar o sea decirles que eso es parte de ellos, enseñarles eso, que es parte de su origen. Y que eso no debe de olvidarlo, no deben tratar de borrarlo porque es parte de la identidad de cada uno” (Entrevista. YT. 23.10.05).

En el mismo sentido se expresan las dos familias de Huancho. En el caso de la familia Luque, el señor Fernando sostiene que, para la transmisión del aimara a los hijos, la conversación es el recurso más apropiado. “Simplemente conversar con ellos y hablar con ellos. Poner en práctica, ellos deben mantenerlo” (Entrevista. FL. 10.05.05).

La conversación con los jóvenes no es algo tan sencilla como que parece. En un contexto de predominio del castellano, por lo general, las interacciones verbales mayormente se llevan en la lengua dominante, incluso en el dominio de la casa. Y los hablantes están habituados al uso del castellano. Creo que con los infantes que todavía están con muchas posibilidades de adquisición, se puede conversar en la lengua aimara en la casa, en la calle o donde se pueda.

Por otra parte, los matrimonios entre aimara hablantes favorecerían que los hijos tengan más posibilidades de aprender el aimara que los hijos de matrimonios mixtos. Digo probabilidad porque los padres de habla materna aimara no necesariamente transmiten su lengua originaria por las motivaciones que hemos sostenido. Como está aconteciendo entre las familias aimaras en Lima.

La señora Flora es la principal defensora de la idea de los matrimonios entre puneños aimaras como estrategia contra la pérdida del aimara. Veamos lo que expresa: “eso sí va a desaparecer, que los hijos se casen con otros hijos, si desaparece el aimara, a los hijos hay que decir que se casen con puneños” (Entrevista. FC. 14.11.04).

Sin embargo, su esposo discrepa con la idea de la señora Flora. El señor Pascual es más cauto, al sostener que los matrimonios entre aimaras pueden funcionar en el mantenimiento de su lengua como tampoco no resulte. Para esto menciona algunos ejemplos. “Pero tampoco ya le he dicho no, eso puede ocurrir, pero que va a pasar siempre.. el caso Prudencio, digamos, los dos hablan aimara, esposo y esposa, y ahora, por qué sus hijos no hablan aimara, eso también puede suceder” (Entrevista. PT. 14.11.04).

En conclusión, los matrimonios como mecanismos de mantenimiento del aimara no garantizan el logro de dicho objetivo. Hay muchos factores que juegan en la conservación de una lengua minorizada. Sin embargo, para que el matrimonio entre aimaras logre conservar el uso de su lengua en generaciones jóvenes los padres tendrían que estar bien identificados con la lengua, caso por ejemplo de la familia Ticona. Los matrimonios intraétnicos entrarían al terreno de la planificación lingüística familiar a la que refieren Siguán y Mackey (1989).

Finalmente, la enseñanza en el hogar a cargo de los padres podría convertirse, además, en el soporte de la escuela aimara que se ha propuesto. Estableciendo mecanismos de vínculo entre la escuela-hogar se

tendría mayores éxitos y caminos más vigorosos en el afán de mantener la lengua materna del aimara.

Las asociaciones de residentes

Las familias entrevistadas esperan que las organizaciones sociales puedan cumplir una labor en la promoción de la enseñanza y uso del aimara entre los niños y jóvenes, de ascendencia aimara. Las cuatro familias están ligadas a las instituciones sociales de los residentes, en el caso del señor Fernando en calidad de presidente de una organización. En los otros dos casos, el señor Jacobo y Pascual son ejecutivos de dos empresas unicachinas.

Presentamos algunas expresiones sobre la labor que deberían cumplir dichas instituciones. Para la señorita Yola, las instituciones deben enseñar también a hablar aimara.

Yo creo que todos tienen que ver con la conservación del aimara, o sea no solamente cada familia. O sea, la familia en parte, pero también las instituciones. Yo veo que algunas instituciones, lo único que les interesa difundir es la danza. Si bien la danza es importante porque yo he visto que todo el mundo, ADU,¹³⁵ todos los que yo conozco lo único danza, danza, danza. A los jóvenes les enseña danzar, danzar. Pero hablar, decirles está bien, bailan bonito, pero deberían de aprender a hablar también porque eso es bonito. De decirles que no solamente la danza, sino que deberían de tratar de aprender nuestro idioma. (Entrevista. YT. 23.10.05)

La entrevistada dice que aparte del trabajo en cada familia, las instituciones sociales también tienen que estar interesadas en la conservación del aimara. Por eso cuestiona que las instituciones como la ADU sólo se limiten a la difusión de la danza.

En concordancia con su postura, la señorita Yola sugiere una estrategia metodológica en la transmisión de la lengua aimara dentro de las organizaciones sociales: "Una manera de empezar sería, este, aprendiendo las danzas, porque yo sé que a la mayoría, incluso a los limeños, les gusta la danza, la tuntuna, la diablada también. Una vez que ya ven que a ciertos jóvenes les gusta, eso es como un indicador de que les puede gustar también hablar el aimara" (Entrevista. YT 23.10.05).

La estrategia se justifica en razón de que persisten los prejuicios hacia las lenguas indígenas entre los jóvenes. Por eso, no se podría ir

135 Es la sigla con la que es conocida la Asociación Distrital Unicachi.

directamente a la enseñanza de estas lenguas. Tendría que haber pasos previos a ella. En realidad, la práctica de la danza convoca a la juventud más que el aprendizaje del aimara.

Otra forma de conservar el aimara es la que comenta el señor Francisco en el sentido que las fiestas que organizan las asociaciones permiten que el aimara se use.

MS: Las instituciones de residentes ¿ayudan a que aimara se hable todavía en Lima?

FA.: Sí. En todos los que han venido de allá, a ninguno le va a desaparecer su aimara, siempre va a mantener. Ahí, por ejemplo, en el carnaval, están ahí, ya, hay un grupo. Cómo se bromean, conversan aimara, están alegres, ya. (Entrevista. FA. 22.05.05)

Podemos deducir de las palabras del entrevistado que las asociaciones a través de sus diferentes actividades conjuntas posibilitan espacios de diálogo en aimara, los que orientados al objetivo explícito de la conservación podrían convertirse en un buen refuerzo para los trabajos educativos que se realicen en la escuela y en los hogares.

El señor Pascual incluso comenta en el caso de las familias de Unicachi la posibilidad de hacer algo por el aimara por intermedio de las empresas. "Mira ve, Unicachi creo que ahorita hay como 8 ó 6 empresas que están naciendo, pero dentro de eso deben tomar esa iniciativa, no cierto?. Ahí está también la institución matriz ADU, a través de eso debe convocar qué podemos hacer para nuestra lengua materna" (Entrevista. PT. 14.11.04).

Grupos de aimaras

La constitución de grupos de jóvenes y/o de adultos para la conservación del aimara es una idea novedosa y provechosa. Significa que existe en los entrevistados el pensamiento de afrontar el problema de manera conjunta y más orgánicamente.

Dos entrevistados destacan la formación de grupos humanos que puedan contribuir a la conservación del aimara. Por ejemplo, la señorita Yola propone difundir el aimara a través de un grupo de jóvenes aimaras identificados con su cultura.

MS: Qué se puede hacer para revertir lo que está pasando con el aimara en Lima?

YT: Bueno, yo creo que lo que debería hacerse es tratar de difundirlo no? Por ejemplo, mediante ciertos jóvenes que les gusta, o sea lo que se podría

hacer es formar un grupo de jóvenes que hablen, que de algún modo traten de incentivar a los demás a hablar. (Entrevista. YT. 23.10.05)

Agrega, además, que adopta un compromiso en la difusión del aimara. A la pregunta de si estaría dispuesta a trabajar en ese grupo de jóvenes para enseñar el aimara a los niños y jóvenes, responde: "sí se podría hacer, pero depende también del tiempo, no?" (Entrevista. YT. 23.10.05). En las palabras de la joven, se aprecia una voluntad de contribuir al objetivo de la propuesta.

4. Estrategias operativas inmediatas

Viajes de hijos a Puno

Los viajes de los niños a las comunidades de origen de sus padres constituyen actividades concretas que también apoyarían en la conservación del aimara. Dichos viajes eventuales para alguna fecha en particular podrían ser espacios propicios a fin de los que los niños puedan aprender el aimara como segunda lengua. Pero, se tendría que buscar dar sostenibilidad a esta estrategia para que funcione a largo plazo.

Algunos entrevistados señalan que los viajes de los hijos a cargo de los padres a la tierra de origen podrían ser importantes para evitar la muerte del aimara, aunque no especificaron más detalles. Por ejemplo, para la señora Flora, si no se viaja a Unicachi se pierde el contacto y con él la lengua aimara.

Jani chhaqhañatakixa mä junt'asna, ukana aymanakata parl'tasna wawanakarsa siempre, sierratuqi sart'araksna. Jall ukhamatakpini aymaraxa mantinispaxa. Wawanakaxa awisaxa jani sierra sarxiti, jani patsa sarxitixa akanaxakiwa, siempre mä vacaciona utjañapapunirakiwa sarañatakixa familiampi. Khurinsa ukhamaraksa sierransa jani sarxañanixa familianakasa armt'asxarakchitaniya jiwasaruxa, ukhamata alejamiento tuki ukxanixa.¹³⁶ (Entrevista. FC. 14.11.04)

136 Hay que juntarnos para que no se pierda, ahí podríamos hablar en aimara hasta con los hijos, iríamos también a la sierra. El aimara se mantendrá con esas estrategias. A veces, los hijos no van a la Sierra, no van a la tierra de origen, acá no más están, para ir con la familia siempre tiene que haber una vacación. Ya nos olvidan a nosotros la familia si no viajamos a la Sierra, así va a surgir alejamiento.

Como señala la señora Flora, los viajes permiten varios aspectos positivos como estar en interrelación con la familia de la tierra de origen, vinculación con la comunidad y, por ende, el mantenimiento y uso del aimara.

El señor Francisco de la comunidad de Huancho expresa una idea similar a las anteriores personas. Pero se diferencia un poco de los primeros porque no se involucra en dichos viajes. Dice que las familias que envían a sus hijos a Puno para aprender aimara están proyectándose a futuro.

También mandan a Puno para que aprendan a hablar aimara. Hay, hay familias que están haciendo ahí, está bien, pues. Está bien. Entonces esos ya piensan pues, otros no piensan en mantener para el futuro, qué será pues. Esos están proyectando, pues, no olvidar siempre, mantener aimara. Nosotros, que yo ya estoy viejo, ya no puedo incentivar a la juventud, porque, también, pues, falta tiempo. Es así. (Entrevista. FA. 22.05.05)

Lo último que señala el entrevistado de que él no puede incentivar estos viajes por su edad y la falta de tiempo son palabras que asociada a la falta de uso del aimara entre los miembros de su familia pueden entenderse como actitudes poco favorables hacia la conservación del aimara.

Los viajes de los niños tal como lo proponen los sujetos entrevistados sin objetivos específicos y casi esporádicos no podrían tener resultados positivos a futuro, porque cada familia se haría cargo. Dichos viajes estarían a merced de la buena voluntad de las familias. Sin embargo, dichos viajes se podrían convertir en programas periódicos (semestrales o anuales) donde los niños puedan ir por un tiempo determinado a Huancho y a Unicachi para entrar en contacto con hablantes monolingües del aimara.

Dichos programas pueden formar parte de las actividades innovadoras de la escuela aimara y, además, pueden ser promovidas por las organizaciones sociales. La propuesta trataría de ejecutar un programa que integre en diferentes niveles a todos los entes educativos. Sería una especie de programas de inmersión en situ. Aquí no sólo sería importante la lengua, sino los aspectos culturales, económicos y políticos.

5. Sugerencias metodológicas

Las estrategias metodológicas-didácticas en el mantenimiento del aimara entre la generación joven dependen de las actividades específicas, de los interlocutores, de los ámbitos en las cuales se piensa actuar, como también de los espacios colectivos que generan las organizaciones. En

general, los entrevistados han propuesto algunas ideas, las que resumimos en seguida.

Por ejemplo, la familia Cabrera sugiere el método de la comparación y traducción y el señor Arapa propone, como vimos, la lectura y escritura en aimara para el escenario de la escuela. La señora Victoria propone, para el ámbito del hogar, hacer comprender de a poco, palabra en palabra. El señor Fernando recomienda el recurso de la conversación como método de enseñanza también para el hogar. La joven Yola propone ir paulatinamente de la danza hacia la lengua aimara en el ámbito de las instituciones sociales. Las conversaciones en las fiestas y los cantos en aimara es la que sugiere el señor Francisco como recurso de enseñanza.

Nosotros vamos a conservar aimara ¿cómo? Bueno, vamos a cantar en aimara, entonces, vamos a cantar en aimara. Y en esa forma ya vamos a hablar aimara y entonces, hay otra gente que le gusta, escucha y va a comenzar a repetir, va a comenzar a repetir, pero está bien. Y así, poco a poco va entrando a la mente, ya más fácil de repente a los hijos, que a nosotros. ¡oh! eso dice esto, cómo es que se pronuncia, lo consulta más fácil, porque el padre habla aimara y el hijo ha escuchado aimara allá y le gustó cantar. Así están cantando. Entonces, le puede explicar más fácil, pues, para poder incentivar, para poder mantener latente, pues. (Entrevista. FA. 22.05.05)

Muchas de las estrategias metodológicas planteadas por las familias pueden ser aplicadas en varios escenarios mencionados. Se pueden utilizar también algunas estrategias interactivas como las descripciones del medio y personajes, juegos lingüísticos, las dramatizaciones sobre la vida cotidiana de los indígenas y expresión de la literatura indígena. Queda el desafío de construir una pedagogía propia que se base, como hemos dicho, en el enfoque cultural autónomo.

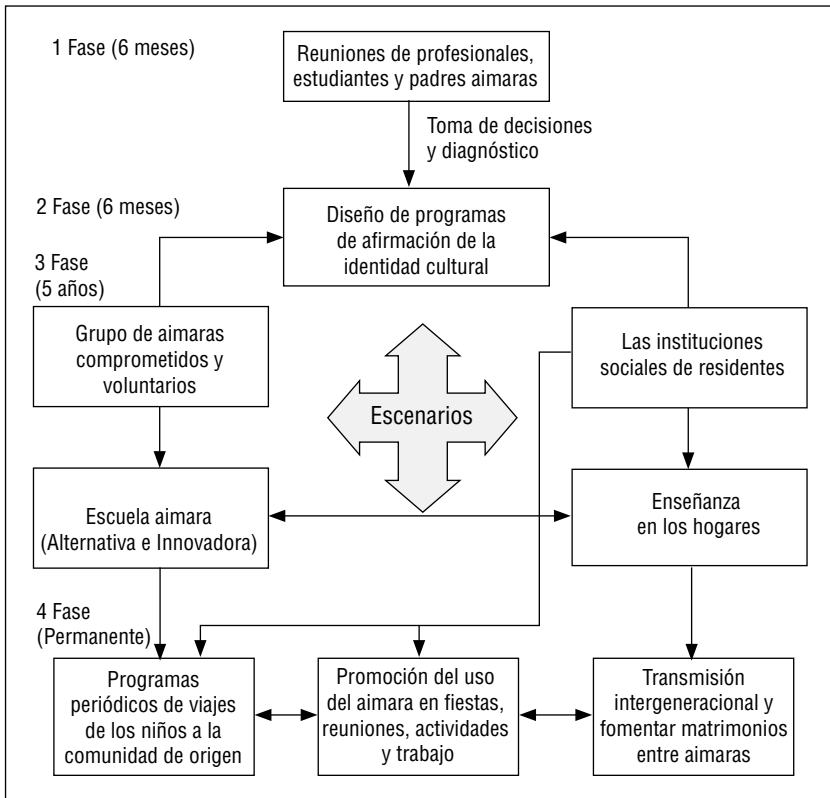
6. Propuesta resumida

El esquema sintetiza de alguna forma las fases, tiempos, los mecanismos, escenarios, actores y actividades principales que comprendería el proceso de conservación de la lengua aimara en la ciudad de Lima desde una visión intracultural.

Como se observa en el esquema, el punto de partida constituye las reuniones periódicas de gente interesada en participar del proyecto. Dichas sesiones concluyen con la toma de resoluciones. Luego, en la fase dos, los equipos de trabajo, conformados en la primera fase, construyen programas de afirmación cultural aimara. La tercera fase centrará su

accionar en los cuatro espacios o entes aimaras. Finalmente, la cuarta fase corresponde a algunas actividades permanentes que pueden realizar estas instituciones. Por lo tanto, se propone una interacción educativa conjunta y cooperativa.

Esquema 16
Estrategias educativas para mantener el aimara en Lima



Fuente: elaboración propia

7. Factibilidad

La factibilidad de esta propuesta colectiva se basa en cinco aspectos: institucional, económico, técnico, organizacional y motivacional.

La viabilidad institucional será brindada por las mismas asociaciones que apoyan el proyecto, los grupos de jóvenes aimaras con identidad aimara (por formar). La gestión de los proyectos y programas sería autónoma; es decir, se propone una autogestión y cogestión: asociaciones, familias, institución escolar y otros actores involucrados.

Se contará con recursos económicos de las asociaciones y micro empresas de familias aimaras involucradas, asumiendo como desafío el autofinanciamiento. Para ello se buscará aportes de las empresas aimaras y de personalidades aimaras prósperas que puedan brindar su solidaridad. Entonces, se trata de trabajar con las propias familias que puedan asumir un compromiso.

En el aspecto técnico, contaríamos con la infraestructura proporcionada por las empresas aimaras e instituciones sociales. En este sentido, el señor Pascual señala la posibilidad de poder llevar a la práctica la promoción del aimara: "Sí podría, mira acá, más adelante se puede hacer muchas cosas, porque antes no ha habido local, no había dónde juntarse, nada pues, ahora sí vamos a tener arriba el local, Ahí se puede hacer muchas cosas" (Entrevista. PT. 14.11.05). En cuanto a la construcción de un currículo propio, proyectos y programas para los escenarios planteados, contamos con la participación de estudiantes universitarios, profesionales, dirigentes, abuelos con mucha experiencia, especialistas y padres de familia a través de las asambleas.

A nivel organizacional, esta propuesta inicial se socializará en la fase uno con representantes de las instituciones, estudiantes y profesionales, la misma que procederá a discutir, reformular y consensuar una propuesta final enriquecida con el aporte de más familias. Los mecanismos de funcionamiento como lugar físico, días, horarios y responsables de los proyectos serán definidos por las asociaciones de migrantes.

En lo social, cultural y motivacional se cuenta con el interés no sólo de las familias de estudio, sino de otras más en apoyar la revitalización de la lengua aimara entre los hijos menores. Está abierta la posibilidad de incorporar a los proyectos a participantes de otros horizontes culturales que estén interesados en conocer la cultura aimara y que además puedan identificarse con las reivindicaciones del pueblo aimara.

Bibliografía

ALBÓ, Xavier

2002 *Pueblos Indios en la política*, La Paz, CIPCA.

1999 *Indígenas urbanos en América Latina*, La Paz, CIPCA.

1998 "Expresión indígena, diglosia y medios de comunicación".
En Luis Enrique Lopez e Ingrid Jung (Comps.) *Sobre las huellas de la voz*, Madrid: Morata/PROEIB Andes/DSE. 126-156.

ALTAMIRANO, Teófilo

1988 *Cultura andina y pobreza urbana: Aymaras en Lima metropolitana*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.

APPEL, René y Peter MUYSKEN

1996 *Bilingüismo y contacto de lenguas*, Barcelona, Ariel.

Asociación Central Unión Huancho Lima

1994 *Boletín informativo Markaslayku N° 1*, Lima, ACUH.

BAKER, Colin

1997 *Fundamentos de educación bilingüe y bilingüismo*, Madrid, Cátedra.

BARRAGÁN, Rossana

2001 "La investigación cualitativa". En Rossana Barragán (coord.) *Formulación de proyectos de investigación*, La Paz: PIEB 93-114.

BARTH, Fredrik

1969 *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, FCE.

- BAUD, Michiel, Kees KOONINGS, Gert OOSTINDIE, Arij OUWENEEL y Patricio SILVA
1996 *Etnicidad como estrategia en América Latina y el Caribe*, Quito, Ediciones Abya-Yala.
- BERGER, Peter y Luckmann, Thomas
1979 *La construcción social de la realidad*, Amorrortu editores, Buenos Aires.
- BERTELY, María
2000 *Conociendo nuestras escuelas. Un acercamiento etnográfico a la cultura escolar*, México, Paidós.
- BOBALJIK, Jonathan
2001 "Visiones y realidades. Participación del investigador-actor-indígena en el mantenimiento de lenguas indígenas". *Pueblos indígenas y educación* Nro 49-50. Quito: Abya-Yala. 43-63.
- BONFIL BATALLA, Guillermo
1987 "La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos". *Papeles de la Casa Chata. Revista del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social* 2/3, México, SEP. 23-43.
- CARBAJAL, Vidal
2004 "Factores que inciden en el cambio y conservación intergeneracional de la lengua quechua en dos comunidades de Cuzco, Perú", Tesis de Maestría presentada a la Universidad Mayor de San Simón. Cochabamba, PROEIB Andes.
- Centro Cultural de Unicachi
1998 *Boletín Machaqa Qhantati* N° 3, Lima, CENCUNI.
- CHIRINOS, Andrés
2001 *Atlas lingüístico del Perú*, Cusco-Lima, Ministerio de Educación-Centro Bartolomé de Las Casas.
- COARITA, Daniel
1999 Reseña Histórica de Unicachi, En Línea: <www.unicachi.com> (consulta:07/04/05).
- COHEN, Louis y Lawrence MANION
1990 *Métodos de investigación educativa*, Madrid, Editorial La Muralla.

Congreso Nacional del Perú

- 2003 *Ley de lenguas aborígenes. Ley N° 28106*, Lima, Congreso
 1993 *Constitución Política del Perú de 1993*, Lima, Congreso.

COOPER, Robert

- 1997 *La planificación lingüística y el cambio social*, Madrid, Cambridge University Press.

CRYSTAL, David

- 2001 *La muerte de las lenguas*, Madrid, Cambridge University.

DE SOTO, Hernando

- 1987 *El otro sendero*, Lima, ILD.

DEGREGORI, Carlos Iván

- 1998 "Comunidades: Tierra, instituciones identidad". En Carlos Degregori (edit.) *Comunidades: Tierra, instituciones, identidad*, Diakonía, CEPES, Arariwa, Lima. 13-31.
 1993 "Identidad étnica, movimientos sociales y participación política en el Perú". En Carlos Iván Degregori (comp.) *Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos*, Instituto de Estudios Peruanos IEP, Lima, 113-129.

ETXEBARRIA, Maitena

- 1995 *El bilingüismo en el estado español*, Bilbao, Ediciones FBV.

FASOLD, Ralph

- 1996 *La sociolingüística de la sociedad. Introducción a la sociolingüística*, Madrid, Visor.

FERGUSON, Charles

- 1959 "Diglossia", En *Word* 12, 325-340.

FISHMAN, Joshua

- 1995 *Sociología del lenguaje*, Madrid, Ediciones Cátedra.
 1967 "Bilingualism with and without diglossia: diglossia with and without bilingualism". En *The Journal of Social Issues*, XXII. 29-38.

GARCÍA, Francisco

- 1999 *Fundamentos críticos de sociolingüística*, Madrid, Universidad de Almería.

GEERTZ, Clifford

- 1996 *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa editorial.

GLEICH, Utta von

2004 "El impacto lingüístico de la migración", *Pueblos indígenas y educación Nro 54*, Quito: Abya Yala. 51-71.

1989 *Educación Primaria Bilingüe Intercultural*, Eschborn, GTZ.

1986 "Entrevistas intensivas y observaciones participantes. Métodos para describir procesos de desplazamiento lingüístico". Documento de trabajo del área de lingüística andina y educación. Puno: GTZ-UNA.

GOLTE, Jürgen y Norma ADAMS

1990 *Los caballos de Troya de los invasores. Estrategias campesinas en la conquista de la gran Lima*, Lima, IEP.

GONZÁLES, Luis

2004 *La investigación etnográfica en educación y la observación como indagación y método de trabajo en la investigación cualitativa*, México, Jalisco.

GUBER, Rosana

2001 *La etnografía. Método, campo y reflexividad*, Bogotá, Editorial Norma.

HAGÈGE, Claude

2002 *No a la muerte de las lenguas*, Barcelona, Paidós Ibérica.

HAMMERSLY, Martyn y Paul ATKINSON

1994 *Etnografía. Métodos de investigación*, Barcelona, Paidós.

HORNBERGER, Nancy H.

1989 *Haku Yachaywasiman: la educación bilingüe y el futuro del quechua en Puno*, Lima-Puno, Programa de Educación Bilingüe de Puno.

LOMAS, Carlos

1999 *Cómo enseñar a hacer cosas con las palabras. Volumen II*, Buenos Aires, Paidós.

López, Luis Enrique

1990 "El bilingüismo de los unos y de los otros: Diglosia y conflicto lingüístico en el Perú". En Enrique Ballón y Rodolfo Cerrón Palomino (edit.) *Diglosia lingüoliteraria y educación en el Perú. Homenaje a Alberto Escobar*, Lima, CONCYTEC- GTZ. 91-128.

LÓPEZ, Luis Enrique y Wolfgang KÜPER

2004 *La educación intercultural bilingüe en América Latina: Balance y perspectivas*, La Paz-Cochabamba, GTZ, PINSEIB y PROEIB ANDES.

- LUQUE, Luis
2001 "La revolución de Huancho Lima". En Leoncio Seje, Víctor Seje, Luis Luque, Froilán Corimayhua y Bibiano Quispe (comps.) *Wanchu Lima*, Lima.
- MARTÍNEZ, Miguel
2000 *La investigación cualitativa etnográfica en educación*, Bogotá, Círculo de Lectura Alternativa Ltda.
- MELIÁ, Bartolomeu
2003 "El silencio de las lenguas y la palabra recuperada". En Gustavo Solís (edit.) *Cuestiones de lingüística amerindia*, Lima: GTZ-UNALM-PROEIBANDES-UNMSM. 21-36.
- MONGE, Carlos
1998 "La comunidad: Tierra, instoutcionalidad e identidad en el Peru rural". En Carlos Degregori (Ed.) *Comunidades: tierra, instituciones, identidad*, Diakonía, CEPES, Arariwa, Lima, 81-115.
- MONTOYA, Urpi
2002 *Entre fronteras. Convivencia multicultural, Lima siglo XX*, Lima, CONCYTEC-SUR.
- PAILLALEF, Isolde Reuque
1998 "La identidad es un asunto de afirmación de uno mismo". En V. Alta, D. Iturralde y M. A. López-Bassols (Comps.) *Pueblos indígenas y Estado en América Latina*, Quito, Editorial Abya-Yala. 221-238.
- PITO NACHE, Antonio
2001 "Transmisión del idioma Nasa en la comunidad de los caleños". Tesis de Maestría en EIB presentada a la Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba, PROEIB Andes.
- POZZI-ESCOT, Inés
1988 "La incomunicación verbal en el Peru". En Luis Enrique Lopez (edit.) *Pesquisas en lingüística andina*, Lima-Puno, CONCYTEC-UNA-GTZ, 109-120.
- PUIGGRÓS, Adriana
1995 "Modernidad, posmodernidad y educación en America Latina", En Alicia del Alba (comp.) *Posmodernidad y educación*, México, CESU-UNAM, 177-204.
- PUJADAS, Joan
1993 *Etnicidad. Identidad cultural de los pueblos*, Madrid, Eudema.

QUIJANO, Aníbal

1980 *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*, Lima, Mosca Azul.

QUISPE, Bibiano

2001 "La revolución de Wanchu Lima". En Leoncio Seje, Víctor Seje, Luis Luque, Froilán Corimayhua y Bibiano Quispe (comps.) *Wanchu Lima*, Lima.

RODRÍGUEZ, Gregorio, Javier GIL y Eduardo GARCÍA

1996 *Metodología de la investigación cualitativa*, Málaga, Ediciones Aljibe.

ROMAINE, Suzanne

1996 *El lenguaje en la sociedad. Una introducción a la sociolingüística*, Madrid, Ariel.

ROOSENS, Eugene

1989 *Crear la pertenencia étnica: el proceso de etnogénesis*, California, SAGE.

ROTAETXE, Karmele

1990 *Sociolingüística*, Madrid, Editorial Síntesis.

SICHRA, Inge

2006 "Enseñanza de lengua indígena e interculturalidad: ¿Entre la realidad y el deseo?". Investigación sobre la enseñanza del quechua en dos colegios particulares de Cochabamba, *Cuadernos de investigación N° 1*, Cochabamba, PROEIB Andes-GTZ.

2005 "¿Qué hacemos para las lenguas indígenas? ¿Qué podemos hacer? ¿Qué debemos hacer? Reflexiones sobre la práctica y teoría de planificación lingüística, *Revista Qinasay N° 3* 161-181, Cochabamba, PROEIB Andes.

2004a "Bilingüismo e interculturalidad en áreas urbanas". Documento de la línea de investigación de la Maestría en EIB. Cochabamba, PROEIB Andes.

2004b "Identidad y lengua", En Mario Samaniego y Carmen Garbarini (comp.) *Rostros y fronteras de la identidad*, Temuco: Universidad Católica de Temuco, 209-233.

2003 *La vitalidad del quechua. Lengua y sociedad en dos provincias de Cochabamba*, La Paz, PROEIB Andes/Plural editores.

SIERRA, Josu

1994 "Modelos de enseñanza bilingüe: sus resultados y su futuro", En Miguel Siguán (coord.) *Las lenguas en la escuela*,

- XVII Seminario sobre "Lenguas y Educación". Barcelona: ICE/ HORSORI. 61-76.
- SIGUÁN, Miguel y William F. MACKEY
1989 *Educación y bilingüismo*, Madrid, Santillana.
- SOLÍS, Gustavo y Felipe HUAYHUA
1998 "Estudio sociolingüístico del asentamiento humano Ciudad de Gosen del distrito de Villa María del Triunfo", Lima, CILA-UNMSM.
- SPOLSKY, Bernard
1992 "Bilingüismo", En Frederick Newmeyer (comp.) *El lenguaje: contexto sociocultural. Panorama de la lingüística moderna de la Universidad de Cambridge*, Volumen IV, Madrid, Visor. 127-147.
- STAKE, Robert
1999 *Investigación con estudio de casos*. Madrid: Ediciones Morata.
- SUXO, Moisés
En prensa *Los aimaras de Lima Metropolitana. Aymaranakana Lima markana sarnaqawipa*, Lima, Arco Iris.
- 2004 "Unicachi: mantenimiento y cambio de la lengua aimara en Lima". Informe de trabajo de campo. Cochabamba: PROEIB Andes.
- 1997 "Migración de Unicachi hacia Lima y Callao", *Revista Wiñaymarka* N° 2/9: 16-19, Lima, CENCUNI.
- TAYLOR, Steven y Robert BOGDAN
1996 *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*, Barcelona, Paidós.
- UNESCO
2003 *Vitalidad y peligro del idioma: Por vía de introducción*, París.
- YAPUCHURA, Atanasio
1996 "Breve reseña histórica del distrito de Unicachi". *Revista Wiñaymarka* N° 1/03: 15-16, Lima, CENCUNI.

Anexos

Anexo 1

Guía de entrevista semiestructurada para padres y madres migrantes

I. Datos Generales

Entrevistado..... Edad

Numero de hijos..... Comunidad de origen

Ocupación Grado de escolaridad.....

Residencia actual.....

Entrevistador Fecha

II. Manejo de lenguas

1. ¿Qué idiomas habla?
2. ¿Cuál es la lengua que aprendió primero?
3. ¿Con quiénes hablas? ¿En qué situaciones? ¿Dónde hablas más? ¿Cuándo? ¿Por qué?
4. ¿Qué lengua aprendió después?
5. ¿Con quiénes hablas? ¿Cuándo? ¿Dónde? ¿Por qué?
6. ¿Qué lengua habla más en la casa? ¿En el trabajo?

III. Actitudes hacia la lengua aimara

7. ¿Te gusta hablar el aimara? ¿Por qué?
8. ¿Te parece agradable hablar aimara? ¿Por qué?
9. ¿En qué lengua prefieres conversar con tus hijos?

10. ¿Le gustaría que sus hijos aprendan aimara?
11. ¿En qué lengua prefieren hablar sus paisanos? ¿Por qué?
12. ¿En qué lengua conversa con tus paisanos?
13. ¿En qué lengua conversas cuando vienen tus paisanos de la comunidad de origen?
14. ¿Cree Ud. que el aimara es adecuado para la comunicación en el ámbito laboral? ¿Por qué?
15. ¿Crees que el aimara es igual o inferior al castellano? ¿Por qué?
16. ¿Crees que el uso del aimara fortalece tu identidad? ¿Por qué?

IV. Factores sociolingüísticos que inciden en la dinámica de la lengua aimara

17. ¿Cómo ve el uso actual de aimara en Lima?
18. ¿Ud. cree que se habla el aimara más que en los años anteriores? ¿Por qué?
19. ¿Quiénes hablan más el aimara? ¿Quiénes no lo hablan? ¿Dónde? ¿Por qué?
20. ¿Debería mantenerse o desaparecer el aimara? ¿Por qué?
21. ¿Ud. Cree que se está perdiendo el uso del aimara en Lima? o ¿se está fortaleciendo?
22. ¿A qué dificultades se enfrenta el aimara de Lima?
23. ¿Podría desaparecer el aimara más adelante? ¿Por qué?
24. ¿Los padres transmiten el aimara a sus hijos? ¿Por qué?
25. ¿En que momento los padres dejaron de enseñar el aimara a sus hijos? ¿A que se debió?
26. ¿Cree que esta cambiando el uso del aimara entre los paisanos? ¿Por qué?
27. ¿Cuáles son los factores que favorecen en la conservación del aimara de Lima?
28. ¿El hecho de estar organizados y realizar un trabajo común favorece o dificulta en que el aimara se hable? ¿Por qué?

V. Estrategias para transmitir y mantener el aimara

29. ¿Cómo se puede transmitir el aimara a las nuevas generaciones que solo hablan el castellano?
30. ¿Qué estrategias se pueden utilizar para fortalecer el aimara?
31. ¿Para qué sería importante mantener el aimara en Lima?
32. ¿Las instituciones sociales ayudan a mantener o no el aimara en Lima?

33. ¿Le gustaría que les enseñen el aimara a sus hijos?
34. ¿El aimara tiene futuro o no? ¿Por qué?
35. ¿Estarías dispuesto a apoyar a la conservación del aimara en Lima?
36. ¿Cómo quieres que sea tu lengua aimara en Lima?

Anexo 2

Guía de entrevista semiestructurada para hijos de migrantes

I. Datos Generales

Entrevistado..... Edad

Nivel de estudio..... Comunidad del padre

Entrevistador..... Fecha

II. Manejo de lenguas

1. ¿Qué idiomas habla?
2. ¿Cuál es tu primera lengua?
3. ¿Con quiénes hablas? ¿En qué situaciones? ¿Dónde hablas más? ¿Cuándo? ¿Por qué?
4. ¿En que lengua te comunicas con tus padres?
5. ¿En que lengua te comunicas con tus abuelos?

III. Actitudes hacia la lengua aimara

6. ¿Te gusta hablar aimara? ¿Por qué?
7. ¿Te gustaría aprender el aimara? ¿Por qué?
8. ¿Te gustaría que tus padres te enseñen aimara?
9. ¿Te gustaría que tus padres te hablen en aimara? ¿Por qué?
10. ¿Quisieras que el aimara se hable en Lima? ¿Por qué?

IV. Factores sociolingüísticos que inciden en la dinámica de la lengua aimara

11. ¿Tus padres hablan el aimara? ¿En dónde?
12. ¿En qué lengua te cuentan relatos tus abuelos?
13. ¿En qué situación está el aimara de Lima? ¿Por qué?

14. ¿Crees que el aimara está fortaleciéndose?
15. ¿Qué factores afectan al gradual desuso del aimara en Lima?

V. Conservación del aimara

16. ¿Para qué sería importante hablar y conservar el aimara?
17. ¿Quiénes deberían preocuparse por la conservación del aimara?
18. ¿Qué acciones sugieres realizar para fortalecer el aimara?
19. ¿Cómo podrían ayudar los padres en la conservación del aimara?
20. ¿Para ser aimara hay que saber hablar dicha lengua? ¿Por qué?

Anexo 3

Guía de observación directa sobre los usos del aimara

Observador..... Tiempo de observación

Ámbito del hogar:

Situación
Emisor e interlocutor
Intención
Tema
Forma del acto comunicativo
Motivo
Condicionantes
Actitudes

Ámbito del trabajo:

Situación
Emisor e interlocutor
Intención
Tema
Forma del acto comunicativo
Motivo
Condicionantes
Actitudes

Hora	Inscripción	Interpretación

Anexo 4

Encuesta sociolingüística a los accionistas de la empresa Corporación Andina de Unicachi S. A. C.

I. Datos generales del informante

1. Nombres y apellidos
2. Edad
3. Lugar de nacimiento
4. Residencia actual (Domicilio)
5. Grado de instrucción
6. Ocupación
7. Estado civil

II. Datos familiares

1. Hijos
 - Número de hijos
 - Nacidos en Unicachi
 - Nacidos en Lima
 - Nacidos en otro lugar (especifique)
 - Lengua(s) que hablan (especifique)
 - Nivel de instrucción
2. Padre
 - Lugar de nacimiento del padre
 - Grado de instrucción
 - Idioma(s) que habla
 - Actualmente donde reside (en caso que estuviera con vida)
3. Madre
 - Lugar de nacimiento
 - Grado de instrucción

- Idioma(s) que habla
- Actualmente donde reside (si tuviera vida)
- 4. Hermanos(as)
- Lugar de nacimiento
- Grado de instrucción
- Idioma(s) que hablan
- Ocupación laboral

III. Migración

1. En qué fecha llegó a Lima
2. A que edad vino
3. Motivo por el que vino
4. Quien(es) le apoyó en Lima
5. Cuáles eran sus expectativas cuando vino
6. Cómo era su situación económica al llegar a la capital
7. Problemas que enfrentó en su adaptación al medio urbano
8. Que respuestas adoptó ante dichas dificultades
9. Consiguió sus expectativas en Lima (mencione las principales)
10. Cuántas veces al año viajas a comunidad de origen y con qué motivo
11. Qué institución social de migrantes apoyó en la afirmación de su Identidad aimara

IV. Conocimiento de lenguas

1. Lenguas que habla
2. Cuál es la lengua que aprendió primero
3. Qué lengua aprendió después
4. A qué edad y dónde aprendió el castellano
5. Qué lengua habla más
6. Desde cuándo decidió hablar más y por qué motivos
7. En su casa qué lengua habla con su familia (hijos, esposa, padres)
8. En qué lengua prefiere hablar con sus paisanos
9. Qué lengua habla en lugares públicos
10. Cree Ud. que el aimara es adecuado para la comunicación en el ámbito laboral y social ¿Por qué?
11. Qué lengua usa más en los espacios recreativos donde frecuenta
12. Crees que el aimara es igual o inferior al castellano ¿Por qué?
13. Qué siente Ud. cuando habla en aimara
14. Tiene ventaja o desventaja hablar aimara en Lima ¿Por qué?

15. Hablar aimara significa atraso para Ud. ¿Por qué?
16. ¿Te gustaría saber leer y escribir en aimara?
17. ¿Le gustaría que sus hijos aprendan aimara?
18. ¿Qué le parece si se implementa un colegio con una educación propia donde se enseñe el aimara?

Anexo 5

Ficha de la comunidad de origen y de residencia

1. Nombre de la comunidad
2. Ubicación geográfica
3. Población
4. Significado del nombre de la comunidad
5. Breve historia (hechos importantes)
6. Proceso migratorio hacia Lima
7. Demografía
8. Distritos de residencia en Lima

Anexo 6

Mapas de ubicación de las familias de estudio

**Mapa político del Perú
Migración hacia Lima**



Mapa político de la región de Puno
Ubicación de las comunidades de origen



↑
← Mapas malos mandar por favor otros →

**Mapa de Lima metropolitana
Ubicación de los distritos de estudio**



El trabajo de Moisés Sucho sobre la problemática aimara en la ciudad de Lima abre una senda importante en las investigaciones realizadas desde el PROEIB Andes, para llegar a una mayor comprensión de la situación actual de las poblaciones indígenas así como de las condiciones contemporáneas en las que reproducen sus culturas y lenguas. Si bien éste no es el primer estudio en este sentido, pues antes publicamos dos trabajos sobre indígenas urbanos en Chile, la investigación sobre *La lucha por la sobrevivencia: el aimara en Lima* contribuye con herramientas teóricas y metodológicas de índole sociolingüística para acercarnos a las dinámicas sociales y culturales que determinan la continuidad del aimara en un contexto adverso, como el limeño. No menos importante es la aproximación desde el propio sujeto con la que Moisés Sucho busca explicaciones a los fenómenos que describe, en tanto se trata de un miembro de la comunidad lingüística que persiste en el uso oral y escrito de su lengua, en su condición de migrantes aimara en la metrópoli peruana.



gtz

