



Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Universidad del Perú. Decana de América

Dirección General de Estudios de Posgrado

Facultad de Ciencias Sociales

Unidad de Posgrado

**Cómo se expresan los quechuahablantes
en la zona sur de Lima**

TESIS

Para optar el Grado Académico de Magíster en Antropología

AUTOR

Juan Edgar LIMACHI ARÉVALO

ASESOR

Dr. Danny David PINEDO GARCÍA

Lima, Perú

2025



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

Referencia bibliográfica

Limachi, J. (2025). *Cómo se expresan los quechuahablantes en la zona sur de Lima*. [Tesis de maestría, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Ciencias Sociales, Unidad de Posgrado]. Repositorio institucional Cybertesis UNMSM.

Metadatos complementarios

Datos de autor	
Nombres y apellidos	Juan Edgar Limachi Arévalo
Tipo de documento de identidad	DNI
Número de documento de identidad	47922745
URL de ORCID	https://orcid.org/0000-0001-9341-244X
Datos de asesor	
Nombres y apellidos	Danny David Pinedo García
Tipo de documento de identidad	DNI
Número de documento de identidad	09483942
URL de ORCID	https://orcid.org/0000-0003-0594-4986
Datos del jurado	
Presidente del jurado	
Nombres y apellidos	Sabino Arroyo Aguilar
Tipo de documento	DNI
Número de documento de identidad	07328272
Miembro del jurado 1	
Nombres y apellidos	Tilsa Ururi Ponce Romero
Tipo de documento	DNI
Número de documento de identidad	42750082
Miembro del jurado 2	
Nombres y apellidos	Carmen Cazorla Zen
Tipo de documento	DNI
Número de documento de identidad	09763903
Datos de investigación	
Línea de investigación	E.4.3.1. Antropología costeña, andina y amazónica

Grupo de investigación	No aplica
Agencia de financiamiento	Sin financiamiento
Ubicación geográfica de la investigación	Edificio: Universidad Nacional Mayor de San Marcos País: Perú Departamento: Lima Provincia: Lima Distrito: Cercado de Lima Latitud: -12.058011 Longitud: -77.081693
Año o rango de años en que se realizó la investigación	2020 - 2023
URL de disciplinas OCDE	Antropología https://purl.org/pe-repo/ocde/ford#5.04.03



Universidad Nacional Mayor de San Marcos
Universidad del Perú. Decana de América
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
UNIDAD DE POSGRADO

ACTA DE SUSTENTACIÓN

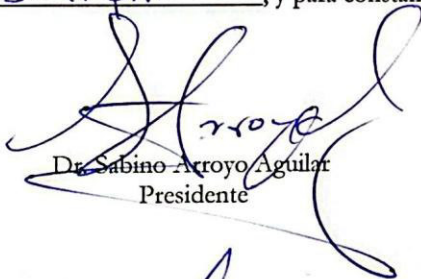
En Lima, a los dieciséis días del mes de setiembre del año dos mil veinticinco, mediante sustentación presencial a cargo de la Unidad de Posgrado de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, a horas 02:30 p.m., bajo la presidencia del Dr. Sabino Arroyo Aguilar y con la concurrencia de los demás Miembros del Jurado de Tesis, se inició la ceremonia invitando al graduando, **LIMACHI ARÉVALO, Juan Edgar**, para que hiciera la exposición de la tesis para optar el **Grado Académico de Magíster en Antropología**. Siendo el trabajo titulado:

«Cómo se expresan los quechuahablantes en la zona sur de Lima»

A continuación, fue sometido a las objeciones por parte del Jurado. Terminando esta prueba y, verificada la votación, se consignó la calificación correspondiente a:

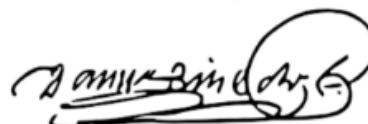
B - Muy Bueno - 18

Por tanto, el Jurado, de acuerdo al Reglamento de Grados y Títulos, acordó recomendar a la Facultad de Ciencias Sociales para que proponga que la Universidad Nacional Mayor de San Marcos otorgue el **Grado Académico de Magíster en Antropología** al graduando, **LIMACHI ARÉVALO, Juan Edgar**. Siendo las 3:41 pm, y para constancia se dispuso se extendiera la presente acta:


Dr. Sabino Arroyo Aguilar
Presidente


Dra. Tilsa Ururi Ponce Romero
Miembro


Mg. Carmen Cazona Zen
Miembro


Dr. Danny Pinedo García
Asesor



UNMSM

Firmado digitalmente por DIAZ
ARRIOLA Luisa Esther FAU
20148092282 soft
Motivo: Soy el autor del documento
Fecha: 16.09.2025 17:02:26 -05:00

Dra. LUISA ESTHER DÍAZ ARRIOLA
DIRECTORA DE LA UNIDAD DE POSGRADO

Pabellón José Carlos Mariátegui – Ciudad Universitaria
Teléfono: 6197000 Anexo 4003. Lima – Perú.
Correo: tesisupg.sociales@unmsm.edu.pe
Web: <http://sociales.unmsm.edu.pe/>



UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE
SAN MARCOS
Universidad del Perú, Decana de América

CERTIFICADO DE SIMILITUD

Yo, Danny Pinedo García en mi condición de asesor acreditado con el Dictamen Directoral N.º 0204-UPG-F.CC.SS-2022 de la tesis de investigación académico, cuyo título es «Cómo se expresan los quechuahablantes en la zona sur de Lima», presentado por el bachiller Limachi Arévalo, Juan Edgar, para optar el grado académico de Magíster en Antropología, CERTIFICO que se ha cumplido con lo establecido en la Directiva de Originalidad y de Similitud de Trabajos Académicos, de Investigación y Producción Intelectual. Según la revisión, análisis y evaluación mediante la Plataforma PIDS, el documento evaluado cuenta con el 14% de similitud, nivel PERMITIDO para continuar con los trámites correspondientes y para su **publicación en el repositorio institucional**.

Se emite el presente certificado en cumplimiento de lo establecido en las normas vigentes, como uno de los requisitos para la obtención del grado de Magíster en Antropología.

Lima, 03 de setiembre de 2025

Firma del Asesor:

Nombres y Apellidos del asesor: Dr. Danny Pinedo García

DNI: 09483942

A Dios todopoderoso creador de toda forma de vida social y arquitecto universal.

AGRADECIMIENTO

Mis agradecimientos a todos los que hicieron posible este trabajo, especialmente a las personas que protagonizan estas páginas, sin cuyo apoyo y participación hubiera sido imposible culminar este largo trajinar.

En este sentido mis agradecimientos sinceros al señor Enrique Taco, ex presidente del Centro Regional San Antonio de Cachi Hijos Residentes en Lima de Andahuaylas, Apurímac; la Señora María Silvestre, migrante de Huancavelica; Humberto Tiko, de Puno; Eward Urquizo, de Apurímac; Eugenio Chacón, Cusco; el artista del pueblo Delfín Cortez, Ayacucho; y el arpista Lucio Pérez, de Huancavelica, entre otros que con su colaboración contribuyeron a esta investigación.

Agradecimientos especiales a mi asesor de Tesis, el Dr. Danny Pinedo, por brindarme su tiempo valioso, pese a su recargada labor académica. Sacó tiempo para brindarme sus consejos y recomendaciones, que fueron importantes para el mejoramiento de este trabajo. También un reconocimiento a las sesiones didácticas del Taller de Tesis, que dirige el profesor Federico Helffort, quien nos encaminó por el camino de la investigación metodológica.

Asimismo, agradezco el apoyo inquebrantable de Nancy, mi alma gemela, quien en los momentos más difíciles siempre ha estado a mi lado. A Manolo, mi hijo cuyo aliento y apoyo también me impulsa a seguir luchando en la vida.

ÍNDICE

¿CÓMO SE EXPRESAN LOS QUECHUAHABLANTES EN LA ZONA SUR DE LIMA?

INTRODUCCIÓN

I. Antecedentes	7
II. Problema de la investigación	18
III. Los objetivos de investigación.....	19
IV. Marco Teórico.....	19
V. Hipótesis o proposiciones previas.....	24
VI. Justificación metodológica	25
VII. Conclusiones.....	28

Capítulo I

EL HABLA Y LOS LUGARES DEL QUECHUA

1.-Espacios y relaciones sociales donde las personas hablan quechua	30
1.1. Relaciones sociales en espacios públicos	33
1.2. Las actividades sociales y espacios privados.....	40
1.3. La expresión de la diversidad intercultural en el espacio virtual	52
1.4. El quechua y alguna de sus variantes	55
1.4.1. Quechua ayacuchano y quechua cusqueño.....	57
1.4.2. Desde Apurímac a Puno	63
1.4.3. Puntos comunes en una diversidad intercultural.....	66
1.5 Conclusiones	71

Capítulo II

LOS GRUPOS GENERACIONALES EN EL HABLA Y DIFUSIÓN DEL QUECHUA

2. ¿Quiénes son los que hablan el quechua, mayores o jóvenes, mujeres o varones, y cómo los usan en sus actividades sociales?.....	72
--	----

2.1. ¿Se trata de los mayores o también los jóvenes lo hablan?	73
2.1.1. ¿Cuál es el estrato social de los que hablan el quechua?	77
2.2. La temática festiva lingüística en los carnavales	81
2.3. Expresiones orales entre los migrantes	86
2.3.1. Formas de difusión de las festividades	87
2.3.2. El uso de medios audiovisuales	88
2.3.3. Publicidad impresa como medio de difusión	91
2.3.4. El afiche del Carnaval de Querobamba	91
2.4. Conclusiones	95

Capítulo III

EL QUECHUA EN LOS RITOS FÚNEBRES RELIGIOSOS

3. El uso del quechua en las actividades fúnebres religiosas quechuahablantes	96
3.1. Visibilización de estos cantos religiosos	97
3.1.1. El uso de los códigos lingüísticos en Delfín Cortez	101
3.1.2. Arribo del himno <i>Apu Yaya Jesucristo</i> a la periferia urbana al sur de Lima	105
3.2. ¿Quién canta cantos fúnebres o <i>Aya Takis</i> ?	111
3.2.1. El <i>Aya taki</i> linda en las fronteras de lo profano y la religiosidad	115
3.3. Conclusiones	120

CONSIDERACIONES FINALES	122
--------------------------------------	-----

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	124
---	-----

ANEXOS	129
---------------------	-----

Introducción

¿Cómo se expresan los quechuahablantes en la zona sur de Lima?

La población quechuahablante en las zonas urbanas de las grandes ciudades del Perú se ha convertido en objeto de estudio de investigadores sociales y lingüistas en las últimas décadas para comprender el sentido y significado de sus expresiones culturales y lengua, cuyas raíces se pierden en el pasado de las culturas prehispánicas y a lo largo de la colonia sobrevivió, pese a la fuerte discriminación que sufrió.

Mediante este trabajo pretendemos hacer un acercamiento a las formas expresivas sobre esta lengua que actualmente se habla en las zonas suburbanas de la ciudad de Lima, particularmente en los distritos de Villa María del Triunfo y Villa El Salvador, donde encontramos una importante población de migrantes quechuas y sus descendientes desde mediados del siglo pasado.

Las comunidades de migrantes, de primera y segunda generación, conviven y han insertado su cultura y adaptado sus costumbres al entorno de estos espacios urbanos de los distritos mencionados donde se han asentado. En estos entornos han desarrollado sus actividades sociales, culturales y festividades patronales religiosas haciendo uso de espacios amplios, en sus locales comunales e institucionales, para plantar sus yunzas, recursos electrónicos para difundir sus músicas. En estos contextos nuevos han generado ellos mismos lugares comunes, sus locales y clubes provinciales, para compartir sus actividades sociales.

I. Antecedentes

Montoya (2010) en *Porvenir de la cultura quechua en Perú. Desde Lima, Villa el Salvador y Puquio*, hace una descripción amplia de la cultura quechua en Lima, abarca diversas facetas de este grupo humano, actividades económicas, sociales y culturales, entre las que menciona el uso de la lengua y su impacto en las zonas urbanas en un contexto de interculturalidad.

El autor resalta los retos que enfrentan estos migrantes al encontrarse en las zonas urbanas como Villa El Salvador donde hay una predominancia del español, como lengua oficial, frente al uso de las lenguas maternas y de cómo estas personas encuentran lugares comunes para mantener sus diálogos coloquiales, bajo diversos contextos y actividades sociales: “Las llamadas ‘paraditas’ en los cuatro puntos cardinales de Lima, así como en todas las ciudades

de la costa, de los Andes y de la Amazonía son los centros más importantes de habla indígena más importantes”. (p.436).

Montoya precisa el modo de existencia de estas personas, cómo realizan sus actividades de sustento económico y, en este contexto, también hacen uso de su lengua materna en el coloquio usual. Asimismo, el investigador subraya que la apertura de espacios sociales amplios, donde convergen otros quechuahablantes y se generan oportunidades para la alternancia social y la interculturalidad, pero en un sentido de afianzamiento de su identidad mediante la adaptación. Al respecto, Firestone (2017)¹ advierte que estos entornos, donde se desenvuelven los quechuahablantes, reflejan una adaptación donde domina el español, pero, pese a las circunstancias difíciles, el quechua ha logrado adaptabilidad. La investigadora refiere que desde el primer impacto en la colonia, con la irrupción del español como lengua oficial, se formaron espacios paralelos, donde cada lengua ocupó sus espacios correspondientes en las zonas rurales y en las zonas urbanas, y convivieron.

Es pertinente también mencionar que esta lengua durante la época colonial fue utilizada ampliamente por las élites españolas para controlar a la población indígena y parte de los funcionarios de la nobleza incaica se adaptaron al sistema colonial español. Los caciques estuvieron a cargo de los gobiernos locales, mientras que los misioneros se encargaron de la evangelización, para fines de administración pública en toda la colonia, en el comercio y la catequización:

En el Perú, existe desde la época colonial una dicotomía de espacios para el uso de las lenguas española y quechua. En la colonia, quienes hablaban quechua eran identificados como indios que trabajan la tierra, en tanto que los mestizos quedaron emparejados con la ‘civilización’ urbana y la lengua española. (Firestone, 2017, p.16).

Las investigaciones de Firestone también revelan que la percepción del uso de la lengua quechua en los entornos urbanos está ganando espacios legítimos en los últimos años, pese a las fuertes oposiciones y discriminación muy fuerte que existía en el siglo pasado, como una herencia de los prejuicios de una cultura colonial discriminatoria en contra de la cultura andina y su expresión lingüística.

¹ Firestone en su estudio en zonas urbanas de las ciudades de Ayacucho y Arequipa, plasma en su obra: “*Combinamos el quechua*” *Lengua e identidad de los jóvenes urbanos en el Perú*, cómo se ha adaptado esta lengua en estos entornos y, pese a las dificultades y retos en el uso de estos hablantes, los jóvenes migrantes de entornos rurales o hijos de migrantes han encontrado formas de adaptación en estos espacios.

Como señala la autora, los cambios se hicieron patentes en los primeros años de este siglo, los hablantes de esta lengua han ganado espacios mediáticos lo que les permite mejores espacios de difusión. “Solo a partir del 2005 la imagen del quechua y de los quechuahablantes cambió en la televisión nacional y en otras esferas públicas, lo que sugiere una nueva revitalización y valoración de la lengua y la cultura del Perú”. (p.44).

Los espacios mediáticos también han abierto sus puertas a la difusión de esta lengua, tanto en la televisión pública como privada, las propagandas comerciales en los medios de comunicación escritos, radiales y televisivos también son frecuentes.

Asimismo, es interesante destacar la tendencia de recuperación de esta lengua en el espacio virtual con el uso de herramientas poderosas en las redes sociales como Google, YouTube y WhatsApp, que ofrecen hoy el uso del quechua.

La zona sur de Lima, los distritos de Villa María y Villa El Salvador, como otros distritos, son escenarios tradicionales donde se aprecia este fenómeno tanto en espacios públicos como privados. Estos distritos se han constituido en zonas de arraigo de festividades como los carnavales costumbristas, las fiestas patronales y sociales, organizados por diversas asociaciones de residentes provincianos en Lima, muchas de estas instituciones con más de 50 años de existencia.

En estos lugares los migrantes andinos mantienen una organización social muy activa², integrada por asociaciones con más de 60 años de antigüedad, donde han pasado hasta tres generaciones, en las que han tomado la posta los hijos y nietos de los primeros migrantes. Estas comunidades también se han ido adaptando a las circunstancias sociales y económicas, manejando con destreza, sus habilidades para los negocios, las actividades culturales y otros quehaceres cotidianos, donde el uso del quechua se mantiene presente, de diversas formas.

Como señalan Zavala y Córdova (2010), los quechuahablantes, como hacen todos los migrantes que se desplazan de un espacio propio a otro de lengua diferente, se apropian o hacen préstamos de la lengua dominante que asimilan ejerciendo en el acto del habla la alternancia de códigos lingüísticos y los préstamos lingüísticos, una particularidad común en cualquier espacio; no solo para estas comunidades que se desplazan a entornos urbanos, sino para hablantes de otras lenguas. “Desde esta perspectiva, la alternancia de códigos constituye una estrategia que representa una ventaja para los bilingües: a través de ella pueden negociar

² Existen diversas asociaciones de residentes de comunidades procedentes de las regiones de Ayacucho, Apurímac, Huancavelica, Puno, Cusco, Cajamarca y Ancash que todos los años realizan actividades sociales y culturales. Organizan sus fiestas patronales y los carnavales en locales conocidos de Villa María y Villa El Salvador.

identidades y relaciones interpersonales para potenciar la comunicación durante un evento del habla”. (p.79).

Los estudios de ambas investigadoras precisan que el uso de estos códigos de comunicación tiene una connotación que supera la mera comunicación porque tiene una trascendencia social, afianza sus vínculos familiares y regionales, reafirmando sus identidades en los entornos urbanos.

Zavala y Córdova (2010) consideran que estas relaciones horizontales afianzan sus vínculos familiares y sociales, donde la lengua en el uso de los diálogos coloquiales y los cantos representan sus vínculos ancestrales, pese a que se encuentran en un entorno urbano, lejos de sus tierras o de sus ancestros.

En otras palabras, el objetivo de una conversación no se restringe a transmitir información y, por tanto, no solo importa el contenido del habla, pues muchas veces lo que se busca es obtener resultados en relación con los vínculos sociales que se están intentando construir y con las identidades que se quieren desplegar. (Zavala y Córdova, 2010, p.81).

Al respecto, Noriega (1997) se refiere a los migrantes quechuas y sus descendientes, en su *Propuesta para una poética quechua del migrante andino*, como sujetos versátiles frente a los cambios sociales e históricos que han enfrentado en Perú, adaptándose a los contextos urbanos mediante comportamientos acordes a los retos que les toca enfrentar, a los que denomina “otras máscaras de identidad”. (p.52).

En el caso de los jóvenes quechuas se aprecia, como bien lo señala el autor, nuevas expresiones que reflejan la adaptabilidad de esta cultura a los contextos urbanos nuevos que les toca enfrentar.

Las nuevas expresiones, en la mayoría de los casos, los obliga a ocultar sus identidades y adaptarse a la cultura occidental de manera pragmática para poder conseguir las metas de ascenso social que se han propuesto al migrar de sus comunidades de origen, quedando relegadas sus expresiones culturales al ámbito familiar o social:

El hombre andino quechua ha adoptado, desde hace siglos, múltiples y cambiantes recursos. Aunque en gran parte su identidad todavía se concentra en el área de la amestizada “mancha india” que habita los andes, también es cierto que actualmente millares de jóvenes migrantes, hombres y mujeres de origen quechua, invaden las grandes

metrópolis y allí se enmascarar con otras máscaras de identidad aún más complejas. (Noriega, 1997, p.53).

Otro aspecto destacable del trabajo del investigador hace reflexionar sobre la transformación de la identidad del individuo migrante, que denomina “mascaras de identidad”, un recurso de defensa para hacer frente a la nueva cultura oficial y a sus instituciones.

Para Huamán (2016), educadora cusqueña, que se sobrepuso a las limitaciones sociales que tuvo que enfrentar al hablar en su lengua materna, pero, pese a la presión social en la universidad y en el entorno social, logró superar esta situación. En este proceso tuvo el apoyo de sus padres, la mamá monolingüe quechua y su padre bilingüe con dominio del español. Destaca ella que su padre la alentó a aprender español para adaptarse a las demandas que impone la cultura hispana y sus instituciones oficiales.

Ella rememora con gratitud a su madre por la herencia de su cultura quechua en un entorno urbano como la ciudad de Cusco, donde también aprendió a valorar su herencia lingüística materna, que finalmente se constituyó en parte de su formación profesional como educadora. Huamán trabaja como educadora en la comunidad campesina de Machacca, en la provincia de Urcos, Cusco, donde ha criado a sus dos hijos, quienes también han aprendido quechua en el seno familiar y en viajes continuos a la comunidad de Ch’aquepay, tierra de sus antepasados donde nació:

No recuerdo en qué momento empecé a hablar en castellano en la escuela o en la calle. Cuando mi papá venía a verme, ya le contestaba como lo que él quería escucharme, en castellano. Al ver su rostro, podía ver la alegría y satisfacción de que por fin ya hablara el castellano. He tratado de entender las motivaciones de mi padre para que hable el castellano, él decía que era necesario hablar el castellano, ya que la justicia y los servicios que el Estado brindaba a los peruanos solo era para los castellano hablantes. Él me decía “cómo te vas a defender, hija, si no sabes castellano, en la ciudad te van a comer zapato y todo”. (Huamán, 2016, p.280).

Con respecto a los trabajos sobre el uso de expresiones quechuas en las zonas urbanas, precedidas por Firestone, Zavala y Córdova, reflejan una destacada orientación hacia el aspecto lingüístico, centrándose en el acto del habla, pero se hace menos descripción del contexto social y cultural en el que se desarrolla el uso del quechua.

Sostenemos que se debe tener en cuenta que los migrantes, cuando se trasladan de las zonas rurales a espacios suburbanos de las ciudades, no llevan solamente su lengua sino también su cultura, consideramos que son importantes sus expresiones musicales, sus danzas, cantos, religiosidad y otros elementos de su cosmovisión, donde se desenvuelve el acto cotidiano del habla.

Sin embargo, hay que destacar entre los aportes del enfoque teórico sociolingüístico, que aplican estas autoras, aspectos importantes como los préstamos lingüísticos y la alternancia de códigos, fenómenos comunes que experimentan todos los sistemas lingüísticos universales al traspasar fronteras.

Al observar algunas limitaciones, podríamos agregar, que para entender cómo es el uso de la lengua quechua proponemos que no debería tratarse de manera aislada con respecto al nuevo entorno social donde se desenvuelve, porque el fenómeno lingüístico es un hecho social vinculado a las diversas actividades del ser humano.

Consideramos que Montoya es un paradigma, quien hace un recuento social histórico de Villa El Salvador, de la lucha de los migrantes andinos por conseguir un pedazo de tierra donde asentarse y también de cómo adaptan sus formas de organización social para enfrentar los nuevos retos en la ciudad marginal.

Precisamente, en las zonas urbanas de los distritos limeños de Villa María del Triunfo y Villa El Salvador, donde hacemos este trabajo de investigación, se observan diversas actividades culturales y sociales que constituyen el contexto donde se desenvuelven estas expresiones lingüísticas.

En este punto, resaltamos el aporte fundamental de las investigaciones realizadas por Firestone, Zavala y Córdova, Montoya, Noriega y Huamán, porque pusieron sobre el tapete este tema y constituyen trabajos pioneros en el estudio de los migrantes quechuahablantes en los entornos urbano marginales.

En el actual contexto socio-cultural, a diferencia de los primeros migrantes que arribaron con sus costumbres y lengua sobre los hombros a una ciudad hostil, las sucesivas migraciones que los siguieron, ya asimilados a la cultura occidental, reavivan su cultura. Nos preguntamos:

¿Cómo se manifiestan estas expresiones en el actual contexto socio-cultural?

Sus diversas expresiones se reflejan en un contexto social, donde muchos de ellos o sus descendientes se han insertado en el mercado laboral, la informalidad, los gobiernos locales y municipales, este entorno urbano es más receptivo a sus actividades sociales y culturales.

Evidentemente, que actualmente hay mayores recursos materiales y medios tecnológicos, un entorno social amable y espacios receptivos para que los quechuahablantes se expresen en la calle, en el transporte público y espacios sociales, estos aún no han alcanzado un nivel de desarrollo social óptimo.

Como reconoce el estudio realizado por Willen F.H.et al. (2011), en *Estudios sobre lenguas andinas y amazónicas Cap. 6. Homenaje a Rodolfo Cerrón-Palomino*, pese a estos avances y logros en los entornos urbanos, aún los quechua hablantes tienen expresiones limitadas porque se circunscriben a espacios cerrados debido a que no hay una política de los propios asociados de promover su cultura con amplitud.

Desde el punto de vista de la sociolingüística, Osterling (1981) observa una creciente actividad social, como grupos humanos organizados que aprovechan las fechas festivas religiosas, fúnebres o actividades comunales para recordar sus costumbres y en este contexto intercambian diálogos, cantos e himnos religiosos que afianzan sus vínculos familiares o vecinales en los referidos entornos urbanos. En el nivel más profundo están los espacios sociales que permiten mayor interacción interindividual. Por su contacto más personal tendría mayor influencia en la difusión de renovadas actitudes hacia el quechua y lo andino.

Una de las peculiaridades de los quechuahablantes, que ha contribuido a su inserción social, económica y cultural en las nuevas zonas donde se han instalado, está marcada por la presencia de estas asociaciones y a través de estas la activación de eventos con su propio sello identitario.

En este punto, se puede percibir que han trasladado sus formas de organización basadas en la reciprocidad y ayuda mutua, que les ha permitido sobrevivir, creando de esta forma asociaciones, clubes sociales y deportivos, convertidos espacios y entornos donde cantan sus cantos quechuas, cantos de carnavales, cantos fúnebres y huaynos festivos, convertidos en vías de difusión de su lengua materna.

Para este sector social, estas instituciones no son solo espacios para la diversión sino también son consideradas oportunidades para la interrelación humana donde priman su cultura, añoranza por el terruño y les permite expresar sus sentimientos a través del quechua. Aunque estas personas se han asimilado rápidamente a los nuevos entornos urbanos de la ciudad porque

son bilingües no han dejado de lado sus lenguas maternas, que son usadas ocasionalmente entre sus paisanos. Entre los aspectos más notorios que resaltan en estos grupos de migrantes es que están organizados por la fuerza de sus vínculos de origen comunitario o provincial, porque sus agremiados son asimilados después de probar la procedencia de sus comunidades y, generalmente, tienen vínculos familiares. Como reflejo de este vínculo de sangre, aunque sus raíces de quechua hablantes es un distintivo común, también priman sus vínculos comunes y anhelos de querer progresar materialmente en la ciudad para beneficio de sus familias y de sus comunidades de origen:

Un club de provincianos está compuesto por un grupo de personas que han emigrado de una misma localidad rural (que puede ser una comunidad campesina, un anexo o un distrito rural) a una misma ciudad, donde se han organizado voluntariamente con la finalidad de alcanzar ciertas metas que consideran deseables. Solo pueden ser miembros de un club, en la mayoría de los casos, personas nacidas en la misma localidad. Más aún algunos clubes limitan el ingreso de socios de acuerdo a ciertos criterios tales como estatus socio-económico, vínculos de parentesco, amistad, edad y sexo. (Osterling, 1981, p.53).

Las formas como se expresan estos segmentos sociales también se aprecia en las particularidades que tiene el quechua en sus variantes regionales, quechua chanca, quechua, cusqueño, quechua huanca y quechua puneño, cada una con sus peculiaridades, pero que no son limitaciones para la comunicación entre estos grupos.

Como ocurre con el español, que se habla en Lima, en Cajamarca, en Iquitos y otras regiones del país, con algunas palabras locales muy propias, asimismo, se experimenta con el quechua que tiene sus variantes.

Sichra (2009), en un trabajo de coordinación sobre las lenguas indígenas en Latinoamérica reconoce estas variantes del quechua en Perú como formas de expresión dentro de la normalidad que surgen en las lenguas de uso masivo como es este idioma transnacional con presencia en la zona sur de Lima, en otras regiones del Perú y países suramericanos con poblaciones quechuas o quichuas.

Sin embargo, las diversas variantes en el habla, reiteramos, como ocurre también con otras lenguas como el inglés o el español, en sus diferentes hablas regionales y nacionales, estas tonalidades lingüísticas no se han convertido en ningún obstáculo para el intercambio de ideas, el comercio o la simple interacción social entre los miembros de estas comunidades de hablantes nativos:

Asimismo, estas poblaciones hablan, en su gran mayoría, distintas variantes del quechua, razón por la cual se las distingue por la región geográfico-dialectal en la que habitan. Para dicha distinción se puede echar mano de las variedades supralectales identificadas en 1975 en la Ley de Oficialización del Quechua, a las cuales podría obviamente incluirse, sobre la base del mismo criterio de diferenciación dialectal, distinciones cada vez más finas como las que se consignan en el siguiente acápite. (Atlas Sociolingüístico de Pueblos Indígenas en América Latina 2, 2009, p.580).

¿Cómo sobreviven estas lenguas, pese al contexto adverso, y buscan afianzarse en un contexto urbano marginal?

A pesar del contexto adverso, es interesante cómo estos colectivos de migrantes andinos y sus descendientes responden organizadamente a través de sus instituciones sociales. Han logrado afianzar en la ciudad capital su presencia, hablando sus lenguas, organizando festividades costumbristas, entre otras actividades que ya se han convertido en institucionales y se organizan anualmente en sus locales.

Los análisis de estas asociaciones, de larga data en estos distritos, tienen una historia de persistencia desde mediados de la década de los 50 del siglo pasado cuando la ciudad de Lima registra las primeras migraciones masivas provenientes de las poblaciones andinas hacia las ciudades costeras, especialmente a las periferias suburbanas como el distrito de Comas y San Martín de Porres donde han creado ciudades muy peculiares de culturas mixtas con huellas urbanas rurales.

Sassen (2016) afirma, con respecto a la ciudadanía, que en esta confrontación invisible en busca del reconocimiento como migrantes en los entornos urbanos hegemónicos, algunas de estas instituciones sufren derrotas, se debilitan y desaparecen o son asimilados diluyéndose en el proceso de asimilación cultural. Pero, otras organizaciones lograron sobrevivir y han anclado con fuerza en estas zonas urbanas adquiriendo reconocimiento, prosperidad y bienes

institucionales que ponen al servicio de los intereses de sus agremiados para el ejercicio de sus ciudadanías:

La incompletud habilita a una institución formal para incorporar el cambio, incluyendo aquel cambio que resulta potencialmente letal para dicha institución. Las instituciones formales, por lo general, no pueden evitar los desacuerdos presentes en la vida cotidiana y los conflictos que marcan una época o un periodo. Algunas instituciones formalizadas son lo suficientemente abstractas como para eludir dichos conflictos, superándolos solo con raspaduras menores. (Sassen, 2016, p. 109).

Para el ejercicio de la ciudadanía cultural de un quechua, a través de su lengua, no tiene buenas perspectivas en este país, como lo serían ventajosamente para un catalán o vasco en España, sin embargo, con todas sus limitaciones encontramos expresiones latentes del quechua en la zona sur de Lima, a esto ha contribuido la inserción del Perú moderno en una sociedad liberal que formalmente promueve desde el Ministerio de Cultura y el Ministerio de Educación el reconocimiento del quechua como lengua nativa mayoritaria.

Las pautas oficiales que permiten el libre ejercicio cultural de estos grupos migrantes y sus descendientes, se perciben en las calles de Villa María del Triunfo y Villa El Salvador; se encuentra a cada paso en las estaciones del Metro, en las emisoras radiales y en los nombres de los restaurantes o negocios con nombres quechuas que en los últimos años han ido asomando en la ciudad.

Asad (2008) reconoce que desde las políticas oficiales la presencia del multiculturalismo en las zonas urbanas, como ocurre también en Lima y otras ciudades del Mundo, se dan en seguimiento a estos fenómenos sociales, utilizando herramientas que permiten la medición de su evolución en diversos tiempos y contextos. También advierte que estos métodos políticos y prácticas son susceptibles de ser manipulados políticamente o tergiversados motivados por diversos intereses para debilitar o incorporar a los grupos marginales culturalmente.

Asimismo, los datos estadísticos que enfocan la realidad de estos grupos de migrantes rurales en las zonas urbanas las diversas facetas de análisis social revelan debates públicos, racismo, análisis de la situación social y los retos que enfrentan en el día a día en un entorno de por sí hostil al enfrentar una cultura hegemónica.

Como grupos marginales, que muchas veces optan por la exclusión voluntaria o el aislamiento frente al estatus legal oficial, buscan diversas formas de adaptación asimilando algunas formas que les ofrece el Estado peruano y la estructura social imperante. Esta interrelación social se consolida y evoluciona desde la perspectiva de cultura marginal a la incorporación al estatus común suburbano con sus propias particularidades, elementos propios que se expresan cotidianamente través de sus prácticas socio-culturales y en menor medida sus expresiones lingüísticas.

¿Cómo se comportan las lenguas indígenas en las zonas urbanas para entender cómo se relacionan y conviven con la lengua dominante: el español?

Sobre el comportamiento del quechua en el contexto urbano, otro de los enfoques teóricos que resalta son los retos que enfrenta este segmento de la sociedad, frente a la invisibilización desde la hegemonía de los actores que promueven en el seno de la cultura urbana, sin políticas locales dirigidas para favorecer u obstruir la difusión de las lenguas nativas, que muchas veces lindan en la discriminación abierta.

Pese a que existen programas de educación bilingüe, estos esfuerzos no son palpables en las comunas sureñas en las poblaciones de este sector de la capital limeña. Las actividades culturales sociales o colectivas minoritarias son iniciativas propias dirigidas por las asociaciones de migrantes que incentivan sus actividades culturales, musicales y religiosas, en los cuales los asociados ejercen sus hablas maternas.

Al respecto, Rosales (2002) sostiene que estas barreras ideológicas culturales y barreras sociales forman parte de la historia oficial que se promueve desde los centros de poder hegemónicos, minimizando las expresiones lingüísticas del quechua y otras lenguas nativas vinculados a estos sectores sociales, tratándolos de dialectos sin ningún importancia y a sus expresiones musicales como folklor.

Históricamente y en la actualidad, pese a los esfuerzos de algunas instituciones públicas y privadas, los centros hegemónicos y grupos de poder cultural despliegan esfuerzos para que estas expresiones culturales lingüísticas vinculadas al habla nativa se mantengan confinados socialmente. Los símbolos de estas comunidades, sus cantos, música y vestidos tradicionales, son minimizados y se buscan contraponer modelos más estilizados urbanos que intentan diluir sus identidades:

No solo es la invisibilización de los sujetos, sino que principalmente se invisibiliza su producción y participación cultural para desterrarlos del proceso histórico. La historia oficial nos habla en el idioma oficial que es el español, es quechua es lengua o dialecto, cuando es música es la música erudita, lo otro es folklor, cuando habla de arte solo valora y destaca el arte erudito académico y occidental, lo demás es artesanía. (Rosales, 2002, p-87).

II. Problema de la investigación

El planteamiento del problema

Desde el punto de la Antropología, hasta el momento se han realizado pocos estudios sobre el uso del idioma quechua en Lima, como parte de la cultura y la idiosincrasia de esta comunidad migrante, porque los investigadores sociales han preferido enfocar sus esfuerzos en otros temas socio-económicos, políticos, educativos, salud, migratorios o de inserción social, que han sido abanicados ampliamente.

Ahondar en estos temas ¿cómo se manifiestan estas expresiones en el actual contexto socio-cultural? y también ¿cómo son los manejos diversos que se observan en el uso de esta lengua?, en un entorno urbano donde prevalece como lengua dominante el español.

En este proceso, buscaremos establecer las diferentes formas y situaciones en que se hace uso de esta lengua materna, pese a las dificultades que lindan en la discriminación, una mayor inclinación a preservar su cultura.

En este contexto, considero que cada acercamiento a estos temas es una faceta nueva y, especialmente, en la lengua como una entidad dinámica en constante evolución y adaptación social, merece, cada cierto tiempo, un nuevo acercamiento para conocer cuáles son las modalidades de uso en diversas épocas.

En este sentido también trataremos de conocer ¿cuál es el sentido de la dinámica del uso y la vigencia de esta lengua? que en las últimas décadas lucha por mantenerse viva en el marco de una política oficial de difusión de las lenguas indígenas, por medio de programas noticiosos, literarios, musicales y el aporte de las iniciativas de la propia comunidad.

Las conclusiones de este trabajo tienen como propósito ofrecer las nuevas perspectivas del quechua en la zona sur de Lima, que pese a las dificultades sociales y contextos adversos que

enfrentan sus hablantes han sabido mantener su lengua materna en sus diálogos y en otras actividades sociales.

III: Los objetivos de investigación

En este trabajo trataremos de hacer un acercamiento antropológico para definir el sentido y significado de las expresiones sociales del habla cotidiana de la población migrante quechuahablante que habita en la zona sur de la ciudad de Lima, los distritos de Villa María del Triunfo y Villa El Salvador.

Preguntas una general y 2 específicas vinculadas a los objetivos de la investigación

- 1.- (General) ¿Cuáles son los espacios y cómo se expresan los quechua hablantes en la zona sur de Lima?.
- 2.- (Específica) ¿Quiénes son y de qué forma se manifiestan en el actual contexto socio-cultural?
- 3.- (Específica) ¿Cuáles son estas expresiones en cantos y rituales fúnebres?

Objetivo General

Hacer un acercamiento a las formas expresivas de los quechuahablantes en la zona suburbana de Villa El Salvador y Villa María del Triunfo con la finalidad de conocer a este sector y contribuir a su inserción en una sociedad que valora la diversidad.

Objetivos específicos

- a. Identificar los espacios donde estos migrantes hablan el quechua
- b. Describir los grupos etarios y su relación con la lengua
- c. Los migrantes quechuas y algunas de sus variantes regionales
- d. Uso de esta lengua en cantos religiosos y fúnebres
- e. Valorar y reconocer la riqueza intercultural que conviven en la zona sur de Lima.

IV. Marco teórico

Esta investigación busca un acercamiento para conocer la dinámica de los diferentes usos de la lengua quechua en la zona sur de la ciudad de Lima a partir de algunos conceptos teóricos orientados al fenómeno de los migrantes, en este caso, procedentes de las regiones andinas, han echado raíces ya por varias generaciones.

Para este trabajo apelamos al punto de vista teórico de la sociolingüística, consideramos nos permite comprender las expresiones cotidianas, festivas y sociales urbanas, que las lenguas nativas desarrollan en la convivencia de un medio donde la lengua dominante es el español.

Asimismo, contribuye a conocer las formas cómo estas lenguas, pese al contexto adverso, sobreviven y buscan afianzarse en un espacio urbano marginal como son las localidades donde habitan estas personas, sus hijos y sus nietos, quienes han asumido diversas maneras de continuar con la tradición o alejarse definitivamente.

Desde este enfoque multicultural, se han hecho algunos estudios para entender ¿cómo se comportan las lenguas indígenas en las zonas urbanas? para entender ¿cómo se relacionan y conviven con la lengua dominante?.

Para ahondar en las experiencias que registran las comunidades indígenas, la investigadora estadounidense Ervin-Tripp (1984), propone tener un mejor acercamiento sociolingüístico a las formas de organización social que esbozan los integrantes de estos conglomerados humanos con la finalidad de conocer mejor los atributos sociológicos de sus integrantes. Este trabajo publicado por la Universidad Nacional Autónoma de México, evalúa los niveles y aspectos productivos del quehacer cotidiano de los miembros de estas comunidades, desentrañando el carácter de las relaciones que rodean sus actividades en el quehacer cotidiano, tanto en el ámbito social y laboral como en el seno de sus familias:

Estos incluirán el estatus o condición social de los participantes en términos de su sexo, edad y ocupación; sus relaciones mutuas, como por ejemplo, empleado y patrón, esposo y esposa; y sus papeles relativos a la situación social en cuestión, como por ejemplo, anfitrión-invitado, maestro-alumno, o vendedor-cliente. (Ervin-Tripp, 1984, p.338).

El concepto del multilingüismo nacional, una característica del Perú y otros países latinoamericanos como México, donde las lenguas ancestrales forman parte de la riqueza cultural, contribuye a comprender la elaboración de programas oficiales para rescatar estas lenguas originarias y preservarlas, por ser únicas en su naturaleza.

Según la propuesta de Stewart (1984), la existencia de la diversidad cultural y lingüística se ha convertido en los últimos años en motivo de preocupación en los gobiernos, enfocándose en la mejora de la educación que se imparte en las escuelas, especialmente enfatizando la educación bilingüe intercultural.

Esta política en Perú también se traduce en la organización de noticieros en lengua quechua³, el uso de programas gubernamentales en distintas instancias públicas orientadas a los contribuyentes de esta lengua que viven en las zonas suburbanas y requieren servicios en dependencias públicas.

Stewart, al hacer referencia al multilingüismo nacional en los países de Asia, África y América Latina, resalta el impacto de estos programas que pudieran tener en grupos lingüísticos nativos cuando llegan a adquirir cierta influencia social o política. “El que con frecuencia tengan una gran cantidad de hablantes monolingües tiende a darles algún peso social o político”. p. 229.

Pero, también, se debe reconocer las dificultades que se encuentran en el camino, el esfuerzo de las autoridades, muchas veces encuentran algunos problemas de procedimiento que impiden la puesta en marcha efectiva de estas iniciativas para atender a las poblaciones de lenguas originarias.

En este proceso, de reivindicación cultural, instituciones o sujetos que cuestionan o manifiestan su rechazo a los cambios de la predominancia del español, queriendo mantener el monolingüismo por encima del reconocimiento del multilingüismo. Como señala Stewart, “Casi cada programa administrativo, técnico o pedagógico que se ha emprendido para tratar el multilingüismo ha tropezado con problemas en forma de reacciones imprevistas a favor o en contra de los cambios en el estatus quo lingüístico”. (p.225).

En este segmento, hemos hecho un acercamiento a los aspectos teóricos que van marcando el camino de este tema que, por cierto, se irán ampliando apelando a los recursos que nos brinda la sociolingüística como una referencia teórica pertinente para estructurar nuestro esquema de trabajo en la zona sur de Lima.

Precisamente, nuestra investigación se orienta a responder las formas cómo se expresan las poblaciones quechuas en la zona sur de la ciudad de Lima en el habla coloquial.

Con una visión inicial, enfocando el objeto de la investigación en este segmento social particular en Villa María del Triunfo y Villa El Salvador, buscamos ampliar el conocimiento y analizar las expresiones lingüísticas de esta comunidad en diversos aspectos de la vida social cotidiana, tomando como eje central el uso cotidiano de la lengua.

También contamos con los aportes planteados por la antropología urbana aplicada por Altamirano (1984), quien sustenta que la causa de la movilización de ingentes cantidades de personas desde los Andes tiene su origen en la falta de oportunidades de desarrollo socio-

³ En Villa El Salvador existen dos emisoras radiales, Los Andes e Imperial, que operan para la zona sur de Lima y cuentan con programas de difusión de huaynos y la promoción de las fiestas patronales y carnavales, organizados por las asociaciones de provincianos residentes en esta zona.

económico en sus comunidades; esta es la razón o el combustible que ha impulsado a miles de habitantes andinos a dejar sus comunidades desde la década de los 50 para acampar en los grandes arenales de las zonas periféricas de Lima, donde a base de esfuerzo han levantado verdaderas ciudades.

La antropología urbana analiza convenientemente el proceso de adaptación en los entornos ciudadanos, de ¿cómo los quechuahablantes crearon organizaciones, asociaciones, clubes? y se adhirieron a partidos políticos para poder insertarse en la nueva realidad social que les ofrece la ciudad. Como dice Altamirano, los migrantes andinos en Lima se han visto en la necesidad de organizarse entre sus paisanos inicialmente para defender a sus comunidades de origen, pero con el paso de los años se han convertido en entidades culturales para llevar a cabo actividades tradicionales: “Como hemos indicado anteriormente, las asociaciones, desde un principio han servido como bases sociales para la discusión y la participación política, especialmente en épocas de conflictos con las haciendas y, posteriormente, con el gobierno central”. p.14.

Al respecto, Zavala et al. (2014) en *Qichwasimirayku Batallas por el quechua*, aunque dirigen sus estudios a la región Apurímac, contribuyen a entender las prácticas sociales como la lengua frente a las relaciones de poder que emanan desde las zonas urbanas a las periferias.

Sus propuestas permiten comprender el concepto de las relaciones de poder que también tienen un impacto importante en las formas cómo los individuos expresan sus lenguas maternas no solamente del quechua, sino también de otras lenguas originarias que se hablan en Perú.

En este sentido contribuye a valorar el contexto sobre las que se desarrollan estas interacciones, que son reguladas por las instituciones oficiales, entidades sociales y culturales, constituyen paraguas sobre las que se guarecen los hablantes de los grupos étnicos minoritarios y los grupos de poder. Precisamente, en este trabajo aprovecharemos también este enfoque para mejorar el conocimiento del contexto donde se desenvuelven los quechuahablantes en este entorno urbano.

Asimismo, las relaciones de poder, que también se puede aplicar a las formas cómo interactúan los migrantes quechuas en los distritos de la zona sur de Lima, no difieren mucho de lo que ocurre en las ciudades de las zonas andinas como Ayacucho o Andahuaylas, donde los ejes de poder local regional priorizan el español sobre el quechua:

El derecho al uso del idioma propio es parte del ejercicio de los demás derechos, como el acceso a la justicia, a la salud y a la educación. Esto quiere decir que la persona debe tener el derecho de poder emplear su idioma cuando quiere ejercer sus derechos fundamentales en toda circunstancia y no solamente ante las autoridades o un

funcionario público. Más aún, todos estos derechos deben ser ejercidos por los ciudadanos. (Zavala, Mujica, Córdova, Ardito, 2014, p.40).

Das y Poole (2008) en *“El estado y sus márgenes”* cuando se refieren a las márgenes o fronteras, no solo como espacios políticos administrativos, sino también como espacios marginales de creatividad que tienen diversas expresiones diarias, temas precisamente donde la antropología dirige sus esfuerzos para acercarse a estos tópicos de interés.

En este sentido, consideramos que el enfoque teórico de ambas autoras contribuyen a entender este aspecto de lo que denominan también espacios periféricos, como lugares donde la vida cotidiana tiene sus propias características en aspectos económicos, políticos, sociales y culturales, como se pueden observar en la zona suburbanas de Lima, como Villa María del Triunfo y Villa El Salvador.

Paradójicamente, es en estos lugares de excepción donde la creatividad de los márgenes es visible; es aquí donde formas alternativas de acción económica y política son instituidas. Sugerir que los márgenes son espacios de creatividad no es decir que las formas que adquieren la política y la economía en estos, las cuales generalmente son formadas por la necesidad de sobrevivir, no estén cargadas de terribles peligros. (Das y Poole, 2008, p.34).

En este caso, los límites, a los que se refieren Das y Poole (2008), en el aspecto social podemos observar que se reflejan también en la práctica de la lengua como el quechua que se desarrolla en un contexto social marginal, más allá de los límites de las prácticas culturales oficiales que impregnan el español.

Consideramos que la reflexión sobre los límites y las fronteras de la cultura hegemónica contribuye, de alguna manera, a comprender las prácticas del habla que se desarrollan en los suburbanos y también a sus protagonistas en sus diversas prácticas sociales que persisten a pesar de una política de invisibilización hegemónica.

Las instituciones oficiales, que no son infalibles, son flexibles y, a la vez, ofrecen espacios abiertos que son aprovechados para exponer los perfiles de sus formas de existencia en estas zonas urbano marginales.

Consideramos importante, este enfoque para este trabajo porque, revela cómo los migrantes cuentan con organizaciones autónomas, reconocidas jurídicamente, ejercen sus derechos y esta

realidad es palpable en días festivos como las fiestas patronales, eventos de ayuda social, actividades económicas comerciales y los carnavales.

El concepto de la práctica lingüística de Ervin Trip y Stewar (Contexto adverso, prácticas sociales, actividades tradicionales y festividades) nos permite ahondar en el acercamiento y conocimiento del comportamiento social de esta lengua en la zona sur de Lima. Consideramos ciertamente que estos enfoques se centran en la práctica social lingüística, en el proceso de adaptación social y las relaciones de poder, sustentando los avances que buscamos presentar en este trabajo. Asimismo, las diversas fuentes sociales que se encuentran en el seno de los migrantes quechuas presentan las formas cómo cada individuo asume su identidad y expresa su diversidad lingüística, de acuerdo a su estatus generacional y procedencia geográfica o de segmentos sociales.

Entre los quechuahablantes establecidos en la zona sur de Lima cada individuo tiene sus formas expresivas y sus limitaciones en el ejercicio del habla materno y el habla asimilado, que se reflejan ampliamente en variedades de tonos, manejo de la lengua materna y el grado de conocimiento. Las definiciones de este planteamiento también permiten reconocer el esfuerzo limitado que los diferentes estamentos del gobierno nacional y las autoridades locales llevan a cabo para promover la diversidad cultural y la difusión del quechua y otras lenguas nativas como el aymara por los medios de comunicación estatales o a través de programas informativos noticiosos o iniciativas culturales.

Altamirano y Zavala también aportan en definir el proceso de adaptación vinculado al entorno urbano, las periferias y las organizaciones sociales. Ambas propuestas, además, ayudan en la comprensión del proceso de adaptación de las expresiones culturales de los migrantes en los entornos urbanos marginales. La necesidad de observar la adaptabilidad de sus hablas peculiares, las expresiones lingüísticas que reflotan durante sus actividades sociales y familiares, escenarios donde comparten sus experiencias de adaptación en el nuevo entorno urbano, la rememoración de sus cantos tradicionales, sus bailes y conversaciones. Asimismo, sus anhelos de progreso socio-económico que lleva inherente a las causas que los motivaron a dejar sus terruños y buscar un mejor futuro para sus familias.

V. Hipótesis o proposiciones previas

El quechua se sigue utilizando entre los migrantes andinos y sus descendientes en los distritos de Villa María del Triunfo y Villa El Salvador, pero se utiliza para ciertos contextos y no otros, dependiendo de las necesidades y actividades sociales que desarrollan sus miembros.

3.1. Estos migrantes, procedentes de Ayacucho, Apurímac, Huancavelica y otras regiones, hacen uso cotidiano de su lengua materna en sus fiestas patronales, carnavales y diversas actividades sociales.

3.2. La lengua como herramienta de comunicación, básicamente, cotidiana social, también tiene otras connotaciones como el uso de cantos e himnos religiosos que se aplican al uso de los funerales.

3.3. Los medios de comunicación radiales en Villa El Salvador y Villa María se han convertido en espacios para la difusión del quechua.

VI. Justificación metodológica

Primeramente, ubicamos el espacio etnográfico donde se ubican nuestros personajes objeto de la investigación, los locales de las asociaciones de migrantes ubicados en Villa El Salvador, los espacios aledaños a la Línea 1 del Metro, y el Cementerio de Nueva Esperanza, ubicado en Villa María de El Triunfo. Estos lugares son puntos importantes de encuentro de los migrantes, donde realizan sus actividades sociales, festivas, costumbristas, laborales e interactúan en un contexto de interculturalidad. Asimismo, hacemos uso de las herramientas necesarias que nos facilitan la etnografía, con la aplicación de la observación, desde la perspectiva antropológica, con el objetivo de recoger los datos necesarios para conocer cómo se desenvuelve el objeto de estudio en su entorno.

En segundo lugar, nuestra metodología y técnicas de trabajo apela a las entrevistas, grabaciones, fotografías, anotaciones de campo y conversaciones. Mediante estos recursos obtuvimos información etnolingüística, de procedencia regional, social, etaria y laboral, que nos permitió obtener datos sobre la dinámica del quechua, el contexto de sus usos, las particularidades de sus hablas y los retos que enfrentan en medio de un contexto cultural urbano hegemónico.

También se hace uso de las anotaciones de los cursos que llevamos a lo largo de la maestría, como el curso de Taller de Tesis, que fueron fuentes de consulta importantes para poder mejorar este trabajo en el aspecto analítico de los datos etnográficos, recopilados a lo largo de las labores de campo.

Usamos estas herramientas metodológicas porque nos permitieron un acercamiento directo a los sujetos de estudio y una mayor comunicación, tanto personal, como impersonal, de tal

manera que generó confianza a nuestras fuentes y también contribuyó a una mayor recopilación de datos etnográficos.

El método de investigación cualitativa que nos propusimos para este trabajo, se adaptó al tema en mención que nos interesa, en torno a la práctica del quechua en las zonas suburbanas de la ciudad de Lima, para lo cual apelamos al uso de algunas técnicas recomendadas por los expertos como:

Restrepo (2016), en *Etnografía: alcances, técnicas y éticas*, recomienda en la metodología poner bastante atención a los detalles mínimos para tener un acercamiento al objeto de estudio y agudizar las interpretaciones de las actividades desarrolladas por los sujetos de estudios como individuos o en su entorno colectivo. (p.32).

Sin embargo, es menester tener en cuenta, la observación de Restrepo, quien también advierte que no se debe caer en las generalizaciones que podrían tergiversar los objetivos de estudio. Es importante situar centrados los focos de atención en los temas a desarrollar y precisar los tópicos o aspectos que se persiguen.

Por su parte, Bernard (1995), en *Métodos de investigación en Antropología Abordajes cualitativos y cuantitativos*, recomienda en el proceso de entrevistas aplicar las modalidades que mejor se adapten al contexto y la situación de los objetos de estudio durante el desarrollo del trabajo de campo.

Bernard sugiere facilitar estas preguntas a las personas que servirán de fuentes de información en sus hogares o centros de trabajo, pero adecuados con los tópicos de interés debidamente acordados con los interlocutores, con la finalidad de recibir toda la cooperación posible:

Guber (2011), en *Etnografía: Método, campo y reflexividad*, subraya la necesidad de no limitarse a la información que suministran los sujetos de estudio, sino también tener en cuenta otros elementos expresivos, que muchas veces pasan desapercibidos, como son los gestos, los sonidos, los símbolos, los entornos y contextos donde se desarrolla el trabajo de campo.

Asimismo, otra de las observaciones a tener en cuenta es que se debe evitar caer en errores frecuentes de adjetivación de los sujetos o los hechos, lo cual puede alejarnos de realizar una investigación objetiva de los temas propuestos.

La propuesta de trabajo que plantea Guber contribuye a una recopilación de datos e informes sin prejuicios, para obtener finalmente material valioso para el análisis y desarrollo de este trabajo de investigación sobre las expresiones lingüísticas de los migrantes quechuas en la zona sur de Lima:

En búsqueda de información, también, en algunas ocasiones, tuvimos que desplazarnos a revisar los archivos de las bibliotecas y las hemerotecas necesarias para poder estructurar este

trabajo. Además, esta búsqueda incluyó publicaciones en quechua de la calle, puestos de periódicos o murales.

Aplicamos estos recursos de recopilación para enriquecer datos vitales que nos permitió el acceso al seno de esta comunidad y conocer de primera mano sus actividades cotidianas, sus diálogos, charlas y expresiones lingüísticas como parte de su cultura.

Considero que esta técnica nos facilitó el trabajo de investigación para familiarizarnos con la comunidad que queremos investigar y que podría extenderse el tiempo necesario.

También en algunos aspectos combinamos solamente la observación, sin tener un contacto directo con los miembros de esta comunidad, con la finalidad de acumular información desde el exterior como por ejemplo: asistir por tiempos determinados a sus festividades de carnavales y las fiestas patronales, que son muy expresivos en el uso de su lengua materna.

Participantes e informantes claves

Los participantes e informantes fueron determinados teniendo en cuenta los objetivos trazados en este trabajo de investigación, que se fundamenta en ahondar, en ¿cómo se expresan los quechuahablantes en la zona sur de Lima? Con esta finalidad se buscó contacto con pobladores, comerciantes y dirigentes de las diversas asociaciones de migrantes como: Enrique Taco Flores, expresidente del Centro Regional San Antonio de Cachi Hijos Residentes en Lima, de la provincia de Andahuaylas, Apurímac; la señora María Silvestre, una madre migrante de 30 años de edad, vendedora ambulante, oriunda de Huancavelica; Marín Arce, de la Asociación Fraternal Hijos de Ccapcca en Lima, de Andahuaylas Apurímac; activistas del Comité de Damas del Centro Progresista Querobamba, de la provincia de Sucre, en Ayacucho; Martha Curi Pariona, vendedora ambulante, de Ayacucho; Eugenio Chacón, reciclador, de Cusco; Humberto Tiko, comerciante, de Puno; Edward Urquizo, de la Asociación Hijos Representativos de Ccanccayllo, Apurímac; Delfín Cortez, cantor de cantos fúnebres quechuas en el cementerio de Nueva Esperanza; y el artista popular, Lucio Pérez, oriundo de la provincia de Huaytará, Huancavelica.

Generalmente, las organizaciones están lideradas por tres personas: el presidente, el secretario de Economía y el Secretario de Organización, directivos claves, artistas, locutores de radios y ciudadanos de la calle, para poder acceder a la información requerida y relevante que estamos buscando como una vía para el ingreso a esta comunidad.

Para acercarnos a estos informantes, realizamos encuestas y entrevistas, que fueron usadas como una herramienta adicional para acopiar algunos datos precisos, como lugar de procedencia, ocupación actual, edad, cantos, fechas festivas edad o grado de educación, entre otros. Para la recopilación de datos cualitativos etnográficos, usamos la técnica de entrevistas abiertas, con la finalidad de acumular información necesaria que nos permita conocer la visión de mundo de los informantes.

Consideramos que este método, que aplica preguntas espontáneas y permite dar seguimiento recurrente a los temas de interés y aclarar cualquier duda que surja en el proceso de investigación.

La metodología en uso para completar esta trabajo nos permitió acercarnos a las formas cómo los migrantes quechuas y sus descendientes hacen uso de su lengua, en un contexto donde se interrelacionan las actividades sociales culturales y económicas en la zona sur de la capital peruana, donde operan las asociaciones de residentes provincianos.

Conclusiones

En este capítulo sentamos la base para el desarrollo de los cuatro capítulos en que está estructurado este trabajo, con esta finalidad hemos dividido temáticamente cada uno de estos segmentos. Pero, como mencionamos al inicio de la introducción, el planteamiento general que agrupa estos cuatro segmentos es ¿cómo se expresan los quechuahablantes en la zona sur de Lima?, a partir de esta cuestión hicimos un acercamiento a los antecedentes y a los aspectos teóricos marcados por el camino de la antropología urbana y sociolingüística que se vinculan con el tema sobre las expresiones lingüísticas del quechua en la zona sur de Lima, que por cierto, se amplían apelando a los recursos que nos brinda este enfoque como una referencia para el esquema de trabajo.

En el primer capítulo la investigación se orientó a responder la pregunta que nos hicimos inicialmente de ¿cómo se manifiestan estas expresiones sociolingüísticas? en el actual contexto socio-cultural y en los espacios donde se desenvuelven sus actividades festivas patronales y carnavales. Tanto en los espacios públicos como privados y sus organizaciones sociales.

En el segundo capítulo de la temática nos ocupamos de ¿cómo se expresan los grupos generacionales en un contexto intercultural? y el tejido de las relaciones en sus actividades sociales, en su condición de poblaciones residentes en zonas urbano marginales, con conclusiones alentadoras que podrían contribuir a trabajos mejor enfocados en el futuro.

Respecto al tercer capítulo, el uso del quechua en las actividades fúnebres religiosas en el Cementerio de Nueva Esperanza, donde hallamos el gran reto que enfrentan los quechuahablantes de preservar sus cantos tradicionales, con profundo sentido religioso de carácter fúnebre.

Con una visión inicial general del estado de la cuestión, como referencia, además, apuntamos el objeto de la investigación en este segmento social particular en la zona sur suburbana de la ciudad de Lima, buscando ampliar y analiza los diversos aspectos de la vida cotidiana, tomando como eje central el uso del quechua.

También tenemos en cuenta, en el marco de una política de valoración oficial de la llamada multiculturalidad, la política gubernamental que se impulsa desde el Ministerio de Cultura, que ha abierto espacios oficiales para promover el uso masivo de este idioma a través de los medios de comunicación públicos, con programas sociales, noticieros, musicales y avisos oficiales. Planteamos que estas prácticas estatales alimentan con fuerza una aceptación y la revaloración de esta lengua por parte de las nuevas generaciones como un impulso por afianzar su identidad y el ejercicio de su ciudadanía como tales.

Capítulo I

EL HABLA Y LOS LUGARES DEL QUECHUA

1.-Espacios y relaciones sociales donde las personas hablan quechua

En este capítulo haremos un acercamiento a los espacios donde se desenvuelven los quechuahablantes y sus relaciones con el entorno social, en la zona sur de Lima, en los distritos de Villa El Salvador y Villa María del Triunfo, donde se concentran organizaciones provincianas, locales de eventos de estas instituciones y se desarrollan diversas actividades, que transitan entre su cultura de origen provenientes de sus lugares de procedencia y la cultura urbana.

De acuerdo al Censo del Instituto Nacional Estadística e Informática (INEI) del 2017, en la zona sur de Lima, los dos distritos más populosos, Villa El Salvador y Villa María del Triunfo, registran un total de 77.681 personas que se autoidentificaron como quechuas. Desglosando, de este total, 33.875 personas se autoidentificaron como quechuas en Villa El Salvador y 43.806 personas respondieron del mismo modo en Villa María del Triunfo durante el censo de población que llevó a cabo el Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI) en el 2017. Ambos distritos de la zona sur de la capital figuran en la citada encuesta entre los 10 distritos limeños con mayor población quechuahablante que es liderado en esta ciudad por el distrito de San Juan de Lurigancho con un total de 107.214 personas autoidentificadas como quechuas.

Los apurimeños, ayacuchanos, huancavelicanos o huancaínos están agrupados en asociaciones de migrantes provincianos que tienen presencia en la zona sur de Lima y sus fiestas costumbristas han marcado esta parte de la ciudad con sus festividades de carnavales y fiestas patronales, marcados por cantos quechuas y danzas típicas.

Por mencionar estos espacios, que son escenarios por varias décadas de estas actividades, mencionaremos algunas sedes de asociaciones: San Antonio de Cachi, ubicado en la Av. Primero de Mayo Mz. 3 altura del Mercado Unicachi, Villa El Salvador; el local del Club San Juan de Chuschama, ubicado en Av. José Mariátegui Cuadra 7, San Gabriel, Villa María del Triunfo); el local Pukllana Wasi, ubicado en la Prolongación Pedro Miotta 714, al costado del Parque Zonal Huayna Capac, entre Villa El Salvador y San Juan de Miraflores.

Entre otras sedes donde también se realizan actividades festivas destacan Apu Ccarhuarazo de Tintay, ubicado en la Av. Pachacutec 5695 Tablada de Lurín Ruta G Paradero Maderas, Villa

María del Triunfo; y el local Luis Carranza, ubicado en la Av. Primero de Mayo Mz. 3 altura del Mercado Unicachi, al frente del local San Antonio de Cachi, Villa El Salvador.



Ilustración 1. El Local Carranza, donde se realizan actividades festivas de las asociaciones provincianas de migrantes en Villa El Salvador. Fiestas patronales, sociales y los coloridos carnavales.

Con respecto a las organizaciones de migrantes quechuas que realizan actividades en estos locales podemos mencionar al Centro Regional San Antonio de Cachi Hijos Residentes en Lima, de la provincia de Andahuaylas, Apurímac; la Asociación Hijos Representativos de Ccanccayllo, Andahuaylas, Apurímac; Asociación San Juan Pampamarca – Ñahuinpuquio, Andahuaylas Apurímac; Asociación María Magdalena de Tintay; Asociación Vilcashuamán Ayacucho; Comité de Damas del Centro Progresista Querobamba, Sucre, Ayacucho; Santa Cruz Maray de Huancavelica.

Antes de la pandemia del nuevo coronavirus (COVID-19), propiamente el 24 de febrero del 2019, al Carnaval organizado por la Asociación Centro Cultural Hijos de Tanquihua, asistieron 30 instituciones invitadas, según una propaganda facilitada por Radio Los Andes, de Villa El Salvador, emisora que promueve las actividades culturales de estas organizaciones de migrantes en esta zona periférica de la capital.



Ilustración 2. Las instalaciones del Local San Antonio de Cachi, es otro espacio donde los migrantes organizan sus fiestas costumbristas, con la participación masiva de migrantes quechuas en esta zona sur de Lima.



Ilustración 3. Aquí se puede apreciar la fachada del local San Antonio de Cachi, ubicado en la Avenida Primero de Mayo, Villa El Salvador, a una cuadra del Mercado Unicachi.

El proceso de migración de quechuahablantes hacia las zonas urbanas evidentemente ha marcado el perfil demográfico y cultural que se aprecia en la ciudad de Lima en las últimas décadas. Esto ha motivado un mayor interés en las instituciones públicas en responder con programas informativos en quechua y aymara. La política de difusión en los espacios públicos, a través de los ministerios y otras dependencias estatales, precisamente van en este tono y está orientada a promover y reconocer la diversidad lingüística, aunque sin menoscabar la hegemonía oficial del castellano. Particularmente, los ministerios de Educación, Cultura y Salud, son algunas de las entidades gubernamentales que durante la pandemia han divulgado ampliamente informes sobre las medidas sanitarias y recomendaciones en lenguas originarias, como el quechua y aymara, para prevenir los contagios de esta enfermedad.

Uno de los ejemplos más representativos del esfuerzo gubernamental por revalorizar esta lengua es la emisión del noticiero *Ñuqanchik* (*Nosotros*) que sale al aire todos los días de Lunes a viernes entre las 5:30 y las 6:00 de la mañana a través de Televisión Nacional TV Perú y radio Nacional. Este noticiero es escuchado ampliamente en las zonas sur de Lima y a nivel nacional. Otro programa orientado a la Salud pública, tiene como objetivo la población quechuahablante, se difunde ampliamente y no necesita Internet, solamente se debe contar con un teléfono celular. Este programa cuenta con preguntas específicas en quechua para que los pacientes puedan encontrar atención especializada de forma inmediata.

Estas expresiones socio-culturales, que es el nuevo rostro que configura la imagen de la ciudad y de sus periferias, busca la normalización del uso de las lenguas originarias fomentando su preservación y uso a través de los noticieros en TV Perú, programas musicales, actividades culturales informativos, e incluso las iglesias han implementados programas que son aplicadas en las festividades mayores como Semana Santa y la Navidad, como un gesto para revalorar la lengua quechua, aymara y también amazónicas.

1.1. Relaciones sociales en espacios públicos

En el contexto social público, generalmente, los migrantes andinos desempeñan diversas actividades en las calles, algunos insertados en asociaciones de residentes o individualmente, desarrollando actividades económicas. Generalmente, los dirigentes de las citadas organizaciones alquilan espacios privados o espacios públicos, con esta finalidad se ponen en contacto con las autoridades locales, barriales o municipales, para rentar los espacios y pedir

prestado estos locales donde organizan sus actividades festivas, que tienen fines benéficos para algunos asociados que requieran apoyo económico.

Calderón (2013) en *La Ciudad ilegal*, entendida como un segmento de la ciudad ajena a los parámetros urbanos oficiales, resalta las actividades que diversos grupos sociales realizan en los parámetros de las zonas urbanas, que están relacionadas a diversas prácticas sociales y económicas en espacios públicos.

El investigador considera que estas actividades, que generalmente desarrollan los migrantes andinos en las zonas periféricas de la ciudad, como ocurre en las calles de la zona sur de Lima no deben ser catalogadas de informales desde el punto de vista jurídico, sino en el aspecto económico:

El concepto de ciudad informal es cercano al de ilegal, pero no de naturaleza jurídica sino económica. Refiere a actividades generadoras de ingresos que se dan en las urbes que no están reguladas por el Estado, realizadas en un medioambiente social donde actividades similares sí están reguladas. La ciudad ilegal como la informal son figuras o categorías que nos permiten ver las prácticas ilegales e informales, así como sus consecuencias, en las urbes y que son producidas, en un sentido general, por negociaciones entre el Estado y la sociedad. (Calderón, 2013, p.43).

La señora María Silvestre es una joven madre migrante de 30 años de edad, oriunda de Huancavelica, tiene dos niños que mantener. Tanto ella como su pareja se dedican a vender golosinas en las calles de Villa El Salvador, zona donde han hecho su lugar de trabajo ambulatorio desde que llegaron de Huancavelica.

Durante su recorrido por las inmediaciones del Mercado Unicachi ubicado en la Avenida Primero de Mayo ella se encuentra con sus caseros que le compran los productos que ofrece, entre las que destacan habas tostadas, trigo tostado, cancha, entre otros productos que ofrece a sus ocasionales clientes, entre los que hay otros migrantes e hijos de migrantes residentes en este distrito. Silvestre habla quechua o castellano invariablemente, cuando es necesario, pero usualmente usa el castellano que es la lengua predominante en esta zona aledaña al mercado. Durante un alto, ella enseña a su hijo mayor, un adolescente como de 12 años a vender estos productos y se entabla un diálogo interesante en quechua, porque el menor también domina esta lengua:

“¿Imataqta munanqui kiwichata, habasta, trigotacho?”.

¿Qué quieres kiwi, habas o trigo?)

-Habaschata

(Habras)

“Kay kiwichapas miski, habaspas, habaschapas saralloq Huancavelicamanta habaschakuna.

(El kiwi también es rico, habitas con maíz. Habitas de Huancavelica)

-¿Qampa tostasqaykichu?.

(¿Tú lo has tostado?)

Ñuqapa tostaqaymi kaychakunata. Ñuqam tostani kaychakunata. kaychapas mana cachiyoq, mana azucarnilloq, normal kaychakuna

(Yo he tostado estos. He tostado estitos. Estito también sin sal, sin azúcar. Normal estitos)

¿Haykataq kay? -

(¿Cuánto cuesta esto?)

“Kaypas, huk solmi, un sol”

(Esto también un sol)

-¿Huk sol?

(¿Un sol?)

En este espacio público también se observa que otros comerciantes, como la señora Carmen Bernaola, hace uso de términos cortos en quechua ayacuchano para vender fruta con originalidad. Ella pregona para sus clientes conocidos *Manzana miski, naranja miski, miski, miski*. (Manzana dulce, naranja dulce, muy dulce). Son frases cortas que ha aprendido de sus padres, fundadores de Villa El Salvador.

Aunque, ella ya no habla quechua como lengua materna, sin embargo, como hija de migrantes quechuas ha aprendido estas frases cortas que ya se han popularizado en las calles de la capital peruana, y en las zonas de Villa El Salvador y Villa María, donde se escucha con alguna frecuencia en los mercaditos y entre los vendedores ambulantes.

Este fenómeno lingüístico de transmisión cultural de algunas frases cortas de esta lengua que se insertan en el uso cotidiano del español es un hecho del habla que se gesta con total naturalidad.



Ilustración 4. La señora María Silvestre se dedica a la venta ambulatoria en las calles para poder llevar el sustento diario a sus dos menores hijos. Así como ella miles de peruanos migrantes trabajan en la ciudad.

Al respecto, Peralta (2016), especialista en Educación Intercultural Bilingüe, resalta la importancia de la retroalimentación cultural para expresar el ejercicio del habla en lengua quechua, en un contexto sociocultural adverso y hostil, predominantemente de carácter urbano occidental.

En este proceso considera importante la transmisión de los conocimientos de los mayores (abuelos y padres). Estos conocimientos no solamente se limitan a la carga lingüística respectiva, sino también los rasgos culturales y sociales que configuran la cosmovisión de los individuos.

Según este investigador, la visión del mundo del quechuahablante es particular por las raíces culturales que arrastra de sus mayores y del origen geográfico cultural andino, que están constituidas en armonía con la naturaleza, en reciprocidad con la familia y la comunidad. Estos valores sociales también continúan vigentes en las zonas urbanas, en un vínculo de solidaridad en los nuevos contextos de vecindad, para enfrentar retos y adversidades comunes:

Ante la advertencia que el quechua está perdiendo su fuerza y vigor expresivo, el desarrollo de esta lengua debe responder a la necesidad de lograr la afirmación de aspectos culturales e íntimos de comunicación afectiva familiar, comunal y espiritual. En este sentido, es fundamental recuperar aquella comunicación en quechua que deja huella y se impregna de manera dinámica en el mundo afectivo de los hijos, no solo hablándoles nuestra lengua, sino haciéndoles vivir y sentir nuestra cultura. La comunicación oral en quechua debe estar acompañada de una fuerte carga afectiva, especialmente con los más pequeños, en donde el contacto físico y gestual dé cuenta de la relación idioma-afecto. (Peralta, 2016, p.331).

Los espacios públicos son escenarios donde se construyen vidas, historias de familias y la nación, donde todas las sangres confluyen, en un torrente incontenible que baja de los cerros, de los andes, desde tiempos inmemoriales, siempre han migrado los pobladores andinos a la costa.

Desde tiempos modernos, ya en la República, desde mediados del siglo XX, la migración de quechuahablantes a Lima y, particularmente, a la zona sur como Villa El Salvador, fue constante tal como lo destacan estudiosos del fenómeno como Montoya (2010). El flujo de nuevos migrantes andinos ha sido constante y se intensificó durante el conflicto interno que

registró la zona sur andina en la década más crítica (1980-1990) provocando desplazamientos masivos de personas hacia la capital, ocupando espacios particularmente en la zona sur de Lima.

El origen de Villa El Salvador⁴ que ha registrado una fuerte presencia de migrantes andinos, refleja en pequeña escala, lo que ha venido ocurriendo en todo el país, especialmente en las ciudades costeñas, donde desde la década de los 50 y 60 del siglo pasado, se registraron grandes oleadas de migraciones procedentes de las zonas rurales, contribuyendo en este proceso al desarrollo y expansión de Lima y las ciudades costeras de todo el país.

Montoya, uno de los antropólogos que ha dedicado varios años a estudiar este proceso, hace una descripción minuciosa sobre los pormenores del proceso de nacimiento de este distrito limeño y las diversas fases por las que pasó, desde el punto de vista orgánico, hasta ser reconocido definitivamente por el Gobierno peruano como un distrito.

Además, se introduce en las actividades culturales que desarrollan estos peruanos, tanto mediante sus fiestas tradicionales, religiosas y sociales, para en base al conocimiento de estos elementos deducir el futuro de estas poblaciones en un porvenir, aun, incierto, como parte del conglomerado social llamado Perú, pero que no ha definido aún la naturaleza de su identidad como un país multicultural.

De acuerdo al estudioso, este fenómeno social ha sido un proceso largo, que inició en 1971, y que ha costado “sangre. Sudor y muchas lágrimas” en este “caminar” donde la fortaleza principal que ha sustentado este trabajo arduo de autogestión popular ha ido ganando conquistas sociales y reconocimiento del Estado, paso, a paso, hasta dejar de ser una zona desértica con un puñado de casas con techo de zinc, maderas y esteras, en calidad de invasores de un terreno abandonado, hasta lograr el reconocimiento de distrito, sin embargo, el esfuerzo de sus dirigentes vecinales continúa para seguir enfrentando los nuevos retos que tienen al frente:

“Durante los ocho meses del año 1971, 24 familias se organizaron en cada ‘manzana’: 16 manzanas con 384 familias formaron un ‘grupo residencial’ y 24 o 26 grupos residenciales formaron un ‘sector’. En diciembre de 1971, existían ya los sectores

⁴ El 28 de abril de 1971 un grupo de 200 familias provincianas mayormente procedentes de los andes invaden los arenales de Pamplona, que pertenecía a Santiago de Surco, después de varias negociaciones con el gobierno del general Juan Velasco Alvarado, el 11 de mayo de ese año, finalmente, son reubicados en una zona desértica al sur de Lima con el nombre de Pueblo Joven Villa El Salvador. Inicialmente se instalaron 24 lotes organizados en 16 manzanas a las cuales se fueron agregando más familias y nuevos lotes con el arribo de miles de familias sin techo que vivían en casas de alquiler en la capital peruana. Después de un largo proceso de luchas sociales, finalmente, fue reconocido como distrito el 1 de junio de 1983 mediante el decreto Ley 23605 durante el gobierno del presidente Fernando Belaunde Terry.

primero y segundo con 50 grupos residenciales y 800 manzanas, 19.200 lotes familiares y un total de 96.000 personas. En 1973, Villa el Salvador creció con los sectores tercero y sexto. En el 2007, hay diez sectores”. (Montoya, 2010, p.26).

En el espacio social también se refleja el choque cultural que experimentan algunos migrantes andinos y sus familias, especialmente sus hijos, que viven con el estigma de la pobreza y la marginalidad de ser provincianos, generando dicotomías por el origen de procedencia campesino/andino, que se puede, además, interpretar como la dicotomía quechua/español, desde el punto lingüístico cultural, pero que tiene otras connotaciones sociales y culturales.

La señora Silvestre vive en Nueva Esperanza y todas las mañanas, desde muy temprano se desplaza hasta las calles de Villa El Salvador a vender sus productos que ella misma prepara en su hogar con la ayuda de su pareja y sus hijos. Para ella, la sobrevivencia en las calles es una lucha permanente y como quechuahablante ha tenido que adaptarse con mayor esfuerzo al nuevo contexto donde vive ahora con cinco años de residencia en esta zona suburbana.

El espacio público en este distrito es amigable para los migrantes andinos, porque desde su fundación acogió a familias procedentes de Ayacucho, Ancash, Apurímac, Huancavelica, Puno, Arequipa, entre otros grupos de provincianos provenientes de las zonas sur y norte del país.

El proceso de adaptación, según De la Peña (1990), que llevaban a cabo los migrantes quechuas, y de otros grupos lingüísticos, en la zona sur de Lima y en otras zonas periféricas, ha sido arduo, pero en este proceso han contado con sus organizaciones culturales y asociaciones provincianas que les han permitido sobrellevar las “penurias” de adaptación como migrantes en la capital peruana, donde se sienten “foráneos” por la diferencia cultural y la diferencia de lengua.

Algunos quechuas han tenido que desligarse de su identidad étnica, para poder desenvolverse en las zonas urbanas como Villa El Salvador, adoptando costumbres ciudadanas como una herramienta para hacer frente a la exclusión, en un entorno donde aún existen la discriminación y el racismo, pese a los avances en la mejora de esta situación y a las penalidades legales impuestas a estos actos:

“Una consideración especial merece los estudios sobre campesinados y migraciones, que destacaron en forma particularmente aguda la irrelevancia de las dicotomías tradicional/moderno, indio/mestizo, campesino/ciudadino, en cuanto categorías

objetivas y autocontenidas de análisis (De la Peña 1980); al hacerlo, derrumbaban las ideas indigenistas acerca del cambio social”. (De la Peña, 1990, p.19).

Definitivamente, ya no existe racismo abierto contra los migrantes quechuahablantes como la señora Silvestre como ocurría en décadas pasadas; sin embargo, las formas y situaciones que fomentan este tipo de conductas han adquirido nuevas formas encubiertas, las cuales no dejan de ser discriminatorias y van en sentido contrario a las políticas públicas que se fomentan desde las entidades públicas.

1.2. Las actividades sociales y los espacios privados

De acuerdo a las indagaciones que hemos realizado para desarrollar este trabajo, entre los locales usados por las asociaciones de provincianos residentes en esta ciudad destacan la sede del Centro Regional San Antonio de Cachi Hijos Residentes en Lima, de la provincia de Andahuaylas, Apurímac, ubicado en Villa El Salvador, sociedad que realiza actividades sociales en este distrito en cooperación con asociaciones de migrantes residentes en la ciudad de Lima. Estas festividades son exclusivos para los asociados pertenecientes a estas instituciones provincianas y cuentan con estatutos y reconocimientos oficiales.

El expresidente de esta institución, Enrique Taco Flores⁵, quien ocupó este cargo entre los años (2016-2018) detalló que este centro social es escenario de actividades sociales de diverso tipo, entre los que mencionó las festividades patronales religiosas y de fiestas de carnavales que celebran las diversas asociaciones de residentes provincianos en esta capital.

De acuerdo a las actividades sociales que se realizaban antes de la pandemia del nuevo coronavirus (COVID-19), eran frecuentes festividades diversas donde participaban instituciones representativas de residentes procedentes de Ayacucho, Cajamarca, Huancayo, Huancavelica, Apurímac y Arequipa.

Con la pandemia en auge y las medidas sanitarias dispuestas por el Ministerio de Salud (Minsa) se suspendieron todos los eventos organizados por estas instituciones, que se realizaban

⁵ Una entrevista realizada al señor Enrique Taco el 29 de noviembre del 2021, durante el cual describió las actividades que se realizan en espacios de estas instituciones de provincianos como el Centro Regional San Antonio de Cachi Residentes en Lima. Un local bastante conocido y con amplia demanda antes de la pandemia del nuevo coronavirus (COVID-19) y entre los años 2020-2021 enfrentando una paralización debido a las restricciones sanitarias adoptadas por las autoridades del Ministerio de Salud (Minsa) para evitar contagios.

regularmente los fines de semana, entre viernes, sábados y domingos, con la participación masiva de público.

Taco agregó que el afán de su sociedad, al rentar este espacio, no es para rentabilidad, sino que los mueve un afán altruista de fomentar la cultura, la preservación de su lengua materna, el quechua, música, sus danzas típicas y tener acercamiento con otras instituciones sociales de otras provincias como parte de la ayuda mutua, la solidaridad social, una de las herencias culturales que transmiten a las nuevas generaciones como un valor ético:

“Nosotros como institución alquilamos el local a todas las instituciones quechuahablantes no solamente es Apurímac, hasta de Huancayo, Huaconada. Bueno, acá en la capital del Perú, estamos mayor parte casi el 80 por ciento provincianos de diferentes departamentos del Perú. Pero, particularmente, Apurímac tiene fiesta en mes de junio celebramos San Antonio de Padua, que es patrón de San Antonio de Cachi” (Entrevista, 29 noviembre 2021).

Al respecto, Ledgard (2015) precisa que los espacios donde se aglomeran los migrantes, en un contexto de modernización, se apegan a sus tradiciones como parte de un mecanismo de reafirmar sus identidades colectivas. Advierte que los procesos de querer destruir estos elementos de identificación colectiva de grupos particulares en nombre de la construcción de una identidad global no corresponde a valores democráticos, sino autoritarios.

Puntualiza que el arraigo de estas actividades sociales con sus rasgos culturales propios entre las comunidades de migrantes es usual en las zonas urbanas, donde la modernidad amenaza sus tradiciones y cultura buscando construir una colectividad global sin tener en cuenta la multiculturalidad.

Las asociaciones de provincianos residentes en Lima, en auge desde la década de los 50 y 60 cuando inician las primeras oleadas de migraciones, se han ido consolidando en las periferias sur y norte de Lima y han enriquecido la diversidad cultural en este país, una realidad que se ha ido imponiendo paulatinamente y que ha sido reconocida por las instituciones gubernamentales como el Ministerio de Cultura y otras entidades públicas que impulsan el respeto a la diversidad cultural y al uso de las lenguas originarias en un proceso de desarrollo social.

Taco, quien es un destacado dirigente comunitario y social en Villa El Salvador, pese a que migró a la capital hace ya varias décadas, recuerda aún con mucho afecto su tierra natal, San Antonio de Cachi, y cuenta la tradición religiosa de esta comunidad andina que tiene como patrono a San Antonio de Padua.⁶

Según la tradición prehispánica, este poblado tiene como nombre quechua la palabra Cachi, que en español significa sal, es famosa en la región Apurímac por la extracción de sal de piedra. En esta comunidad existe una mina de sal de larga historia que se pierde en la memoria de sus habitantes más antiguos, pero una de las tradiciones que dio origen a su nombre actual es la aparición de una estatuilla del San Antonio de Padua tallada en sal en la mina donde extraen este mineral.

La tradición del origen de esta aparición se ha transmitido de generación en generación y ha llegado hasta la ciudad de Lima con los hijos residentes en esta parte de la ciudad, quienes todos los 3 de junio de todos los años celebran a su santo patrón con diversas actividades festivas en su local institucional con ceremonias religiosas, música tradicional, bailes típicos y encuentros de confraternidad entre los asociados recordando su procedencia de San Antonio de Cachi:

¿Por qué se llama Cachi?. Hay una mina de sal en mi pueblo. Las personas mayores, abuelos, mi padre, mi madre, que han sido de allá San Antonio apareció en forma de sal por eso se llama San Antonio de Cachi, cachi significa sal en quechua y en castellano sal. Por eso cada 3 de junio celebramos San Antonio de Padua. (Entrevista a Taco, 29 de noviembre del 2021).

Con respecto a la revaloración del quechua, el activista comunitario exhortó a las autoridades pertinentes a que “en esto tendría que involucrarse el Estado veo solamente el canal del Estado que transmite en aymara y en quechua noticiero, único canal del Estado, el resto no”.

También expresa en su lengua materna saludos a sus paisanos del distrito vecino de Huancaray, Mollepata y Talavera, que forman parte de la provincia de Andahuaylas, que cuentan con sus

⁶ El patrón de este distrito apurimeño, como cientos de poblados en el interior del Perú, proviene de la Iglesia Católica y está consagrado a San Antonio de Padua (Lisboa, Portugal), sacerdote de la Orden Franciscana, que nació entre los años 1191-1195 en Lisboa y murió en Padua, Italia, el 13 de junio de 1231.

respectivas asociaciones de residentes en la zona sur de Lima y organizan también actividades de fiestas patronales y carnavales: “*Saludaykusaq ya Huancarayta, Mollepatata, chay Talaverata, Andahuaylaskunata, saludasaq*” (Voy a saludar a Huancaray, Mollepata, esa Talavera. A los andahuaylinos voy a saludar).

Taco, además, resaltó el trabajo arduo que desarrollan las familias de quechuahablantes residentes en la capital en la preservación de sus tradiciones culturales, entre las que se encuentran el baile de los negrillos, una de las danzas típicas que se escenifican en la fiesta de Navidad para adorar al Niño Jesús, acompañado de las huaylías: “*Ama chinkachunchu, negrillochimpas Huancaraypi, Mollepatapi, chaypi. Hamkunapas, familiaikunapas, chaynaqtaqmi ruachkanku. Ama chinkachunchu. Chaymi kusicuni*” (Que no desaparezca, nuestros negrillos en Huancaray, Mollepata, allí. Ustedes, mis familias de este modo están haciendo para que no desaparezcan. Por ese motivo estoy contento).

Pese a que los canales públicos, como TV Perú, difunden programas noticiosos en quechua y aymara dirigidas a estas comunidades tanto en Lima como a nivel nacional, aún falta un mayor compromiso de los medios de comunicación privados en la difusión de noticieros o programas para este sector de la población peruana. Sobre este tema, Taco enfatizó la necesidad de que haya un mayor compromiso de parte de los canales de televisión y las emisoras de radiodifusión en este propósito, como parte de la política de gobierno que se impulsa desde el Ministerio de Cultura en el reconocimiento de un país diverso y multicultural.

El presidente del Centro Regional San Antonio de Cachi Hijos residentes en Lima considera insuficiente el fomento de la enseñanza del idioma quechua entre los jóvenes profesionales que egresan de las universidades y que deben ponerse a disposición de los gobiernos regionales o municipales para atender las necesidades de las poblaciones rurales donde se reportan altos índices de pobreza:

“Falta difundir más por parte del Gobierno, falta difundir más los canales de televisión privados. Eso sería para los nuevos jóvenes, los nuevos profesionales, que mucha falta hace en los gobiernos regionales, porque en nuestros pueblos, anexos, distritos, no hay muchos profesionales, si bien hay técnicos, pero si no dominan quechua lamentablemente quedan inmersos al no entendernos y por eso también pues hay mucha pobreza en nuestros pueblos”. (Entrevista a Taco, 29 de noviembre del 2021).

La propuesta de Taco, desde el activismo social en Villa El Salvador, como representante de la comunidad quechuahablante apurimeña, refleja el espíritu de unidad y solidaridad que ha impulsado a los migrantes desde su arribo a los arenales de este distrito pujante en 1971, que después de 50 años de existencia sus hijos muestran la llama de la esperanza en un mejor país desde los espacios donde se desenvuelven.

Los investigadores sociales también reconocen la iniciativa social de este grupo humano que se organiza en asociaciones y clubes deportivos para realizar sus actividades institucionales, entre los que destacan sus fiestas de carnaval, las fiestas patronales, actividades deportivas o actividades benéficas a favor de sus asociados.

Al respecto, Franco, Degregori y Cornejo Polar (2014), en *Cambios culturales en el Perú*, ubican los espacios de los migrantes quechuas en la zonas marginales de las periferias de Lima: “los migrantes que combinando pragmatismo y audacia se jugaron el futuro en los arenales que bordean Lima y otras ciudades costeñas” (p.63).

Destacan también la conciencia de ciudadanía que desarrollan en el ejercicio diario del quehacer social en sus barrios, pese a las dificultades que les tocó vivir cuando llegan a estas tierras, después sus hijos y nietos siguen las huellas de sus mayores, que han hecho de los distritos de la zona sur de Lima polos dinámicos de crecimiento económico pese a las limitaciones que afrontan.

Estos migrantes desde sus inicios, se organizaron en asociaciones, comités de clubes deportivos, comedores populares y otras formas de organización para hacer frente a sus necesidades básicas y dar solución a sus problemas inmediatos, logrando una buena cohesión social y autogestión, formas de autogobierno que fueron reconocidos internacionalmente:⁷

Dichas poblaciones desarrollan una lucha democrática por la igualdad de condiciones sociales de los habitantes de la urbe y resultan, si cabe, más ciudadanos en tanto arrancan la ampliación de una ciudadanía que les era escamoteada. A partir de esa necesidad de luchar para conquistar derechos, a través de los sindicatos, las asociaciones barriales y las innumerables instituciones en las que participan, esos pobladores han ido sedimentando una tradición de autogobierno y organización democrática más densa que la existente, por ejemplo, entre las clases medias urbanas. (Franco, Degregori y Cornejo Polar, 2014, p.63).

⁷ Villa El Salvador fue galardonado el 15 de mayo de 1987 con el Premio Príncipe de Asturias de la Concordia, debido a la forma autogestionaria como estaba organizada y ejercer una “Práctica ejemplar para organizar un tipo de ciudad solidaria y económicamente productiva”. Fuente: <https://elcomercio.pe/blog/huellasdigitales/2012/05/cuando-villa-el-salvador-recib/>.

En el ámbito familiar

La familia del señor Marín Arce reside en Villa El Salvador, Grupo G, Urbanización Pachacamac, Mz G-2 lote 8.

Los hijos

La familia Arce tiene sus raíces en Apurímac, él emigró de su pueblo natal hace cerca de tres décadas y se estableció en la zona sur de Lima, donde vive con su esposa y sus tres hijos. Ellos han levantado su casa con mucho esfuerzo, trabajando duramente para construir su hogar. Sus hijos, quienes nacieron en Lima, son dos jóvenes: John de 25 años de edad, Ruth de 22 años de edad y el menor de sus descendientes, Rodrigo, con solo 9 años de edad. Los mayores se educaron en colegios de esta ciudad y tienen como lengua materna el español, a diferencia de sus padres, quienes son quechuahablantes.

En la intimidad del hogar en la interacción diaria entre padres y hijos hay un intercambio intercultural constante, donde todos los miembros de este hogar usan el quechua y el español en menor o mayor grado. Entre padres es más fluido, pero entre padres e hijos se va perdiendo este dinamismo lingüístico porque las nuevas generaciones han nacido en la capital y tienen otras experiencias sociales.

Complementa la familia, como la mayoría de migrantes de zonas rurales, la abuela (mamá Rosa), quien solo habla quechua y llega de visita todos los años procedente de Apurímac para estadías de dos a tres meses, tiempo que enriquece la interacción con los nietos, quienes hacen un esfuerzo para comprender a la abuela.

El mayor de los hijos, John, es más apegado a la abuela y a la cultura de sus padres por lo que se identifica parcialmente con la cultura quechua y aprendió algunas palabras en este idioma. En sus diálogos diarios utiliza con frecuencia términos simples como “*Wasinchik / nuestra casa*” cuando retorna a su hogar después de cumplir con sus jornadas laborales como mecánico de maquinaria pesada. “*Manan munanichu / No quiero o no puedo*”. Cuando sus padres le piden alguna ayuda y se encuentra ocupado repite esa frase.

En caso de disponibilidad de tiempo ante cualquier solicitud de sus padres responde “*Ari / Sí*” y se pone a disposición de cualquier requerimiento para tareas domésticas en casa.

Aunque el padre sostiene que su hijo entiende las conversaciones en quechua que entabla con su madre, considera que habla poco, como ocurre con la mayoría de jóvenes nacidos en las ciudades, hijos de migrantes andinos.

En esta línea, John también contribuye en casa con las labores ordinarias que sus padres le piden, incluso cuando se necesita realizar alguna gestión fuera de casa. Es la educación de participación y cooperación familiar que les han inculcado a todos sus hijos esta familia quechuahablante y aunque buscan inculcarle el idioma de sus ancestros, siente que se va perdiendo. El joven se muestra un poco corto de palabra, el señor Arce afirma que él entiende cuando le hablan en quechua. Pero también admite que le falta soltura en los diálogos como es natural con los hijos de los migrantes andinos en la ciudad que no tienen como primera lengua este idioma.

La segunda hija de esta familia se llama Ruth y es una joven con muchas aspiraciones, ha estudiado administración de empresas y está inmersa en la lucha diaria de la vida por conseguir logros en esta sociedad. Debido a sus actividades personales y aspiraciones profesionales no se enfoca en el quechua, que tampoco es su lengua materna. “No toma mucha importancia, pero yo sé que lo que converso ella entiende”, sostiene su padre.

Ruth, aunque entiende algunas palabras que sus padres utilizan en sus coloquios matutinos, antes de iniciar sus actividades laborales, no practica el uso de esta lengua ni ha despertado interés por aprender. Tiene sus prioridades y aspiraciones, en el ejercicio de sus actividades cotidianas y profesionales.

El tercer hijo de la familia Arce, es el niño Rodrigo, aún en edad escolar. Sus padres esperaron con mucha emoción el nacimiento del último de sus hijos, después de una larga espera de 11 años. Fue todo un acontecimiento en esta familia migrante el nacimiento del tercero de sus hijos y ahora se enfocan en su educación formal en este entorno urbano, donde hay mayores oportunidades de acceso a la Educación y Salud que los que tuvieron sus padres cuando eran jóvenes en sus lugares de origen, en los Andes.

“Como sea estamos aquí. De lejos me salió. Él está en nueve años. Niño todavía”, subraya el padre, sin ocultar un ligero orgullo paternal.

La esperanza de la familia está depositada en los hijos, como ocurre en la mayoría de hogares constituida por migrantes andinos, donde la mayoría de padres no tuvieron las oportunidades de educación en sus pueblos de origen. Aunada, a estas limitaciones socioeconómicas, la discriminación lingüística.

Con la esposa

Respecto a la señora Arce, ella es oriunda de Huánuco y también es quechuahablante, pero como es natural, tiene sus variantes lingüísticas que se expresan en el diálogo cotidiano en el

seno familiar. Los diálogos ocasionales breves y, cuando se llevan a cabo, se limitan a breves palabras que les permite comunicarse y recordar sus orígenes. El padre de familia sostiene que pese algunas variantes regionales, en general, sí se puede comunicar con su esposa:

“Mañana es Waray” en quechua huanuqueño al referirse al término mañana.

“Paqarin en quechua apurimeño”, cuando se despide hasta mañana.

Otra diferencia:

“Aywa, aywasun o aywalla”

Ya nos veremos

“Risupñachiki”

Ya nos iremos

“Riwaqchikarqa”

Ya debías haber ido

Estas expresiones que utilizan en casa, los esposos Arce, enriquecen las expresiones lingüísticas de su familia porque aunque sus hijos no lo hablan con soltura entienden el significado de estas palabras.

Asimismo, también refleja las diferencias regionales que existen en el quechua, como ocurre con el español peruano y todos los idiomas, que tienen variantes regionales al interior de un país y también entre países hispanohablantes.

Reuniones familiares

La abuela es la señora Rosa Mesares, ella es una anciana monolingüe quechuahablante, tiene 75 años de edad, permanentemente vive en el pueblo Ccapcca, Andahuaylas, Apurímac, donde reside desde siempre y con los hijos asentados en la capital realiza visitas todos los años para quedarse temporadas de dos a tres meses.

Cuando llega mamá Rosa, el hogar de los Arce se llena de alegría y también llegan las visitas de los tíos y tías para tener noticias sobre su pueblo, sobre sus familiares y paisanos que permanecen en la tierra natal. Para conocer las últimas novedades procedentes del terruño, donde los hermanos Arce pasaron su infancia y les trae grandes recuerdos.

El señor Arce tiene seis hermanos, tres mujeres y tres varones y cuando se reúnen en casa, con ocasión de la visita de la abuelita Rosa, generalmente hablan de temas familiares, los trabajos de la chacra en su tierra, las festividades tradicionales, los recuerdos y diálogos renacen en los labios de la matrona y sus hijos:

“Kaytaqa ya kaynata ruasun mamá”

Esto haremos de esta manera mamá.

“Ama ham ruankichu ruankichu, kamachillayña”

No hagas tu esto, solo ordena o manda hacer las cosas.

“Indikayllaña niwankiku”

Indica nomás los trabajos y nos avisas.

El señor Arce considera que es importante hablar quechua y transmitir las enseñanzas de este idioma a los jóvenes para que se mantengan sus tradiciones y su cultura.

Asimismo, destaca que entre sus amistades y paisanos tratan de mantener diálogos en su lengua materna, porque es una forma de mantener los vínculos familiares y su comunidad de origen (Ccapcca) en Andahuaylas.

Con su hermano Juan Arce comparte estas preocupaciones y participan en las diversas actividades sociales que ellos realizan en la Asociación de Ccapccinos residentes en la ciudad de Lima y también contribuyen en las actividades sociales y de fiestas patronales que organizan los residentes de otras regiones del país.

Entrevista

-Señor Arce qué tal? ¿Cuál es su dirección y cómo se llama

Villa El Salvador, Grupo G, Urbanización Pachacamac, Mz G-2 lote 8.

-¿Cuánto tiempo viviendo en Lima?

Estoy viviendo 25 años.

¿Su nombre completo?

Marín Toabaldo Arce.

Veinte y cinco años entonces en Lima, por cuántos hijos está constituida su familia?

Está tres hijos y mi esposa.

¿Qué le parece que hoy en día, según una encuesta hizo por el Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI) en 2017, hay una población quechuahablante numerosa en Villa El Salvador y Villa María del Triunfo?. Queríamos saber de dónde viene, de qué pueblo, distrito, provincia?

Yo soy natural de Centro Poblado de Ccapcca, distrito San Antonio de Cachi, provincia de Andahuaylas, Apurímac.

¿Qué le parece que se esté valorando nuestras lenguas originarias como el quechua?

Es interesante, porque normalmente también se debería conversar, dialogar en esos idiomas maternos. Claro, diálogo en quechua y castellano.

En su familia, sus hijos han aprendido algunas palabras. Ud. les ha inculcado nuestra cultura?

Ah. Sí. Sí. Yo creo que entienden, pero no hablan. Algunos sí hablan. Le digo no. Manan (responden). Arí (Sí) también. Wasinchik (Nuestra casa). Todas esas cositas, pero algunas cosas (palabras) también me devuelven: papá manam (papá no).

¿De sus tres hijos, cuál es el que más ha aprendido a hablar quechua?

El mayor. Varón.

¿Cómo se llama?

Jhon

El sí entiende más?

Sí.

¿Pueden hablar una conversación?

Sí. Entiende.

¿Por ejemplo, algunas cosas que él habla?

Wasinchik, arí, manan.

¿El nació en Lima?. ¿Cuántos años tiene?

Veinte y cinco.

¿A qué se dedica?

El ya está trabajando. Ha estudiado maquinaria pesada. Electrónico.

¿Y el segundo?

Ella ha estudiado administración de empresas.

¿Cómo se llama?

Ruth.

¿Ella habla quechua?

No toma mucha importancia, pero yo sé que lo que conversó ella entiende.

¿El tercero?

Menorcito.

¿Cómo se llama?

Rodrigo.

¿El habla quechua?

Como sea estamos aquí. De lejos me salió. Él está en nueve años. Niño todavía.

¿Piensa enseñarle quechua?

Sí. Claro.

¿La señora?

Sí. También tiene su quechua.

¿Dígame, el quechua de ellos es igual, algunas diferencias o se parece al apurimeño?

Algunas, pero es diferente. Huanuqueña.

Mañana es waray (huanuqueño). Paqarin (Apurimeño) sureño.

Otro ejemplo

Risuqñachiki (ya nos iremos) o riwaqchikarqa (ya debías haber ido) Aywa aywasun o aywalla

Otro

En este momento no me acuerdo, pero hay varios.

¿Hay algunas diferencias?

Sí. Hay bastantes diferencias, pero también le entiendo.

¿Creé que es importante preservar nuestra lengua materna?

Sí.

¿Por qué?

Yo sé que vamos a viajar. Para poder entendernos con las amistades que podemos encontrarse en diferentes viajes provinciales.

¿Con su hermano Juancito también habla a veces, cuando se encuentra con él?

Sí. Con mi mamá por ejemplo. Cada año viene tres meses, dos meses se queda. Ahí estamos dialogando en quechua.

¿Hay reuniones familiares en casa?

Sí.

¿Se habla quechua con la mamá y los hermanos?

Sí se habla.

¿Cuántos hermanos tiene?

Somos siete.

¿Hombres y mujeres?

Tres mujeres y cuatro varones.

¿Cuándo se reúnen se recuerdan de su cultura, de su lengua materna. Hablan en quechua?

Sí hablamos en quechua.

¿Sobre qué temas, patronales, recuerdos. De qué hablan?.

Exactamente, de recuerdos, de fiestas, de actuales que se puedan hacer. De esas cosas, pero en quechua. “Kaytaqa kaynata ruasun mamá” “Amaña qam ruankichu, kamachillaña, indicayllaña niwankiku”.

¿Cómo se llama su mamita?

Rosa Mesares.

¿Qué edad tiene?

75 años.

¿Vive en Apurímac?

Sí.

¿Viene de visita?

Cada año.

(Entrevista realizada al señor Marín Toabaldo Arce 27 de junio 2024. En Villa El Salvador

6:44 pm)

1.3. La expresión de la diversidad intercultural y el quechua

Los espacios de expresión del quechua también trascienden los espacios físicos y ahora se trasladan al espacio virtual, como parte de la autodeterminación de identidad y el ejercicio de su ciudadanía, como se observa en las redes sociales como YouTube y Facebook de amplio acceso a los jóvenes y adultos de Villa El Salvador y Villa María del Triunfo, con la identificación de artistas integrados a los entornos urbanos, que practican el canto quechua pero fusionados a ritmos modernos, sin perder el sentido de su cultura tradicional.

Con las constantes oleadas de migraciones internas que registra la ciudad de Lima en las últimas décadas se ha ido configurando la diversidad cultural, antes desconocido, fenómeno que se enriquece en el espacio virtual con las redes sociales. La presencia masiva andina, amazónica, mestiza e influencia foránea que enriquece la cultura peruana.

Martuccelli (2015), en *Lima y sus arenas*, subraya el aporte a la diversidad de los migrantes andinos que con la irrupción en las zonas suburbanas dibuja un nuevo rostro de la ciudad, desde el punto de vista cultural de la modernidad. Uno de los puntos de encuentro de este nuevo rostro se refleja en la música, con la fusión de ritmos que genera el huayno, que da como resultado la aparición de la chicha en los barrios populares de la zona sur de Lima y otras zonas de la ciudad. De acuerdo al autor, los procesos de fusión de las expresiones culturales de los migrantes se reflejan en las diversas evoluciones y nuevos enfoques de la música, realizadas por los artistas de origen andino en los nuevos contextos y espacios donde se desenvuelven. Tal vez se podría tomar como referencia a los cantos quechuas que han encontrado en el rock y el hip hop, tendencias musicales modernas, los espacios amigables que les permiten ganar espacio y mercado musical a nivel internacional. Estas referencias actuales reflejan los mejores ejemplos de la vitalidad de esta lengua y de la diversidad cultural que se observan en los últimos años. Entre de los artistas cultores de esta fusión de la música quechua y otros ritmos, que escuchan los migrantes asentados en la zona sur de Lima y toda la capital, destaca *Upcha*, un grupo de rock andino liderado por el artista Fredy Ortiz⁸.

⁸ Este artista popular, de origen andahuaylino, adapta la letra a los ritmos del rock pero usando instrumentos andinos como sikuris, quena, charango y arpa. Una de sus canciones emblemáticas que se escucha en las emisoras y es ampliamente difundida por las redes sociales es el canto Chachaschay:

Ñachu mamayki yachaña chachaschay / Quri anillu qusqayta chachaschay / Ñachu, mamayki yachaña chachaschay / Quri anillu qusqayta chachaschay / Yachachun yachachun chachaschay / Quri anillu qusqayta chachaschay. (primera estrofa). Ya sabe tu mamá Chachaschay / El anillo de oro que te dí / Ya sabe tu mamá Chachaschay / Del anillo de oro que te dí / Que tenga conocimiento, que tenga conocimiento Chachaschay / Del anillo de oro que te dí. (traducción propia). Upcha, que tiene muchos seguidores en los barrios de las periferias de Lima, como Villa El Salvador y Villa María del Triunfo.

Sobre la fusión cultural en la música popular como la chicha, creado por los hijos de migrantes quechuas de primera generación, Martucelli subraya que esta nueva expresión musical fue producto del afán de originalidad de las nuevas generaciones de hijos de migrantes andinos que sobre la base del huayno experimentan con ritmos propios en los entornos urbanos:

El imaginario de la fusión tiene en la denominada cultura chicha una de sus principales manifestaciones. Abordaremos desde otra perspectiva este aspecto en el próximo párrafo, por el momento, limitémonos a evocar lo que la chicha como música de fusión supuso. La música chicha fue la expresión símbolo de la particularidad y de la plasticidad social y cultural de la migración. Esta música, a través de la fusión de sonoridades plurales, tanto dominantes como dominadas, del rock a la cumbia y de ésta al huayno, fue la expresión sonora de la autonomía cultural de los migrantes en la ciudad. (Martucelli, 2015, p.200).

La artista Renata⁹ es otra joven de raíces ayacuchanas cuya música y canto, con seguidores en la zona sur de Lima, apelan a la fusión de ritmos como hip hop, pop, balada y rock con tradición andina. Ha logrado captar la atención de un sector de jóvenes peruanos, a quienes gusta este nuevo tipo de música experimental.

Estos artistas populares reflejan una parte del nuevo rostro de las nuevas generaciones de quechuas que apelan a la diversidad cultural en el segmento musical para ocupar nuevos espacios, espacios que se ampliaron más allá de los linderos urbanos tradicionales nacionales para trascender las fronteras geográficas y lingüísticas del español. En un mundo globalizado donde los límites geográficos y sociales se diluyen, las nuevas expresiones de estos grupos sociales también han encontrado otros rumbos y otras modalidades reflejadas en los entornos suburbanos de la capital peruana.

Oliart (1985), en *Migrantes andinos en un contexto urbano: las cholas en Lima*, alude al impacto de las sucesivas oleadas de migrantes que han llegado a la capital dejando en cada arribo su impronta. Esta es una marca que ha ido configurando el rostro de la ciudad,

⁹ Los puentes que Renata ha tendido entre la cultura tradicional quechua con los ritmos occidentales modernos también tienen eco positivo en el mercado internacional, después de haber hecho un cover en quechua de la canción *House of the rising sun*, del grupo The Animals, un clásico. Otra pieza que la catapultó a nivel internacional fue la canción *The way you make me feel*, en quechua.

Renata, ya con un espacio ganado, fue llamada para protagonizar el sexto episodio de Rostros del Bicentenario, un documental musical realizado por el Centro de Creación Audiovisual (Crea) de la Universidad de Lima.

paulatinamente, cambiando las expresiones musicales predominantes, con la irrupción del huayno.

La estudiosa señala, al respecto, frente a las nuevas tendencias que surgen en las nuevas generaciones de quechuahablantes residentes en espacios citadinos, que “la presencia numérica de los serranos” (p.71), aunque habitan las periferias, los cerros marginales y los suburbios de esta urbe, se han constituido en elementos sociales que impulsan la transformación de la ciudad de Lima:

Todas estas transformaciones en la vida cultural limeña, además del reconocimiento casi oficial del elemento andino como componente de esta ciudad, no sólo obedecen a la presencia numérica de los serranos en Lima. Hay una actitud en esos migrantes y sus hijos limeños que también es hoy diferente. Es decir, son ellos mismos los principales gestores de estos cambios. Su realidad es otra porque ellos lo han provocado. (Oliart, 1985, p.71).

El Banco Mundial (2015), con respecto a la Movilidad, Migración y Urbanización, en su informe: *Latinoamérica Indígena en el siglo XXI*, resalta los cambios ocurridos a razón de las migraciones masivas que han registrado las ciudades latinoamericanas, en una dinámica de desplazamientos masivos desde las zonas rurales hacia las zonas urbanas, un proceso que se notó desde mediados del siglo XX y se agudizó en las últimas décadas.

Las zonas de procedencia de estas oleadas de desplazamientos humanos se sitúan principalmente en las regiones andinas a lo largo del territorio peruano, pero concentrándose masivamente en las zonas suburbanas de Lima, conos norte, este y sur.

Estos nuevos espacios de convivencia entre los nuevos capitalinos, sus hijos y su descendencia, van configurando una nueva relación con las autoridades e instituciones gubernamentales.

La política oficial pasa de un discurso asimilacionista para los nuevos ciudadanos hacia el discurso del respeto hacia la diversidad cultural, donde se procesa una narrativa de la valoración de las diferencias culturales, el reconocimiento al derecho a ser informado en su lengua materna en temas de políticas de salud, justicia y educación. Como parte de esta nueva política, el Ministerio de Salud emitió instructivos para combatir la pandemia del Nuevo coronavirus (COVID-19) en quechua, una de las lenguas originarias con presencia de hablantes de esta lengua en las zonas suburbanas de Lima.

Durante la etapa de la pandemia, fue muy profusa la difusión de comunicados oficiales utilizando diversos medios con mensajes en quechua que han sido recibidos con beneplácito

por los quechuahablantes en esta zona de la capital peruana, para informarse sobre las medidas sanitarias, conocer la naturaleza del virus que provoca esta pandemia y también para divulgar sobre la campaña de vacunación en su propia lengua.

1.4. El quechua y algunas de sus variantes

Las comunidades quechuas de los distritos sureños en mención registran algunas variantes en sus diferentes hablas regionales, unas menos y otras más notorias, que se pueden hallar en la capital donde confluyen los migrantes en su afán de buscar mejor vida y luchan por conseguir otro futuro al que están condenados en sus terruños de origen, donde vivían agobiados por la pobreza, el desempleo y el abandono social.

El nuevo contexto social urbano, donde el proceso de aculturación y deculturación transforma su visión de mundo, este fenómeno se expresa con mayor precisión en la pérdida de sus elementos culturales y, concretamente, algunas palabras de su lengua nativa o la asimilación de nuevas palabras (préstamos), especialmente en las periferias de las grandes ciudades como Lima, como ocurre en las calles de Villa El Salvador y Villa María del Triunfo:

Esta problemática es común a todas las lenguas originarias habladas en ciudades o zonas urbanas. El Quechua de las ciudades ha perdido su vitalidad y ha pasado a clasificarse como seriamente en peligro, ya que solo es hablada por núcleos familiares o grupos dispersos y ya no se transmite a las nuevas generaciones. (Ministerio de Educación, 2013, p.297).

El quechua, como cualquier lengua extensa y antigua, refleja algunas tonalidades en las diversas regiones donde su uso se encuentra vigente. Aunque generalmente hay una comunicación fluida entre los hablantes, se notan algunas variantes semánticas, fonéticas y préstamos procedentes de sus pueblos de origen y se trasladan a los entornos urbanos.

¿Cuáles son las variantes en el uso del quechua en relación a la procedencia de los migrantes?

Las variantes regionales dentro de esta lengua, que se observan también en las zonas urbanas de la ciudad de Lima, tienen particularidades marcadas, surgidas en el ejercicio de la interacción social entre los miembros de estas comunidades y su nuevo entorno social.

Solo por poner un ejemplo, los términos de amplio uso popular *wambla* y *warma* (chico / chica); *pany*, *panay* (hermana). El primero se usa ampliamente en la zona centro del país, correspondiente al quechua wanka a diferencia del quechua sureño, donde es más común el uso de *warma*.

Estas variantes regionales en el habla quechua, son el resultado del ejercicio lingüístico en los diversos contextos donde se desarrollan los hablantes. En la evolución y desarrollo de las variantes de una lengua influyen los aspectos geográficos, sociales, económicos que imperan en algunos espacios donde se desarrollan las interrelaciones humanas entre los grupos de migrantes asentados en las zonas urbanas.

Con respecto al uso del término *wambra*, esta modalidad lingüística es de uso muy común en las zonas amazónicas donde se han fusionado con la variante del español que se habla en pueblos y ciudades grandes como Tingo María y Pucallpa, entre otras localidades de estas regiones.

Una peculiaridad en la zona central del país, en Huancayo, es el uso de *wambla*, que se usa masivamente insertado en el español huancaíno, y tiene sus propias particularidades reflejada en una marcada sintaxis y el uso de diminutivos con notoria estructura verbal de origen quechua. Como se mencionó previamente, en la zona sur de Perú, en las regiones de Ayacucho, Apurímac y Cusco, se usa el término *warma* para referirse a chico o chica, hasta menores de 13 años de edad.

En el ejercicio de sus actividades laborales y sociales en las zonas urbanas estas personas también asimilan algunos préstamos del español, en reemplazo de algunos términos o cuando no hay palabras traducibles en la lengua materna, para designar conceptos u objetos propios de las ciudades.

Este fenómeno social de asimilación cultural y préstamos en esta lengua materna surge con mayor fuerza después de la década de los 50 del siglo XX, cuando se registran migraciones masivas desde las zonas andinas hacia las ciudades costeras, particularmente hacia las suburbanas de la ciudad de Lima, que se prolonga en la década de los 70 en Villa El Salvador y después en Villa María del Triunfo. Igualmente ocurren en otros distritos que acogieron a estos migrantes.

La movilidad social, registrada durante diversas olas migratorias a lo largo del siglo XX, trasladó a miles de quechuahablantes a un nuevo entorno social urbano, donde experimentaron un choque fuerte social y cultural, que se centró mucha dificultad para asimilar la nueva cultura. Este proceso de intercambio cultural, que se reflejó con mayor nitidez en el habla cotidiana, generó experiencias como el intercambio de palabras entre ambas partes.

Para la estudiosa Zuna Llanos (2017), en este proceso de interrelación y asimilación se observa que los quechuahablantes apelan al uso de verbos y sustantivos en español, los cuales son incorporados en el habla cotidiana en los nuevos espacios donde desarrollan sus actividades socio-económicas, contextos donde intercambian su lengua materna con la lengua dominante en proceso de asimilación:

Entonces, cuando queremos expresar una idea en quechua las palabras se multiplican y para expresar una idea de manera rápida el quechuahablante recurre a préstamos del castellano, adoptando raíces (tanto verbales como sustantivas) a las cuales se les sufixa. Por ejemplo: Está trabajando / *trabajachkan*. Sigue trabajando / *Trabajachkallampuni*. La violencia femenina / *Violencia Ñisqa*. Los niños ya no quieren trabajar, solo estudiar / *Wawakunaqa manaña trabajayta munankucho paykunaqa estudiayllata munanku*. (Zuna Llanos, 2017, p.153).

1.4.1. Quechua ayacuchano y quechua cusqueño

Los quechuahablantes de origen ayacuchano y cusqueño que residen en las periferias de la zona sur de Lima mantienen su lengua pese a las dificultades que enfrentan en medio de un contexto social y cultural hegemónico donde predomina el español y cuando hablan se observan algunas ligeras variantes. Para este trabajo realizamos algunos acercamientos a dos personas de habla quechua de Ayacucho y de Cusco, lo cual nos permitió tener algunos datos sobre las particularidades de sus hablas coloquiales.

Martha Curi Pariona (Ayacucho) / Villa María del Triunfo

La señora Curi, quien trabaja como vendedora ambulante en las calles de Villa María del Triunfo, es una migrante de Ayacucho, con más de dos décadas de residencia en esta zona de la capital y tiene como lengua materna el quechua.

En su larga estadía en el distrito que la acogió no ha dejado de hablar su lengua cuando requiere internalizar sus sentimientos al terruño, sus familias y coterráneos que también residen en este distrito limeño.

En el ejercicio comparativo de las diferencias entre el hablante ayacuchano y cusqueño observamos que en el primer caso se usa el verbo *qawachkani* / *viendo*, en ayacuchano con la consonante “ch” a diferencia del quechua cusqueño usual donde se usa “sh” *qawashkani* / *viendo* (tiempo presente) o *qawarisaq* / *veré* en tiempo futuro.

Con respecto a la palabra *yaku* / *agua*, esta palabra se usa en el quechua ayacuchano, mientras que en el Cusco los hablantes emplean la palabra *uno*, que significa agua.

Otra de las particularidades que resalta es el uso de préstamos lingüísticos del español cuando habla su lengua materna, como pudimos observar en las siguientes frases: *Ñuqa wasiypi qawachkani televisiwnta* / *Estoy viendo televisión en mi casa*. *Ñuqa qatata siqachkani* / *Estoy subiendo a las alturas*. *Ñuqa yakuta tumachkani wasiypi* / *Estoy tomando agua en mi casa o estoy bebiendo agua en mi casa*.

Precisamente, palabras de equipos electrónicos de uso doméstico como televisión han sido apropiadas del español por la señora Curi, “quechuizando” esta palabra como *televisiwnta* (*la televisión o el televisor*).

Otro préstamo lingüístico que se puede ver en el uso del quechua en esta persona procedente de Ayacucho es la frase que usa en su expresión tomar agua (*tumachkani yakuta*), cuando en el quechua regular el verbo tomar se dice *upiachkani yakuta*.

En seguida las formas como se usa en el quechua cusqueño, con el señor Eugenio Chacón.

A diferencia de la señora Curi, que usa *televisiwnta* / *la televisión o el televisor*, el hablante cusqueño dice *Qawarisaq televisorta panaywan* / *veré televisión con mi hermana*.

Otra diferencia que resalta entre el quechua ayacuchano y el quechua cusqueño es la palabra *Panay* / *hermana* (Cusco), en comparación con la hablante de Ayacucho, quien usa el término *paniy* / *mi hermana* o *pani* / *hermana*.

El agua es otro elemento de la naturaleza que navega en el léxico de los quechuahablantes, por su importancia y constante uso en los diálogos cotidianos; como ocurre con otros términos, las variantes también están presentes en la palabra agua: el cusqueño expresa la necesidad de tomar agua: *Tumaykusaq Unuta* / *tomaré agua*, mientras que Ayacucho dice *yaku* / *agua*.

Cabe mencionar, además, la recurrencia a los préstamos del español, como ocurre en otras variantes del quechua, claramente influido por el español. Cuando habla Chacón expresa *tumaykusaq* / *tomaré*, que también se diferencia del habla ayacuchano que utiliza *tumachkani* / *estoy tomando*.

Al referirse al deseo de subir a un cerro o un espacio geográfico elevado, el hablante cusqueño en su habla cotidiana señala *chaymanta, purirqusaq chacay urquta* / *después caminaré a través de ese cerro*. En comparación con las formas de hablar del ayacuchano, en cusqueño se percibe

la diferencia en la oración *Ñuqa qatata siqachkani* / Estoy subiendo a las alturas, se aprecia la diferencia en la estructura y a nivel semántico ante la expresión *Siqachkani* / *subiendo* y *purirquesaq* / *caminaré*.

La dinámica del comportamiento de la lengua es compleja porque, cuanto más extendida se da en un espacio geográfico, cualquiera sea el contexto social y cultural donde se desarrolle, siempre presenta variantes y regionalismos. Así como ocurre con el quechua, también se presenta la misma dinámica en los hablantes de español, frente a otras lenguas como el inglés, francés, como una característica natural de la evolución de las lenguas en la historia de las sociedades humanas.

Chacón en Lima

Con 68 años a cuestas, el señor Eugenio Chacón, como muchos migrantes del interior del país, hace un gran esfuerzo para ganarse la vida y educar a sus seis hijos en esta ciudad, donde realiza trabajos ocasionales y también complementa con labores de reciclaje para llevar al pan de cada día a su hogar.

Llegó a la capital hace treinta años, procedente de la ciudad del Cusco, de donde salió con mucho dolor por dejar a sus padres y hermanos menores en busca de un futuro mejor para su familia. Aunque ha retornado algunas veces a su terruño, donde aún se encuentran sus familiares, siente que ya echó raíces en los arenales de este distrito y aprendió a quererlo como a su pueblo en las alturas de cusco.

Resalta que los primeros años en Villa El Salvador fue una situación muy dura porque tuvo que alquilar un cuarto y vivir apretando su situación económica. Otro de los retos, como la mayoría de migrantes quechuahablantes, que enfrentó en estos lejanos días fue su manejo del español, que como es natural tenía un acento y pronunciación marcadamente andino con influencia fonética del quechua, lo que le valió que algunas personas y palomías de la zona le hicieran bulling y burlas.

En su largo trajinar por las calles de este distrito populoso, trabajando en jornadas extensas para sostener a su familia, este hombre emprendedor no se amilana y ha encontrado un sentido a su vida proveyendo educación a sus hijos, para que ellos tengan mejores oportunidades de desarrollo en la vida. En las casi tres décadas que vive en esta zona ha sufrido, desempleo, discriminación, hambre y también grandes satisfacciones cuando ha logrado construir su casita y tener una familia.



Ilustración 5. Señor Eugenio Chacón, migrante cusqueño, que reside en Villa El Salvador, entrevistado para este trabajo de campo. Desarrolla actividades productivas informales como reciclador para sustentar a su familia.

Pese a las dificultades, cuenta que nunca se sintió cohibido, ni ocultó su identidad como cusqueño quechuahablante. “*Cuscomanta kan?*” (“*Soy oriundo del Cusco*”), expresa con determinación cuando es abordado para una entrevista, haciendo un alto en su labor diaria de recuperación de materiales reciclables en las calles de Villa El Salvador.

También explica que cuando hace mucho frío se le antoja tomar un café o bebidas calientes que venden los ambulantes en la Avenida Pachacutec: “*Chiri, chiri kanan punchaw, munashkani huk cafeshata*” (“*hace mucho frío este día, quiero una tacita de cafecito*”). Explica que durante su trabajo de reciclaje, hace un largo recorrido por las calles de este distrito sureño, bien abrigado, para evitar el frío y también evitar el dolor de huesos, que ya empezó a molestar por su edad, a punto de cumplir 70 años.

“*Umayta, chukuchawan. Casakawan churakuni, mana chiriwanampaq*” (“*me cubro con un gorrito para calentar mi cabeza y uso una casaca para que no me haga frío*”), subraya en quechua, para explicar cómo se viste y abriga para salir a trabajar todas las tarde y también destaca que toma bebidas calientes: su preferido café, infusiones de yerba, té o manzanilla.

Lo dejamos comiéndose una sopa caliente en una carreta ambulante, para calentar los huesos, y reponer energías antes de continuar con su esforzado trabajo como reciclador, trabajo que le permite sustentar a su extensa familia, como miles de provincianos migrantes que se han inventado trabajo en la ciudad de Lima para tener un ingreso económico y hacer frente a sus necesidades diarias.

Antes de despedirse, nos recomienda:

Chirishkanmi anchata abrigaykuy / abrígate porque está haciendo mucho frío, expresa con calidez familiar. Viste una casaca marrón desgastada por el uso, pero con un buen forro de lana por dentro que le guarece del frío inclemente de los atardeceres en las calles de este distrito sureño.

En este descampado de Villa El Salvador, donde corre viento frío, cala hasta los huesos y Chacón camina determinado en busca del sustento, hacia su quehacer diario.

Eugenio Chacón, Cusco, (68 años de edad). Reciclador. Reside en Lima más de 30 años. Sábado 19 de noviembre 2022 6:11 pm. (Villa El Salvador).

¿Imaynataq ninki kaykunata? ¿Cómo dices esto?

Tumaykusaq Unuta / Tomaré agua

Qawarisaq televisorta panaywan / Veré televisión con mi hermana

Chaymanta, purirqusaq chacay urquta / Después, caminaré a través del cerro.

¿Taitay maymantataq kanki? / Señor su lugar de procedencia?

-Cuscomanta / de Cusco

¿Maypitaq tianki? / ¿Dónde reside?

-Villa Salvadorpi / En Villa El Salvador.

¿Sutiquiri? / Su nombre?

Eugenio Chacón.

Waykikuna cancho? / Tiene hijos?

Kanmi / Sí hay.

Ayka? / Cuánto?

Suqta wawaykuna Villa Salvadorpi / Seis hijos en Villa El Salvador.

Señoraykiri? / Su señora?

Paykunapaqmi kashcan / Está con mis hijos.

Llamkanchu manachu? / Trabaja o no trabaja

Llankanmi / Trabaja.

Las variantes que se observan en las diferentes hablas regionales tienen los mismos comportamientos y están marcados por las actividades sociales que envuelven a estos grupos de hablantes. No hay exclusividades ni peculiaridades entre una y otra lengua, el quechua como cualquier idioma está sujeta a estas leyes humanas del habla universal y las variantes surgen naturales en las boca de los hablantes en un proceso social marcado por la evolución social antropológica y el tiempo marcando sus vidas.

Al respecto, Kahn (1975) afirma que el proceso lingüístico entre las comunidades de un idioma está vinculado directamente a las particularidades de las culturas y sus diversas expresiones que se reflejan en otras facetas como la música, la danza, la literatura y otras expresiones sociales:

El proceso de codificación lingüística y manipulación verbal que nos capacita para definir propósitos complicados y de largo alcance también nos conduce a llenar nuestro mundo con productos de nuestra imaginación. Este poder que proporciona el lenguaje como codificador objetivo de la experiencia y al mismo tiempo como cálculo para manejarlo imaginativamente, es el principal factor responsable de la complejidad de las culturas humanas y de la creciente complejidad y poder del conocimiento humano, el fenómeno que tanto intrigó a los teóricos de la evolución cultural del siglo XIX. (Kahn, 1975, p.203).

Pese a las variantes en el habla de esta lengua, que se pueden encontrar entre las comunidades de migrantes andinos en las zonas urbanas, para el hablante ayacuchano y el cusqueño, estas variantes se diluyen en el acto comunicativo de la convivencia y la interacción social donde intercambian sus coloquios cotidianos.

En contextos suburbanos, como Villa María y Villa El Salvador, se observa que los migrantes de diferentes regiones donde se habla esta lengua logran tender puentes de comunicación y las variantes de algunas palabras no representan un obstáculo “grave” para seguir manteniendo sus vínculos de paisanaje.

Asimismo, en un contexto social ajeno, lejos de sus terruños, donde las lenguas que hablan no tienen preeminencia y se encuentran sometidas a las influencias hegemónicas de otra lengua como el español, estas personas se ven en la necesidad de mantener sus lazos de comunicación habitual superando las variantes en su lengua materna, porque estas diferencias no son tales como para obstaculizar el sentido de las oraciones, como se observa en las frases expresadas por los hablantes de Ayacucho y Cusco.

Al respecto, estudiosos como Zavala, et al. (2014) también coinciden en esta realidad y consideran que este es un gran reto común que enfrentan estas personas insertadas en las zonas urbanas donde predomina la cultura hispana y una lengua en proceso de asimilación necesaria y vital como segunda lengua, para evitar la marginalidad social o el aislamiento que le podría cerrar todas las puertas de acceso al ascenso social en un contexto urbano y también el desarrollo o progreso de sus hijos:

En este tipo de situación, en la que se corre el riesgo de ser inferiorizado, las personas desarrollan estrategias para retraerse a un pasado donde no hay conflicto y donde no hay un interlocutor que las vaya a discriminar por usar la lengua, ya sea oral o escrita. Vale decir que el habla en quechua (sobre todo en espacios contruidos como castellanos) siempre corre el riesgo de ser ninguneado por sus propios conciudadanos de la región. (Zavala, Mujica, Córdova y Ardito, 2014, p. 202).

1.4.2. Desde Apurímac a Puno

Para tener un acercamiento a las variantes regionales existentes entre hablantes del quechua procedentes de Apurímac y de Puno, que residen en la zona sur de la ciudad de Lima, abordamos a dos personas de diferentes generaciones y diferente estrato social, pero que tienen como lengua materna el quechua.

Ambas personas, que colaboraron con esta investigación, tienen una marcada diferencia generacional, de dos décadas, pero comparten el mismo espacio suburbano de la ciudad que los acogió como migrantes andinos y donde desarrollan sus actividades cotidianas.

Humberto Tiko (47 años), Puno, San Gabriel Villa María del Triunfo

El señor Tiko, dedicado a la venta de churros en triciclo, es otro vecino de Villa María del Triunfo que llegó a Lima hace más de treinta años procedente de la provincia de San Román, en la región surandina de Puno, y gracias a su trabajo mantiene una comunicación fluida con sus clientes. Al igual que la migrante ayacuchana, la influencia del español en la lengua materna de este trabajador de origen puneño es resaltante por la adaptación de algunas palabras a su lengua materna. Por ejemplo, en el uso de la frase: *unuta tumayta munachkani / quiero tomar agua*. Se puede ver el préstamo lingüístico que hace del verbo español tomar, quechuizándolo para modificarlo y convertirlo en *tumayta* (*quiero tomar*).

A diferencia del quechua apurimeño, que tiene más similitud con el quechua ayacuchano, el hablante puneño utiliza el sustantivo uno cuando se refiere al agua en conversaciones diarias. Mientras que el hablante apurimeño y también el ayacuchano usan la palabra *yaku / agua* en sus coloquios cotidianos. Estas son las frases completas expresadas por el señor Tiko, durante el trabajo de campo en la zona de Villa María del Triunfo: *Televisiwnta Qawashkani / Estoy viendo televisión. Unuta munashkani tumayta / Quiero tomar agua. Wichayta Cerrota Puriyta munashkani / arriba del cerro quiero caminar*.

Aunque, el préstamo de palabras es un proceso normal entre lenguas de cualquier latitud, en el caso del quechua la fuerte presencia de la cultura dominante marca algunas variantes, algunas registran una mayor cantidad de préstamos otras en menor magnitud, pero esta interrelación es normal en el desarrollo evolutivo de las lenguas. Este fenómeno sociolingüístico es muy frecuente en países diversos donde habitan poblaciones de diferentes hablas, que confluyen y establecen interrelaciones entre palabras en formas de préstamos. No solamente ocurre en países latinoamericanos con fuerte presencia indígena, sino también en otras latitudes como procesos del habla naturales. Al respecto, para conocer un poco más sobre esta realidad entre los quechuahablantes también tuvimos la oportunidad de hablar con un joven, hijo de un migrante quechua procedente de la región Apurímac.

Edward Urquizo (26 años), Asociación Hijos Representativos de Ccanccayllo (Andahuaylas-Apurímac), sede en Villa El Salvador

Una de las particularidades del quechua apurimeño es el uso de la palabra *upiani / tomo*, que marca la diferencia en la expresión: *Yo tomo agua o yo bebo agua*, que en palabras de Urquizo se expresa así: *Ñuqa yakuta upiani*

En las comparaciones en el habla cusqueño, así como en el quechua puneño, se usa la palabra *unu* para referirse al *agua* y la palabra *tomar* se usa en español, pero con la variante quechuizada *tumayta*, resultado de una influencia urbana de la palabra *tomo o bebo*, para representar al quechua apurimeño *upiani*.

Otra diferencia en el aspecto expresivo es el uso de la letra *sh* (*qawashkani / estoy viendo*) para los puneños a diferencia del hablante de origen apurimeño que usa la *ch* (*qawachkani / estoy viendo*), consideradas variantes del habla que también se pueden observar en el español regional peruano, con algunas palabras, entre los hablantes de la ciudad de Lima y en el interior.



Ilustración 6. Joven quechuahablante que ha tomado la decisión de mantener su lengua como parte de la herencia cultural de sus padres.

Este joven migrante de raíces apurimeñas también expresó estas frases, donde ciertamente se aprecian algunas particularidades cuando hace uso de su lengua materna en un contexto donde impera el español: *Ñuqanchik qawachkanchis televisiwna / Estamos viendo televisión. Ñuqa yakuta upiani / Yo tomo agua o yo bebo agua. Ñuqa wichay risaq anayman / subiré a las alturas.*

Las diferentes formas expresivas del quechua entre los hablantes de Puno y de Apurímac marcan localismos o formas de expresión entre estas regiones que no impiden el rol de comunicación de esta lengua en sus diferentes variantes anotadas.

El uso del quechua o quichua en Perú y los países donde se hablan siempre ha generado muchas discusiones sobre las variedades de esta lengua especialmente en las formas de practicar la escritura, como una lengua sin alfabeto propio y que se encuentra adaptada al alfabeto español. Para Zavala y Cordova (2010), las prácticas lingüísticas de los quechuahablantes están bajo los parámetros de la lengua dominante como es natural y en centurias de intercambio intercultural se establece una dinámica donde se privilegian intereses sociales.

Los estudiosos dedicados a la investigación de esta lengua en las universidades tienen en cuenta estas particularidades y, especialmente, la relación con las prácticas lingüísticas en un entorno predominante hispanohablante.

En este proceso de interrelación que se establecen entre los hablantes de una lengua materna frente a la lengua dominante surgen espectros culturales sobre puestos que determinan prejuicios y valoraciones sociales sobre los individuos que hablan una u otra lengua:

Esto es lo que ocurre, por ejemplo, cuando en las universidades se generan discusiones con relación al uso del quechua en ciertos espacios, a las variedades del castellano que usan los estudiantes bilingües o a las prácticas letradas –o formas de leer y escribir- esperables en la educación superior. Cuando se privilegian ciertas prácticas sobre otras siempre hay intereses sociales en juego. Siempre hay algunos que ganarán y otros que perderán con la representación de la realidad que se logra imponer. (Zavala y Córdova, 2010, p.46).

1.4.3. Puntos comunes

La confluencia de esta interculturalidad, aunque unida por la lengua quechua, da sentido y significado a la búsqueda y afianzamiento de la identidad en un contexto de preeminencia urbana de estas poblaciones migrantes y sus descendientes. Este esfuerzo, también compartido entre las asociaciones provincianas y entidades culturales, en los últimos años han sido respaldados, además, por instituciones públicas, de diversas formas, cuyos esfuerzos se pueden observar en algunas políticas públicas de reconocimiento cultural.

Desde la perspectiva del Estado, el Ministerio de Cultura se esfuerza en contribuir a la fijación de una escritura en lengua quechua y sus variantes, proceso en el cual se han logrado algunos avances que contribuyeron al florecimiento de publicaciones impresas en este idioma, editados en diversas modalidades, que van desde el uso de revistas y libros hasta espacios en las redes sociales como Facebook y YouTube. En este proceso de fortalecer puntos comunes entre las diversas expresiones socioculturales, en las actividades culturales quechuas también surgen entidades sociales, promotores, diversos medios expresivos y editoriales como *Pakarina*¹⁰, que ha logrado la publicación de cuentos cortos, novela y poesía. En un contexto social, donde la migración hacia los centros suburbanos, como Villa El Salvador y Villa María del Triunfo, enriquece esta interculturalidad.

Es pertinente evocar que, desde el arribo de la cultura occidental en Perú, los misioneros católicos y los funcionarios coloniales en las nuevas tierras también buscaron adaptar el alfabeto español al quechua para usarlo en las misiones evangelizadoras.

Al respecto, no se puede sustraer el trabajo y la memoria del lingüista jesuita Diego González Holguín, quien marcó un hito en los estudios del Quechua o Runa Simi, cuando publicó su obra maestra *Vocabulario de la Lengua General de Todo el Perú*, llamada Lengua Qquichua o del Inca (1608), cuyos fines eran estrictamente evangelizadores.¹¹ El esfuerzo desplegado por este sacerdote español, que se prolongó alrededor de 25 años en la ciudad de Cuzco, permitió publicar esta monumental en todo el territorio del antiguo Perú.

Pese al tiempo transcurrido, en la actualidad, las autoridades gubernamentales también continúan desplegando muchos esfuerzos para ampliar el conocimiento e intentos de establecer una escritura común en esta lengua, mediante la publicación de diccionarios, textos religiosos, libros de poemas y teatro popular.

En los últimos años, el Ministerio de Educación se ha esforzado en la implementación de una escritura común, que tuvo su hito con la aprobación del uso de las tres vocales (a, i, u) en 2012, conocido como Trivocálica. En este esfuerzo participaron diversos representantes de las regiones donde se encuentran vigentes el habla del quechua.

¹⁰ Esta editorial peruana fue fundada en el 2011 como una necesidad para los escritores en lenguas nativas, entre las que ha tenido bastante fuerza ediciones en quechua y participa activamente en las ferias de libros y eventos literarios en todo el país.

¹¹ Título original: Vocabulario de la Lengua General de todo el Perv llamada Lengua Qquichua o del Inca. Lima, imprenta de Francisco del Canto, 1608. 2ª edición: Vocabulario de la Lengua General de todo el Perú llamada Lengua Qquichua o del Inca. Edición y Prólogo de Raúl Porras Barrenechea. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos 1952. Esta edición: Vocabulario de la Lengua General de todo el Pervu llamada Lengua Qquichua o del Inca. Digitalizado por Runasimipi Qespisqa Software (<http://www.runasimipi.org>) para publicación en el internet, 2007.

Los expertos y hablantes de las variantes de quechua existentes en Perú coincidieron y ratificaron esta decisión gubernamental en 2013, a través del Ministerio de Educación con una resolución oficial que subraya el uso de las tres vocales en la escritura de esta lengua.

En un contexto de polémica entre los expertos y académicos, sobresale un punto común entre los hablantes de las variantes del quechua en la zona sur de Lima, así como a nivel regional y en los países donde aún se habla esta lengua. En estos espacios se observan los retos que les toca enfrentar a los usuarios de esta lengua cuando se desempeñan en un contexto social urbano donde tiene predominancia el español y se siente la discriminación.



Ilustración 7. Estación del Metro de Villa El Salvador, un lugar concurrido masivamente, donde todos los días confluyen miles de pasajeros que hacen uso de este transporte masivo, entre los que también destacan los quechuahablantes.

Entre los temores frecuentes de los hablantes de lenguas nativas, que migran hacia las zonas urbanas, resaltan la discriminación social porque no pueden hablar el español limeño y se expresan con acentos propios de cada hablante. Diversos investigadores han puesto sobre el

tapete este tema, que lamentablemente es alimentado por los padres, quienes con la finalidad de evitarles discriminación a sus hijos dudan si sería bueno enseñarles su lengua materna.

Los estudios de lenguas minorizadas en el mundo sugieren que el bilingüismo no se debe entender como una transición al monolingüismo en la lengua dominante, sino como una etapa de desarrollo de una nueva identidad sociolingüística que incluye el mantenimiento de la lengua originaria a pesar de la discriminación social.

En el caso peruano, este parece ser el nuevo perfil sociolingüístico del país: un bilingüismo extendido que responde a los movimientos poblacionales. En las ciudades, los migrantes han creado espacios sociales nuevos en los cuales emplean la lengua originaria al lado del español. (Escobar, 2011, p.129).



Ilustración 8. Estación del Metro María Auxiliadora, en Villa María del Triunfo, que es otro punto de confluencia de los quechuahablantes que residen en este distrito de la zona sur de Lima.

Los espacios públicos masivos como las estaciones del Metro de Lima y los negocios adyacentes, ubicados a lo largo de la línea férrea, se han convertido en un verdadero laboratorio social del uso y ensayo de las relaciones interculturales, porque en sus pasillos y vagones se pueden escuchar las diversas expresiones del quechua y también del español que se hablan en las calles de la zona sur de Lima.



Ilustración 9. La Avenida Primero de Mayo, en Villa El Salvador, donde se ubican varios locales de asociaciones de migrantes residentes en Lima, que sirven de sede de las actividades sociales que se llevan a cabo los fines de semana.

Al respecto, Huamán Ccahua (2016), en *“Nuestra cultura y lengua quechua desde las entrañas de mamá”*, reivindica que tiene como lengua materna al quechua, pero expresa su preocupación por la necesidad de afianzar su identidad y, ante la amenaza de marginalidad social en los entornos urbanos, manifiesta temor de que sus hijos nacidos en la ciudad tengan dificultades en insertarse en el seno de la cultura dominante por hablar un español con interferencias del quechua, conocido como “moteo” por las irregularidades verbales propias de las personas que asimilan una segunda lengua:

En ese momento, como madre, sentí mucho temor. Sin embargo, dentro de mis dudas y temores de madre estuvo presente el prejuicio de que mi hijo con tanta influencia de mi cultura y lengua quechua tuviera posteriormente interferencias, trabas en sus expresiones, “moteo”. A pesar de ello, seguí la interrelación con la cultura y lengua quechua así como el contacto con personas quechua hablantes. Pero, al final comprendí que lo que hacía con mis hijos es lo que queríamos y lo que creemos correcto. (Huamán Ccahua, 2016, p. 285).

1.4.4 Conclusiones

Los quechuahablantes, que residen en los distritos de la zona sur de Lima, con un sentido de autodeterminación y ejercicio de su ciudadanía se han organizado en torno a instituciones sociales, asociaciones y han creado diversos espacios sociales propios donde desarrollan sus actividades culturales autóctonas, festividades patronales y culturales, en un entorno de predominancia urbana del español. Las festividades costumbristas y habla cotidiana también han desbordado los espacios cerrados, generalmente locales institucionales, de acuerdo a las actividades sociales que desarrollan estos migrantes, que por generaciones han arribado masivamente a la capital desde mediados del siglo XX.

Los hablantes de esta lengua nativa hacen uso indistinto del quechua en determinadas circunstancias festivas, culturales, laborales y urbanas, dependiendo de si lo hacen con sus paisanos u otros quechuahablantes de otras regiones. La lengua también sirve como un nexo intergeneracional, que de acuerdo a la cercanía familiar o al conocimiento puede ser fluido o pueden ser solo palabras, sin necesariamente registrar un diálogo.

El uso del quechua en las zonas urbanas como Lima sur evidentemente reflejan la diversidad cultural del país y cuenta con variantes regionales que se reflejan en el habla de sus usuarios, dependiendo de la procedencia de origen, generalmente geográfico y cuenta con sus propias particularidades que son producto de su adaptabilidad en determinados contextos geográficos y sociales. Las variantes del quechua entre los hablantes de Ayacucho, Cusco, Puno y de Apurímac aunque marcan algunas particularidades regionales, es un fenómeno común universal que también se observa en culturas de otras latitudes.

Una de las causas de las diferencias regionales del habla está vinculada directamente a la intensa movilidad social registrada entre los quechuahablantes asentados en las zonas urbanas, que se expresa en el proceso de asimilación cultural. En esta dinámica social de migración masiva se intercambian comportamientos culturales, sociales y palabras, surgen expresiones mixtas, los préstamos lingüísticos y los diferentes tonos sociofonológicos.

Con el proceso migratorio, la influencia del español urbano y tecnológico se deja sentir en el uso de palabras citadas como tumachkani (Tomar), carruta (auto), celularwan (celular), televisiwnta (televisión), casakaywan (casaca), por mencionar algunas palabras.

CAPÍTULO II

LOS GRUPOS GENERACIONALES EN EL HABLA DEL QUECHUA

2. ¿Quiénes son los que hablan el quechua, mayores o jóvenes, mujeres o varones, y cómo los usan en sus actividades sociales?

En este segmento haremos una aproximación hacia algunas particularidades de las expresiones lingüísticas del hablante quechua en Lima teniendo en cuenta sus edades, género. También ahondar en sus diversos rasgos sociales, en sus desplazamientos cotidianos en las calles en busca de subsistencia usando medios de transporte como el Metro de Lima, una de las modalidades más populares para viajar entre el cono sur y el centro de la ciudad donde laboran o estudian.

El uso del quechua en las actividades sociales diarias que realizan los residentes, en estas localidades, se entrecruzan como pasajeros de la Línea 1 del Metro de Lima, en las diversas estaciones de este sistema de transporte masivo; en los alrededores de sus estaciones (paraderos), donde también se observa una dinámica muy intensa de actividad comercial e interrelaciones humanas. Asimismo es notorio el uso de la lengua en forma de cantos festivos en los entornos festivos organizados por estos grupos sociales, tales como los carnavales, donde estas personas, migrantes residentes en la ciudad y sus hijos, escuchan y cantan sus cantos tradicionales.

En estas festividades, usualmente, se reúnen migrantes de todas las edades y sus familias procedentes de diversas regiones, quienes asisten para reencontrarse con sus paisanos procedentes de sus pueblos de origen, quienes viven en diferentes barrios de la capital, para compartir sus bailes, cantos y recuerdos.

Estas actividades se desarrollan entre los meses de febrero a marzo, cada año, en los locales institucionales con los que cuentan en la zona sur de Lima, específicamente en Villa El Salvador y Villa María del Triunfo.

El fenómeno del habla, como una expresión social, considerado un ente vivo y dinámico en continua evolución y cambio, está definitivamente marcado por las prácticas sociales de los migrantes que se desplazaron de sus comunidades y se asentaron en Lima, en diferentes oleadas, desde mediados de la década de 1950, en busca de oportunidades de desarrollo personal y familiar.

2.1. ¿Se trata de los mayores o también los jóvenes lo hablan?

Según los resultados de una encuesta que realizamos en algunos puntos de los distritos elegidos para esta investigación se pueden observar que los límites de edad entre los quechuahablantes no son fronteras cerradas para señalar que el habla de esta lengua se limita a un grupo etario específico.

Durante un trabajo de campo en las calles de Villa El Salvador, en los alrededores de la Línea 1 del Metro de Lima, de un grupo de 100 personas que abordamos 20 personas aceptaron responder una encuesta y dijeron hablar esta lengua, de los cuales 8 personas respondieron que son bilingües, hablan quechua y español, en diversos contextos sociales donde se desenvuelven. De este grupo de personas, el mayor de ellos tenía 78 años de edad y el menor edad es un joven de 25 años. En este segmento, encontramos una persona adulta de mediana edad que respondió positivamente como quechuahablante; cuenta con 51 años de edad y procede de Huánuco.

En este segmento también se ubican edades medianas y adultos, que oscilan entre los 47 y 32 años, hijos de padres quechua hablantes, quienes declararon haber nacido en Cusco y Ayacucho. Una particularidad de estas dos personas, identificadas como Gladys Herencia, de 47 años de edad, y Rocío Álvarez, de 32 años de edad, es que ambas son migrantes en la ciudad de Lima y pese a vivir desde niños en este contexto suburbano donde predomina el español han logrado preservar su lengua materna.

Otra particularidad destacable es que cinco de los 20 entrevistados durante este trabajo de campo se ubican en el grupo etario mayor de 47 años de edad y el mayor de este segmento cuenta con 78 años de edad. Es un grupo generacional de edad mediana y que remite hacia la generación anterior, los migrantes andinos que arribaron a la capital en la década de los años 50 del siglo pasado.

Entre las razones que sustentaron la valoración de su lengua materna, en un contexto suburbano, las personas bilingües expresaron diversas consideraciones que fueron dichas de manera espontáneamente en el ajetreo de las entrevistas realizadas en las inmediaciones de las estaciones del Metro de Lima, en Villa El Salvador y Villa María de El Triunfo.

Uno de los participantes más jóvenes de este trabajo de campo, Fredy Ccahuana, de 25 años de edad, afirmó que entre las razones que considera valiosas hablar y mantener vigente el

quechua destacan la necesidad de preservar el legado cultural de sus padres y antepasados: “Para no perder las costumbres de nuestros antepasados”.

Este joven estudiante nació en la ciudad de Chanchamayo, en la región de Junín, y procede de padres quechua hablantes, pero, pese a que él siempre ha vivido en zonas urbanas, no se ha desprendido del quechua.

Para Senovia Llachuhuamani, de 52 años de edad, una de las consideraciones válidas para que los peruanos procedentes de las zonas andinas no se olviden de hablar su idioma materno debe ser de uso obligatorio para los funcionarios públicos: “Es importante para los profesionales que trabajan en el Gobierno”.

Esta señora nació en la provincia de Antabamba, ubicada en la región Apurímac, de donde emigró a la ciudad de Lima en busca de mejores expectativas de vida para ella y su familia, donde finalmente ha logrado sacar adelante este anhelo con mucho esfuerzo.

El entrevistado más longevo, el señor Melquiades Quispe, cuenta con 78 años de edad, es hijo de una familia ayacuchana oriunda de la provincia del Sara Sara, en la región surandina de Ayacucho. Para esta persona, de largo arraigo en la capital desde sus años juveniles, en los años 1950, cuando arribó a Lima eran otros tiempos mucho más difíciles para sus paisanos. Actualmente, Quispe reside en Villa El Salvador, donde ha logrado insertarse socialmente manteniendo su cultura sin desprenderse del quechua, que no ha olvidado pese a vivir en este contexto citadino desde muy joven e insertado plenamente en las actividades sociales en este distrito.

El señor aseveró que una de las motivaciones que le impulsan a seguir hablando su lengua materna, pese al largo tiempo de residencia en esta ciudad, es la necesidad de mantener su identidad y, considera que lo más importante para él es: “Porque las costumbres de los abuelos no se deben olvidar”.

Entre los hijos y nietos de migrantes quechuahablantes residentes en estos distritos también otras 12 personas indicaron que ya no hablan esta lengua, que lo perdieron definitivamente porque no hubo una continuidad lingüística entre sus padres y ellos, ahora hablan solamente español.

De este grupo, 7 de los entrevistados manifestaron que sus padres sí hablan quechua, pero ellos han roto el vínculo lingüístico materno porque crecieron en estos entornos urbanos.

Las restantes 5 personas indicaron que el vínculo con esta lengua se rompió con sus padres porque ellos ya no hablaban esta lengua, pese a que sus abuelos de madre y padre sí lo hablaban y tienen origen de procedencia las zonas andinas de Apurímac y Ayacucho.

Tabla 1.

Encuesta realizada en Villa María y Villa El Salvador 2022. Para la elaboración de esta muestra se hizo un recorrido por varias estaciones de la Línea 1 del Metro de Lima. Para este trabajo se realizaron sondeos a 20 personas de todas las edades y géneros, generalmente personas de todas las condiciones sociales que se transportaban en este medio de transporte público.

Ana Custodio	24	Lima	VMT	Madre quechua	Ancash	Habla solo español	Sí es importante
Juan L. Gastelú	66	Andahuaylas Apurímac	V.E.S	Padres quechuas	Andahuaylas	Quechua Español	Para no perder la cultura
Claudio Herrera	40	Lima	Lima VMT	Padres quechuas	Apurímac	Solo español	
Fredy Villa	30	Andahuaylas	VES	Padres quechuas	Andahuaylas Apurímac	Solo español	Debemos preservar nuestra cultura andina
Katherin Álvarez	29	Lima	VMT	Padres quechuas	Ayacucho	Solo español	Sí es importante

Eufenio Rojas	50	Lima	VMT	Abuelos quechuas	Huancayo	Solo español	Para el trabajo intercultural
José Atauluco	37	Lima	VMT	Padres quechuas	Cusco	Solo español	Importante hablar quechua
Luis Condori	29	Lima	VMT	Abuelos	Huancavelica	Solo español	Es parte de nuestra cultura
Rocío Alvarez	32	Ayacucho	VES	Padres quechuas	Ayacucho	Quechua español	Es nuestra lengua de origen
Nayelly Berrocal	21	Lima	VES	Madre quechua	Huancavelica	Solo español	Sí. Considero importante porque está ligado a la historia de los incas.

Zenovia Llachuhamani	52	Antabamba-Apurímac	VES Puma cahua	Padres quechuas	Apurímac	Quechua Español	Es importante para los profesionales que trabajan en el Gobierno.
Fredy Ccahuana	25	Chanchamayo-Junín	VMT	Padres quechuas	Apurímac	Quechua español	Para no perder las costumbres de nuestros antepasados
Gladys Herencia	47	Cusco	VMT	Padres quechuas	Cusco	Quechua español	Es nuestro idioma que no debemos olvidar jamás
Rufino Arela	71	Azangaro-Puno	VMT	Padres quechuas	Puno	Quechua español	Nos enseñaría a recuperar nuestra cultura del pasado
Erika Román	42	Lima	VMT	Padres quechuas	Apurímac	Solo español	No

Gabino Espinoza	51	Huánuco	VES	Padres y abuelos quechuas	Huánuco	Quechua español	Es importante preservar el quechua porque representa nuestros orígenes
Sharon Chara	27	Lima	VES	Abuelos quechuas	Cusco	Solo español	Es una lengua que todo peruano debe saber
Melquiades Quispe	78	Páucar del Sara-Sara-Ayacucho	VES	Padres quechuas	Ayacucho	Quechua español	Porque las costumbres de los abuelos no se deben olvidar
Hilda Cerna	50	Cajamarca	VES	Abuelos quechuas	Cajamarca	Solo español	Sí porque es Nuestra tradición
Analí Acho	17	Lima	VMT	Padres quechuas	Apurímac	Solo español	Sí. Ya que el idioma es muy buena de aprender y así seguimos con la lengua de nuestros antepasados

Nota: Elaboración propia.

2.1.1. ¿Cuál es el estrato social de los que hablan el quechua?

Como un hecho social, la lengua está ligada al contexto y a la actividad social de los grupos humanos y como tal, los quechuas también no escapan a esta ley y esto se refleja en sus vidas cotidianas en el quehacer diario en las calles de la zona sur de Lima. En este sentido, observamos el estrato social de los quechuahablantes entrevistados, la procedencia social es variada y se entroncan en diversas actividades, algunos son obreros, vendedores ambulantes, estudiantes y desempleados, entre otros segmentos sociales que conforman el universo social de este grupo humano en los dos distritos mencionados.

El joven Ccahuana es un migrante procedente de la zona de Chanchamayo, región Junín, en la sierra central, pero también es hijo de migrantes quechuas procedentes de la provincia de Andahuaylas, Apurímac, quienes migraron hacia esa zona donde se dedican a la agricultura y siembra de café. Esta familia después migró hacia la ciudad de Lima, donde actualmente residen en el distrito de Villa María de El Triunfo.

Los resultados de esta investigación también dieron cuenta que la mayoría de personas entrevistadas señalaron que se dedican al comercio en pequeña o mediana escala. Esto refleja que el estrato social de referencia corresponde a los niveles socio económicos bajos y realizan actividades laborales como comerciantes, dueños de pequeños negocios, vendedores ambulantes, trabajadores eventuales y personas asalariadas.

Algunos de ellos aseguran que tuvieron que dedicarse a la venta ambulatoria en las calles después de perder sus empleos formales en empresas industriales y comerciales, como operarios de maquinarias o empleados en empresas privadas y públicas. El espectro social y laboral de los quechuahablantes es amplia y no pertenecen exclusivamente a un segmento de la sociedad peruana. Con el transcurrir de los años, la primera generación de migrantes se establecieron construyeron sus casas en zonas barriales como Villa María y Villa El Salvador y se establecieron definitivamente, después sus hijos, estudiados y adaptados a la zona urbana han ido escalando en posiciones y ocupando diversos puestos, en esta fluctuación social el quechua también ha ido evolucionando, en su proceso de adaptación y lucha por la sobrevivencia como lengua materna de migrantes amparados en sus organizaciones regionales y las actividades sociales que realizan en estas zonas de la capital como son sus carnavales y festividades patronales.



Ilustración 10. En esta imagen una de las encuestadas sobre el uso de su lengua materna, hace un alto en su quehacer diario, para responder algunas preguntas.

Desde el punto de vista social de los migrantes andinos, este tema ha sido objeto de amplios estudios por parte de investigadores desde mediados del siglo pasado, 1950, 1960, y profusamente cuando la ciudad de Lima registró migraciones masivas de poblaciones andinas.

Al respecto, Matos Mar (1984), reconoce en sus estudios el impacto de las primeras migraciones en el desarrollo urbano de la ciudad de Lima, al resaltar la particularidad de estos sectores sociales, quienes responden a los desafíos con un “actitud artística creadora”, donde reconoce, junto a la migración social, también el traslado de su lengua. Asimismo, sostiene que estas formas culturales, aunque mantienen su peculiaridad, adaptan al nuevo contexto sus costumbres y surgen nuevas combinaciones, que desbordan las expectativas oficiales y de los operadores culturales.

El lento proceso de integración de estos grupos de migrantes andinos en todos los aspectos de la vida social y cultural en el nuevo contexto suburbano que les toca vivir, desde hace cuatro décadas, en las zonas marginales de la ciudad de Lima, es registrado por Matos Mar:

La respuesta de los sectores populares a esta inmensa diversidad de estímulos culturales no es mecánica sino creativa. Las migraciones han logrado traer a las ciudades elementos culturales y sociales de sus lugares de origen, incluido el idioma que se expresan de muy variadas formas. Asistimos a la manifestación de nuevas combinaciones, ajenas a las expectativas de los agentes del Estado y de los operadores de los medios de masa y marcadas reciamente por el sello popular. (Matos Mar, 1984, p.52).

Algunos investigadores como Golte y Adams (1984), aunque no se centran en los aspectos festivos y uso de la lengua de los migrantes, como es el propósito de este trabajo, hacen las primeras definiciones sobre cómo se interrelacionan las organizaciones de los migrantes que se asientan en las periferias de la capital peruana, en zonas suburbanas como Villa El Salvador y Villa María de El Triunfo.

En este estudio el investigador hace un acercamiento a las formas embrionarias de cómo se organizan las primeras asociaciones de migrantes en un entorno urbano desafiante como esta zona agreste y hostil socialmente, donde tienen que apelar a recursos de convivencia apoyándose en relaciones de parentesco.

Los primeros momentos de la migración en el nuevo entorno urbano donde se asientan, ya tienen la necesidad de manejar sus relaciones de parentesco funcionalmente y la necesidad de la comunicación se adecua al nuevo contexto social. En el proceso de adaptación y

establecimiento a sus nuevas existencias en esta ciudad, en las zonas suburbanas donde se establecieron tuvieron que organizarse para hacer frente a los nuevos retos sociales.



Ilustración 11. Carnaval en el Local de San Antonio de Cachi. Un grupo de participantes en esta fiesta levantan un árbol adornado con objetos de valor. Anualmente, reeditan esta festividad cultural entre sus paisanos.

Estas asociaciones, aunque con muchas dificultades y retos en un marco social y cultural adverso, revivieron sus actividades festivas de carnavales y las fiestas patronales, que actualmente se han institucionalizado en algunos distritos como Villa El Salvador y Villa María:

Si bien las reglas de interrelación entre migrantes provenientes de un mismo lugar de origen están preformadas por las reglas de asociación existentes en este lugar, éstas no son aplicadas de manera rígida y uniforme. Más bien un estudio pormenorizado, por ejemplo, del uso de las relaciones de parentesco, muestra que éstas son manejadas también funcionalmente, como herramientas de comunicación, de acuerdo a la situación social específica en la cual se encuentra el actuante. También cabe advertir que el grupo de migrantes no necesariamente funciona como

grupo homogéneo, o como si tuviera la igualdad como meta. (Golte y Adams, 1984, p.60).

2.2. La temática festiva lingüística en los carnavales

Los carnavales son las fiestas de trascendencia para los migrantes andinos, porque son escenarios donde se diluyen los estratos sociales y económicos, todos bailan, cantan, comen y beben colectivamente, recordando sus terruños y conversan de sus logros sociales en la ciudad. Los desempleados, los ambulantes, los educadores, policías, militares, burócratas, damas y caballeros, individualmente o en numerosas comparsas, se confunden en la magia de esta festividad tradicional.

Durante los Carnavales del 2019, en el local de San Antonio de Cachi, ubicado en Villa El Salvador, destacó la comparsa de la Asociación Hijos de Ñahuinpuquio Pampamarca, de la provincia de Andahuaylas, región Apurímac. Esta comparsa, que participó en la fiesta de carnaval de la Asociación Representativa Hijos de Ccanccayllo, de Andahuaylas, está integrada por hombres, mujeres y niños de todas las edades de todas las condiciones sociales.

Uno de los cantos jocosos, que se presentan comúnmente en estas festividades, muestra cómo se alterna y se usa el quechua y el español, en un entorno suburbano. Al respecto, Cerrón Palomino (2003) al hablar sobre algunos aspectos del intercambio de estas dos lenguas, en diversos entornos, precisa que la interrelación lingüística quechua-español, al igual como ocurre en otras latitudes con otras lenguas, se aprecian algunos accidentes verbales, dependiendo de las circunstancias o los contextos en que el hablante hace uso de una u otra lengua, o de ambas a la vez como ocurre con los migrantes hablantes de quechua que residen en la zona sur de Lima y en otras regiones:

El manejo de un castellano como el que se delineó, fragmentario y distorsionado (desde la perspectiva del español general), constituye, en diversos grados, no solamente una parcial conquista lingüística de que dispone una considerable porción de vernáculo hablantes, sino que, como se sugirió, en muchos casos, es la única alternativa con que cuentan grandes sectores de la población rural. (Cerrón Palomino, 2003, p.74).

En la siguiente canción, usada por una de las comparsas carnavales, podemos identificar préstamos y alternancias de código del español, como una influencia en un entorno urbano donde se desenvuelven estas personas desde que migraron desde sus comunidades de origen:

Transcripción del canto de la Comparsa

Solo he salido

No vengo casado

Solo he salido

No vengo casado

Casado amuspayqa waqachiykimansi (Si fuera casado te haría llorar) Casado

amuspayqa Llakichiykimansi (Si fuera casado te haría entristecer)

Allinchu Manachu (Esta bien o no está bien)

kaynam amuchkani (Así estoy viniendo)

Allinchu Manachu (Esta bien o no está bien)

kaynam amuchkani (Así estoy viniendo)

No vengo casado

Solo he venido

Chaynam chayachkani (De este modo estoy llegando)

Chaynachu manachu, chaynam amuchkani (De este modo o de otro, así estoy viniendo)

Chaynachu manachu, chaynam amuchkani (De este modo o de otro, así estoy viniendo).



Ilustración 12. Los integrantes de la Comparsa de la Asociación Hijos de Ñahuinpuquio Pampamarca, de la provincia de Andahuaylas, Apurímac, participan vestidos coloridamente danzando y cantando sus cantos tradicionales.

Este canto refleja la alternancia de código específicamente en sus versos, que en la lingüística se define como el uso de dos lenguas en un discurso, en este caso no se trata de un discurso formal sino de un canto popular que tiene carga semántica festiva, en tiempo de carnaval, donde es habitual el uso de lenguaje con doble sentido, como parte del mensaje que se quiere enviar al público dentro de la alegoría del carnaval.

En la primera estrofa se aprecian cuatro versos en español, además se puede resaltar que el primer verso rima con el tercero y el segundo con el cuarto, donde el uso de esta lengua se hace sin violar las reglas fonológicas ni sintácticas formales, insertado directamente en un canto de lengua quechua.

Solo he salido

No vengo casado

Solo he salido

No vengo casado

El uso de esta estrofa en español evidencia cómo estos migrantes e hijos de migrantes apelan a la alternancia del código lingüístico para componer sus cantos y llevar un mensaje a un entorno urbano, un público, donde también asisten personas que desconocen el quechua.

Considero que un aspecto a considerar en este canto es la interacción del español con el quechua, después de ciertos intervalos, a diferencia de las comparsas en sus comunidades de origen, donde entonan cantos con mayor uso del quechua y algunas palabras en español.

Al respecto, el señor DCC¹², residente en Villa María de El Triunfo, que es asiduo participante a estas festividades en Villa El Salvador, expresó que esta forma de introducir estrofas en español se hace conscientemente con la finalidad de que las personas, que no hablan quechua, invitados por las asociaciones organizadoras puedan entender algunas palabras de estos cantos tradicionales:

Hasta hace poco, los paisanos, que integraban estas comparsas solo cantaban quechua, pero, después, poco a poco, se fueron introduciendo algunas palabras, luego ya estrofas enteras, como en este canto que es muy popular en los pueblos de Andahuaylas. Esta canción también tiene variantes, porque las comparsas, a veces, le agregan palabras nuevas y los van adaptando a las zonas donde los cantan, expresó. (DCC. 22/11/2020).

En esta estrofa de dos versos podemos ver otro tipo de expresión donde, aunque es predominante el quechua *amuspayqa waqachiykimansi* (*si vengo te haré llorar*) y *amuspayqa Llakichiykimansi* (*si vengo te haré entristecer*), sin embargo el coro de la comparsa inserta la palabra casado en ambos versos, configurándose lo que los lingüistas denominan un préstamo lingüístico, la comparsa usa la palabra casado de otro sistema lingüístico y lo fusiona en el verso con sus palabras quechuas:

Casado amuspayqa waqachiykimansi

Casado amuspayqa Llakichiykimansi

¹² El señor D.CC. es un migrante de la zona de Andahuaylas, Apurímac, y vive en Lima hace ya más de 30 años y en su juventud ha participado activamente en cuadrillas de Negrillos de Andahuaylas en Lima. Tiene un amplio conocimiento de estas festividades de los migrantes apurimeños en Lima.

Con respecto a los préstamos de términos autóctonos insertos en otras lenguas como el español, Castillo (2002) sostiene que estas dinámicas en la lengua se dan debido a diversos factores sujetos a la necesidad de asignar nuevos sentidos a las palabras propias. En la larga convivencia del español con el quechua ocurrió este fenómeno de intercambio que se reflejan en las palabras quechuas que se insertaron en el español, algunas de las cuales son de uso cotidiano actualmente.

En el caso del español peruano encontramos varios casos, palabras quechuas que a lo largo del tiempo, desde los primeros días de la etapa colonial, se han insertado en el habla popular, se trata de expresiones simples de sustantivos, palabras de alimentos, frutas, nombres, entre otros términos que se encuentran registrados.

Por ejemplo, la palabra *calato* / *calata* (usados coloquialmente en el español peruano) proviene de la palabra quechua *qala*, que significa desnudo en español castizo, también es usada por los hablantes hispanohablantes en todo el Perú como sinónimo de misio, sin dinero, pobre, entre otros significados que les dan los habitantes de entornos urbanos como Lima, no hablantes de quechua:

La adopción de préstamos léxicos que concurren con vocablos autóctonos está determinada, según Sala (1988:148-158), por una serie de causas, tanto externas como internas. Entre las primeras, señala la necesidad de nombrar realidades y conceptos nuevos, lo que se hace, en un principio, asignando nuevos sentidos a palabras propias, los que luego se eliminan a favor del préstamo. En esta misma categoría, menciona causas de tipo religioso. (Castillo, 2002, p.480).

En el caso de los préstamos de término religioso, una expresión notoria que se usa con frecuencia en las actividades sociales como las fiestas patronales, donde la virgen María se ha adoptado con diversos nombres, de acuerdo al nombre del pueblo que adopta el madrinazgo de la virgen.

Por ejemplo, en la fiesta que organiza la Asociación Hijos Representativos de Ccanccayllo, de la provincia de Andahuaylas, de la Región Apurímac, todos los años en la zona de Villa El Salvador, la Virgen María se ha convertido en *Mamacha* de la Asunción. Así como se ha adaptado este nombre, otras asociaciones también veneran a la *Mamacha* de Las Mercedes,

Mamacha del Carmen, entre otras representaciones religiosas adaptadas a la religiosidad sincrética de los migrantes provincianos en Lima.

2.3. Expresiones orales entre los migrantes

Las expresiones orales que desarrollan los migrantes residentes en Lima afloran en los ambientes sociales comunes y en la interrelación familiar, predominando espacios como las fiestas de carnaval y las patronales.

Espino (2015) reconoce la importancia de la función del habla, como una herramienta revitalizadora para tender lazos de entendimiento entre los migrantes y como una forma de hacer frente a la realidad. Aunque no señala explícitamente sobre el espacio geográfico, al hablar de tradición oral, alude a los narradores orales, artistas y ejecutores de los cantos tradicionales que los migrantes hacen relucir en los espacios suburbanos de Lima cuando realizan sus encuentros festivos.

Los saberes colectivos orales de un grupo humano son el reflejo de la vitalidad de sus integrantes, expresando todas las expresiones de su cultura a través de su lengua, no solo como una expresión del uso en la comunicación interpersonal sino también como un medio de autoafirmación en un entorno social donde se ha asentado o han decidido vivir con sus familias:

Como individuos, la tradición oral siempre es la sucesión de un relato que se incluye en la vida de una colectividad como permanencia, que se transmite de generación en generación, de voz a voz, que pasa por la marca del tiempo y la presencia de generaciones que le dan ese elan¹³ histórico. (Espino, 2015, p.53).

Otro espacio complementario que precede a los entornos festivos tiene que ver con las fuentes impresas y materiales audiovisuales usados para difundir las actividades. A continuación analizamos estas herramientas publicitarias, previas a las actividades festivas.

¹³ Elan (fuerza vital que impulsa evolución y desarrollo) concepto creado por Henri Bergson en 1907, en su obra *La evolución creadora*.

Básicamente, estos medios muestran el entorno donde se registra el uso del quechua en sus diversas expresiones, como los préstamos lingüísticos, la alternancia de códigos, entre otros. Con la exposición de estos materiales impresos y de audiovisuales, buscamos, además, insertar algunos aspectos peculiares que anteceden a sus actividades festivas.

2.3.1. Formas de difusión de las festividades

Como parte del trabajo de campo en la búsqueda de materiales hicimos varias visitas a locales de fiesta como San Antonio de Cachí, ubicado en Villa El Salvador, donde nos agenciamos de diversos materiales de difusión masiva que usan las asociaciones de migrantes para dar a conocer sus actividades sociales, correspondiente a los carnavales del 2018 y 2019. Básicamente, estas instituciones apelan al uso de diversas formas de comunicación masivas, para difundir estas fiestas a través de videos, afiches y volantes, distribuidos por diversos medios de expresión populares. Los videos cortos de entre 1:30 a 2:00 minutos de duración tienen amplia difusión por Whatsapp entre los miembros de los directivos y los asociados de estas instituciones provincianas establecidas en la capital. En cuanto al material impreso, estos son distribuidos por los responsables de Prensa y Propaganda de las asociaciones en todas las actividades sociales, familiares e institucionales donde concurren los coterráneos.

El secretario de Prensa de la Asociación Hijos Representativo de Ccanccayllo, del distrito de Huancaray, Andahuaylas, Apurímac, Miguel Puca, explicó las formas de difusión de la publicidad¹⁴ para informar a los asociados en esta institución provinciana.

Según el activista social apurimeños, la larga experiencia en las zonas urbanas de Lima les ha permitido desarrollar un sistema de comunicación propios de las ciudades apelando a los instrumentos publicitarios impresos, que son los vehículos de transmisión de las diversas actividades comunitarias desarrolladas por su asociación:

Las invitaciones las distribuimos mediante oficios, volantes y afiches en las casas de los socios, de quienes tenemos una lista con sus respectivos nombres y sus

¹⁴ El secretario de prensa la Asociación Hijos Representativo de Ccanccayllo, del distrito de Huancaray, Andahuaylas, Apurímac, Miguel Puca destacó las conexiones familiares y vínculos comunales de las organizaciones de residentes en que tienen sus paisanos en la ciudad de Lima mediante diversas formas de comunicación entre los miembros de su organización.

direcciones. Yo como secretario de prensa tengo que cumplir esta labor de difusión de todas nuestras actividades. Miguel Puca (05/12/2020).

Puca, además, resaltó, que los medios de difusión electrónicos permiten una llegada masiva a la mayoría de sus paisanos, principalmente a través de fotos y videos cortos que se difunden por los teléfonos celulares usando las redes sociales. Esta es la forma preferida de publicidad que se usan con mayor intensidad entre los más jóvenes, quienes están más acostumbrados al uso de estos aparatos electrónicos.

2.3.2. El uso de medios audiovisuales

La propaganda o publicidad de estas festividades, en sus diversas facetas sociales y comerciales, reflejan cómo las asociaciones de migrantes en Lima organizan sus fiestas y cómo es el uso de la lengua materna cuando difunden sus actividades festivas. El video de 1:32 minutos de duración, objeto de este trabajo fue editado para el Carnaval organizado por la Asociación Fraternal Hijos de Ccapcca en Lima.

En el siguiente fragmento transcribimos literalmente de la voz del anunciante de la fiesta del Carnaval organizado por la Asociación Fraternal Hijos de Ccapcca, residentes en la zona sur de Lima¹⁵:

Chayaramunña Hatun Pukllay Carnaval (Ya llegó el gran Carnaval Pukllay). Al estilo Ccapccino, Andahuaylas, Apurímac. Con mañana deportiva y tres yunsas millonarias. Este domingo 11 de marzo. En el local San Antonio de Cachi (V.E.S) pasando el Mercado Unicachi. Villa El Salvador. Organiza Asociación Fraternal Hijos de Ccapcca. Padrinos primera yunsa: W. H. R. y J. G. de R. Segunda Yunsa: W. P. M. y R. M. V. H. ¡Este domingo 11 de marzo, con tinyas, huaracas y ccoyos, al estilo de Ccapcca en el Local San Antonio de Cachi. ¡Ahí nos vemos!.

¹⁵ Este video elaborado por la comunidad de ccapccinos residentes en Lima, fue difundido vía Whatsapp el 17 febrero del 2018 y facilitado para esta investigación por uno de los dirigentes de esta institución como parte de la publicidad realizada para el Gran Carnaval Pukllay que todos los años llevan a cabo. Festividad solamente interrumpida por la pandemia del COVID-19.

Como se aprecia en la transcripción del video corto, el locutor enfatiza el mensaje de la invitación en su lengua materna: “*Chayaramunña Hatun Pukllay Carnaval*” (*Ya llegó el gran carnaval*). Las asociaciones de residentes en Lima, generalmente, encargan la edición de los videos cortos a los estudios de Radio Imperial, de Villa El Salvador, un medio especializado en este tipo de anuncios, que se editan usando el quechua con el español, pero con mayor prominencia del segundo.

Es interesante el uso del quechua en la apertura de la publicidad en el video, para darle énfasis al mensaje. El locutor inicia con esta palabra: *¡Chayaramunña!* (*¡Ya llegó!*) que golpea acústicamente al oyente y le llama la atención, una vez que capta al oyente en su lengua materna, continúa con una expresión elocuente también en quechua “*Hatun Pukllay*” (*El Gran juego*), para finalmente complementar la frase completa con la palabra Carnaval.

Lo que resalta a la vista es el juego de palabras quechua y español, para ensalzar esta festividad. Una fiesta de origen pagano, trasladado a través de la Iglesia Católica, que enraizó en las zonas andinas y experimentó un sincretismo armonioso.

La frase completa: “*Chayaramunña Hatun Pukllay Carnaval*” (*Ya llegó el gran juego del carnaval*), refleja la particularidad de esta festividad en la zona suburbana de Lima Sur, que revela una alternancia breve de los códigos lingüísticos y, a su vez, el préstamo de palabras de uno y otro lado para darle énfasis al mensaje de propaganda.

Concluye el video publicitario con un llamado al público en general, en español, exhortando a que asistan a esta fiesta porque serán bien recibidos: “*¡Ahí nos vemos!*”. Este material audiovisual refleja, en parte, cómo los migrantes se agencian de los dos idiomas para desarrollar sus actividades festivas, usando su lengua materna, en circunstancias en que quieren enfatizar un mensaje y llamar la atención de su audiencia.

García Liendo (2019), cuando se refiere al espacio mediático imperante donde resuena la publicidad de estas actividades festivas entre los migrantes andinos, precisa que no importa el contexto ni las imágenes del público que predominan, marcados por sus particularidades, lo importante se especifica en “la voz” que resuena en la radio y en los espacios sociales abiertos para ampliar sus ecos entre los oyentes. Este investigador resalta el impacto social de las redes de comunicación del medio radial, que para las poblaciones suburbanas como Villa El Salvador es un medio de comunicación importante, medio que es usado ampliamente por las instituciones sociales que agrupan a los migrantes residentes en esta localidad:

La serie infinita de imágenes (rostros racialmente marcados o lugares geográficos distantes, por ejemplo) o la inmediatez de la voz en la radio (su viaje por zonas rurales y urbanas, conectando casas, calles y centros de trabajo) redefinen la imaginación social y política, y, en específico, la percepción de lo que pueda identificarse como público. (García Liendo, 2019, p.46).

Las formas expresivas, en todas sus formas culturales, orales, escritas, musicales e impresas que nacen y renacen en el transcurrir de las actividades sociales donde concurren los miembros de estas comunidades de migrantes, desbordan el entorno festivo formal desde el punto de vista del ser occidental y responden a las adaptaciones culturales que se van generando en el contexto urbano donde se han establecido. Al respecto, Quijano (1980), cuando se refiere a las primeras manifestaciones culturales de los migrantes andinos precisa que estos tienen sus particularidades, valores propios de su cosmovisión andina y concepciones de su relación con la naturaleza que han traído consigo desde sus lugares de origen; pero, en los entornos urbanos van adaptándose a su nueva realidad social, aunque mantienen la esencia de sus creencias.

Pero, no solamente se trata de las formas de vestirse para sus actividades diversas que tienen en sus calendarios festivos y religiosos, las formas sociales tradicionales de sus pueblos de origen, sino también alude al uso del lenguaje, que de algún modo está presente en sus expresiones culturales, en los espacios donde se reúnen en entornos suburbanos:

La vestimenta, el lenguaje, los patrones de organización familiar y de parentesco, ciertas formas de relación social como el “compadrazgo”, la concepción del mundo y las creencias religiosas, las formas de organización comunal, el arte y las técnicas artesanales, muestran una combinación de elementos culturales. El mundo cultural así constituido, puede no ser coherente, sin duda, es inclusive conflictivo en determinados aspectos. No obstante, es un mundo cultural distinto, como conjunto, tanto de una como de otra de las culturas originales. (Quijano, 1980, p.71).

2.3.3. Publicidad impresa como medio de difusión

Los afiches impresos también son usados ampliamente por las asociaciones de residentes en Lima, como parte de la labor de difusión de sus actividades festivas. Estos avisos publicitarios¹⁶, generalmente, usan palabras en español para describir el evento, la popularidad de los artistas contratados (ampliamente conocidos en este medio), las personalidades invitadas, la cantidad de yunzas y regalos que se escenificarán durante la festividad.

Con la finalidad de darle realce al evento, como toda publicidad estructurada, también apelan al uso del quechua para resaltar los eventos festivos y familiares que organizan con cierta frecuencia, como parte de sus estrategias para captar más asistentes. La imagen artística está diseñada a modo de un collage, donde se plasman variadas imágenes, coloridas. En el espacio central destacan árboles de yunzas, cada una con sus respectivas comparsas. Marcados matices predominantes de rojo y amarillo, tanto en las faldas de las mujeres integrantes de las comparsas, como en las letras. Los adornos, que destacan en los cuellos de los bailarines, también resaltan cadenas de serpentinas coloridas, evocando sus fiestas. Los afiches reafirman el desborde de colores e imágenes, bastantes recargadas, donde sobresalen los nombres de las madrinas y los padrinos de cada uno de los árboles de las yunzas.

2.3.4. El afiche del Carnaval de Querobamba

Trataremos de analizar el afiche pintoresco y expresivo, donde destacan términos en quechua, elaborado por el Comité de Damas del Centro Progresista Querobamba, de la provincia de Sucre, en Ayacucho, para la fiesta del carnaval 2019 de esta comunidad residente en Lima, que se desarrolló el 17 de febrero del citado año. Entre el colorido y, fusión de escenas coloridas, llama la atención un cuadro pequeño, ubicado al lado derecho del espacio impreso, donde resalta el nombre originario de *El Apu Ccarhuarazo*¹⁷, considerado por los lugareños como

¹⁶ Existe una industria de imprentas en las principales avenidas de la zona sur, mayormente en Ciudad de Dios, distrito de San Juan de Miraflores, donde operan estas empresas especializadas en el diseño y la impresión de afiches, carteles y todo tipo de publicidad impresa para fiestas de carnaval y fiestas patronales.

¹⁷ Nevado Ccarhuarazo es una de las fuentes hídricas más importantes de Ayacucho y tiene una altura de 5.123 metros sobre el nivel del mar, se encuentra ubicado entre las provincias de Sucre y Lucanas.

un nevado emblemático y fuente de recursos hídricos. Esta mención expresa un aspecto de la dimensión naturalista de la cultura de los Querobambinos residentes en la zona sur de la capital peruana, que se refuerza en las expresiones: “*Nuestra fuente de vida*”, “*Querobamba-Sucre*”, “*Defensa de nuestra cuenca hidrográfica*”. A la elaboración de estos afiches se dedican diversas imprentas especializadas en este tipo de textos, que tienen como característica particular usar la técnica del collage.

El material impreso alterna anuncios profusos, sobreponiendo imágenes, colores intensos, árboles, letras llamativas con nombres de artistas, sus platos favoritos, los nombres de los padrinos y de las asociaciones invitadas.

El afiche, encabezado por el titular: *Gran Carnaval Querobabino*, es un imperativo de autoidentificación identitaria, que en varias décadas de presencia en un entorno suburbano han cuajado en un largo proceso de adaptación al nuevo medio social, originado en las primeras oleadas de migrantes desde mediados del siglo pasado. También un aspecto relevante en esta publicidad, es que los organizadores, son las damas de esta asociación, lo que reafirma participación de las mujeres en este tipo de asociaciones provincianas, donde ellas tienen una larga tradición participativa al lado de los hombres:

Gran Carnaval Querobambino 2019. El 17 de febrero del 2019 en el local: Chuschama, ubicado en la zona de San Gabriel, distrito de Villa Maria del Triunfo. Organiza Comité de Damas del Centro Progresista Querobamba y los padrinos. Provincia de Sucre, departamento de Ayacucho.

En las actividades festivas tampoco está ausente el aspecto culinario, durante estas reuniones destacan en los afiches publicitarios, donde se aprecian fotos de platos tradicionales como *El picante de atajo*, *La sopa de mote*, *El plato de trucha* y *El picante de trigo*. Las comidas originarias son un anzuelo para captar mayor cantidad de asistentes a las actividades carnavaleras, porque estas reuniones se han convertido en espacios sociales donde los migrantes ayacuchanos y de otras provincias del interior pueden reencontrarse con sus platos favoritos.



Ilustración 13. El público disfruta de los platos tradicionales, cuy, sopa de mote y pachamanca, que se ofrece en las fiestas patronales de la Virgen de Asunción organizado por la Asociación Hijos Representativo de Ccanccayllo, Apurímac, en el Local Carranza, de Villa El Salvador.

Otro espacio importante en el afiche publicitario es el dedicado a los nombres de los artistas contratados, cuyos nombres, juegan con palabras en quechua, aludiendo a elementos de la naturaleza: “*Huayrita de Chipao*” (traducido al español sería “*Vientecito de Chipao*”) y *Nexuncha de Mayobamba* (Nexoncito). En este nombre hay un uso interesante del sufijo (*cha*), que no es universal en el castellano peruano, sino que está asociado conscientemente con el quechua.

Con respecto a los topónimos quechua, *Mayobamba* y *Pomacocha* (*Florcita de Pomacocha*), estos reflejan el uso de los artistas para identificarse con sus lugares de origen. Apelan a estos nombres toponímicos quechuas para evocar sus procedencias geográficas. Estos artistas destacan en un espacio central, con sus respectivas fotos y vestidos típicos a la usanza de sus respectivas comunidades de procedencia, tratando de guardar las similitudes, colorido y formas de sus trajes tradicionales. Estos vestidos típicos son usados solo para sus presentaciones, porque estas artistas, generalmente, tienen sus empleos en diversas actividades productivas.



Ilustración 14. Una afiche anunciando la Fiesta del Carnaval Querobambino, organizado por el Comité de Damas del Centro Progresista Querobamba, de la provincia de Sucre, en la región Ayacucho.

Los cantantes y músicos populares activos en estas zonas suburbanas, debido a la alta demanda en los ambientes artísticos durante los fines de semana, son ampliamente conocidos por el público asistente a estas reuniones. El afiche de publicidad impresa, bastante expresiva y colorida, da cuenta de la riqueza cultural que marcan las relaciones sociales y tradicionales entre los miembros de estas comunidades de migrantes andinos. Los activistas y dirigentes de estas asociaciones también cuentan con una organización, heredada de sus comunidades de origen, que les permite llevar a cabo estos eventos con éxito. Este nivel de organización le permite al secretario de prensa publicidad recursos para propagar sus festividades y cuentan con espacios para anuncios publicitarios o canjes de publicidad con dos emisoras radiales, que es una vía para difundir las actividades sociales organizadas por las asociaciones de migrantes residentes en Lima Sur.

El programa radial *Ricchari Querobamba* (*Despierta Querobamba*), que sale al aire los días jueves de 8:00 a 9:00 pm. en la emisora radial Los Andes de Villa El Salvador, programas que es ampliamente escuchado por los vecinos de los distritos del cono sur. Asimismo, encontramos otro aviso publicitario destacado al centro del afiche sobre el programa *Raíces*

del Perú, que se transmite los sábados en la misma emisora de 6:00 a 7:00 am. Raíces del Perú también sale al aire los jueves de 7:00 a 8:00 pm en radio Imperial.

2.4. Conclusiones

El quechuahablante asentado en la zona sur de Lima se manifiesta en diversas facetas y en entornos sociales, donde todos los segmentos generacionales muestran su adaptabilidad en un contexto cultural hegemónico. Asimismo, es notoria la riqueza expresiva de sus festividades como los carnavales y celebraciones patronales, donde encaminan a sus hijos en sus raíces culturales, escuchan y promueven sus cantos tradicionales.

La práctica generacional de los quechuahablantes en la zona sur de Lima, también, reflejó que de 20 personas encuestadas, 8 dieron cuenta de su dominio del quechua y español valorando su herencia. De este segmento, el mayor de ellos tenía 78 años de edad y el de menor edad cuenta con 25 años. En este grupo también se ubican edades medianas y adultos, cuyas edades abarcan los 51 y 32 años, hijos de padres quechua hablantes, procedentes de Cusco, Ayacucho, Huánuco y Lima.

Entre las razones que sustentan el sentido del ejercicio de su lengua materna, aseguran que es un medio de revalorar su origen e identidad, en un contexto urbano. Las personas bilingües también expresan diversas consideraciones, como respeto y apego a sus tradiciones familiares, formuladas de manera espontáneamente, en el ajetreo de las entrevistas realizadas en las inmediaciones de las estaciones del Metro de Lima, en Villa El Salvador y Villa María de El Triunfo.

Las expresiones lingüísticas de los migrantes provincianos y sus hijos, residentes en la zona sur de la ciudad de Lima hacen uso del quechua con determinados matices y alternancia de códigos, dependiendo del contexto social en el que se desenvuelven, como las fiestas de carnaval. Asimismo, resalta el uso de material de difusión impresa y audiovisual, que son relevantes para la organización de estas festividades, donde también se aprecia el uso del quechua, como estrategia para atraer a sus coterráneos.

Otro punto subrayado es el largo proceso de convivencia entre el quechua y el español en los entornos urbanos que han originado influencias sociales y culturales expresadas en los préstamos lingüísticos.

CAPÍTULO III

CANTOS RELIGIOSOS Y FÚNEBRES EN EL CEMENTERIO DE VILLA MARÍA DEL TRIUNFO

3. El uso del quechua en las actividades fúnebres religiosas quechuahablantes

En este capítulo examinamos como punto central el uso del quechua por parte de migrantes andinos en los cantos religiosos que se practican en la zona sur de la ciudad de Lima. En este camino, buscamos un acercamiento a las particularidades del *Apu Yaya Jesucristo* y el canto fúnebre *Siwarcito* y *Panteón Punku*, que escuchan algunas familias en esta zona, acompañados de oraciones y también cantos fúnebres (*Aya takis*) en honor a sus seres queridos fallecidos.

En los últimos años, el Cementerio de Nueva Esperanza, situado en el distrito limeño de Villa María del Triunfo, se ha convertido en un espacio tradicional donde estas personas cultivan esta tradición cultural, expresando sus creencias religiosas, acompañados de cantos fúnebres religiosos y cantos profanos. Los deudos, compungidos de dolor, acuden a los rituales fúnebres para despedir a sus seres queridos entonando estas piezas musicales ofrecidas en honor a quienes dejaron este mundo terrenal.

Una de las formas más rápidas para llegar hasta este camposanto, desde el distrito vecino de Surquillo, de donde procedemos, es tomar el tren de la Línea 1 del Metro de Lima en la estación Angamos para dirigirnos hacia la estación Pumacahua, en Villa El Salvador.

Una vez que se baja en la estación *Pumacahua*, lo más recomendable es tomar un taxi hasta el cementerio a un costo aproximado de 10 a 12 soles, dependiendo de la voluntad del taxista. Luego de un recorrido de unos 25 a 30 minutos, se llega a la puerta principal de esta necrópolis, única en su género en Perú, que llama la atención a los visitantes que llegan por primera vez a pisar sus tierras con su imponente geografía gris cubierta de cerros. También llama la atención sus dimensiones inacabables, las cruces diseminadas por los cerros y lo imponente de su configuración arquitectónica, netamente informal, popular barroca, construida por albañiles de barrio.

Una de las peculiaridades de esta necrópolis es las formas arquitectónicas informales que destacan entre los cerros grises, con accidentadas callejuelas de tierra, que se distribuyen como serpientes en zigzag trepando los montículos y bajando hondonadas, con sus cientos de cruces disímiles, de madera, hierro y otros materiales que revelan la honda religiosidad de las familias que acuden en masa a despedir a quienes emprenden el viaje al más allá.

En este escenario, los deudos compungidos por el dolor de la despedida de sus seres queridos evocan sus cantos tradicionales religiosos en quechua y oraciones, propios para estos rituales reeditando costumbres de sus terruños de origen pero trasladados a este escenario urbano de la zona sur de la capital peruana, donde acuden residentes de los distritos sureños de Villa El Salvador, Pachacamac y Lurín.

3.1. Visibilización de estos cantos religiosos

La visibilización de estas prácticas de respeto fúnebres, que son acompañadas de estas piezas musicales, son cantadas colectivamente por las familias, amistades o por los personajes (artistas populares) dedicados a este oficio en este cementerio, que a cambio de alguna donación monetaria voluntaria entonan en quechua estos cantos. Los rituales también han trascendido los ámbitos de este escenario, difundiéndose a través de las redes sociales¹⁸ y los medios de comunicación masivos, especialmente en fechas puntuales como el 1 de noviembre. También son patentes en otras fechas, como los aniversarios de defunción, cumpleaños o las visitas rutinarias que realizan miles de familias a este camposanto para recordar a sus parientes.

Durston (2010), quien estudio a profundidad esta expresión socio-cultural muy arraigada en las zonas rurales y en algunas urbes regionales tradicionalmente católicas, explicó que estos cantos litúrgicos de larga data se practican durante las procesiones, verbenas, veladas y peregrinaciones para venerar a las principales figuras sagradas para los habitantes de ciudades del interior del país como Cusco:

La interpretación de himnos quechuas no se limita a la misa. Es obligatoria también en las procesiones y veladas de las fiestas patronales y de los santuarios. Hay un extenso repertorio de himnos marianos como el *Qullanan María* y el *Virgen Santa diospa maman* que se canta en las fiestas de la Virgen. Las fiestas dedicadas a Cristo crucificado (*Señor de Huanca*, *Señor de Coyllur Riti* y *Señor de los Temblores*) involucran la entonación de himnos como *Apu Yaya Jesucristo* y el himno de la pasión *Jerusalen llaqta runa*. Estos himnos pueden interpretarse en contextos que parecen ajenos a la liturgia católica tradicional. (Durston, 2010, p.148).

¹⁸ En este video sobre un funeral con un canto religioso quechua en el Cementerio de Nueva Esperanza, en Villa María del Triunfo, se aprecia el uso de estas prácticas en la zona sur de Lima. Ver link de YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=Wq7noWQ3a>

Las oraciones religiosas en esta lengua nativa han tenido su cuna en las ciudades andinas de Cusco y Ayacucho, cuyas poblaciones son reconocidas por su religiosidad acentuada desde tiempos coloniales. Este apego a las tradiciones religiosas católicas las encarnan los miembros de las propias comunidades, quienes se encargan de recitar estos himnos religiosos acompañados de instrumentos musicales como acordeón, arpas o guitarras.



Ilustración 5. Una vista del cementerio de Nueva Esperanza con su estilo arquitectónico barroco popular.

Con respecto a cómo se desplazaron estos cantos a la ciudad de Lima, la respuesta la encontramos en las grandes migraciones de pobladores andinos de las últimas décadas, quienes en busca de mejores condiciones de vida han invadido las zonas marginales de esta urbe.

En el contexto de este fenómeno social encontrados cotidianamente en esta necrópolis se revelan también las expresiones religiosas urbanas como el *Apu Yaya Jesucristo*¹⁹. Uno de estos protagonistas es el artista popular Delfín Cortez, originario de la provincia de Víctor Fajardo, Ayacucho, quien se ha dedicado a recitar responsos, oraciones y cantos religiosos en quechua

¹⁹ El canto religioso Apu yaya Jesucristo tiene como autor al sacerdote franciscano Fray Luis Jerónimo de Oré, nacido en Huamanga, Ayacucho en 1554. Esta pieza musical fue compuesta en quechua con la finalidad de facilitar la labor de evangelización entre los años 1582 y 1583, en el marco del Tercer Concilio Limense. Referencia información de la Catedral del Cusco. En: <http://catedralcusco.blogspot.com/2017/04/la-historia-del-apuyaya-jesucristo.html>

para todo tipo de actividades, de acuerdo a los pedidos de sus ocasionales clientes, que son muy exigentes en sus pedidos.

A este cantor popular lo encontramos en pleno trabajo como artista, recitador de himnos y elevando plegarias cristianas en quechua. Cortez adoptó a este trabajo por convicción y por la intensidad de sus creencias religiosas y la necesidad de servir a sus paisanos en los rituales fúnebres al despedir a sus familias que pasan a mejor vida. Además, refiere, que ocasionalmente, es contratado por algunos paisanos para el techado de una casa o festividades. Seguidamente, exponemos la pieza del *Apu Yaya Jesucristo* que ofrece este artista popular a los visitantes de este campo santo, que se caracteriza por contar con dos secciones cortas de cuatro versos cada una de estas, cantadas persistentemente y cadenciosamente. En el nivel comparativo, entre las versiones urbanas y rurales, de este canto, se evidencian claras marcas líricas en las formas y extensión plasmando algunas diferencias. La variante citadina de este himno religioso no tiene la misma extensión que su homónima rural del Cusco o Ayacucho, teniendo en consideración las versiones originales, así como también sus diferencias en términos de extensión sin límites ni estructuras predeterminadas.

Apu Yaya Jesucristo

Apu yaya Jesucristo

qispichisniy Diosnillay.

Rikraykita mastaripa (Bis)

ampuy Churi niwachkanki.

Señor mío Jesucristo

Mi Dios redentor.

Con tus brazos abiertos

Me dices ven hijo mío.

Imanraqsi kuyakuyayki

kay auka sonqo churillaykipaq.

Rikraykita mastaripa (Bis)

ampuy Churi niwachkanki.

Qué deseas mi amado

Para tu hijo de corazón manso
 Con tus brazos abiertos
 Me dices ven hijo mío. (Traducción propia).

Evidentemente que los rasgos de la influencia colonial son patentes en estos himnos, tanto en la estructura, como en la temática de fines doctrinarios, que por su naturaleza y contexto histórico en los cuales fueron creados presentando influencias de los takis (cantos) profanos tradicionales en quechuas. El resultado es un himno híbrido cristiano en la superficie, pero en la profundidad con raíces en las creencias animistas andinas, que tiene como deidades a la naturaleza y los astros que conforman el cosmos.

Para Enrique Pilco Paz (2005), el encuentro estilístico y temático del pensamiento religioso cristiano y profano es una tendencia que se reflejan en los cantos mencionados en este trabajo. Una evidencia de este perfil se aprecia también en las formas que estructuran estas piezas musicales, donde confluyen armónicamente el aspecto estilístico, formal hispano católico con los cantos quechuas.

Precisamente, la variante hallada del *Apu Yaya Jesucristo* en el cementerio de Villa María del Triunfo, está constituida en las formas líricas doctrinarias de la época colonial: dos cuartetos a nivel estructural, con respecto al aspecto estilístico manteniendo la métrica clásica y el ritmo tradicional.

También reitera Pilco, respecto a la fusión como base de estas piezas musicales, el fuerte vínculo que tienen como origen en su esencia espiritual melódica, que pese al tiempo transcurrido más de cuatro siglos desde su creación y en el contexto moderno actual mantienen sus marcas profanas procedentes del huayno y el yaraví, adaptados a los cantos sacros hispanos.

El patrón rítmico y código melódico comunes al villancico y al huayno, así como del himno litúrgico y del yaraví, ayudan a establecer, cada uno de su lado, una exaltación emocional del mismo orden, además de la forma musical y el simbolismo comunes que caracterizan el repertorio sacro y profano indígena; caracterizados también por formar parte de la cultura oral transmitida por generaciones de músicos y feligreses. (Pilco Paz, 2005, p.197).

El *Apu Yaya Jesucristo*, resultado de este encuentro cultural religioso, como una herramienta doctrinaria para evangelizar a las poblaciones quechuas resalta la divinidad y poder de

Jesucristo, amoroso y piadoso para sus hijos indígenas desposeídos, que buscan la protección ante las inclemencias terrenales, en un mundo injusto.

De acuerdo a los estudios realizados por Durston, el contexto histórico en el cual fue creado el *Apu Yaya Jesucristo* corresponde al periodo colonial inicial en los territorios recién ocupados en las nuevas tierras de américa, entre los siglos XVI y XVII. Esta etapa corresponde a una fase inicial de adoctrinamiento durante el cual estaba en boga en España el uso de los cuartetos clásicos a nivel estructural.

La evolución de este canto religioso en el tiempo y en los contextos sociales e históricos posteriores al siglo XVII se caracterizaron por su adaptación a los cambios sociales, matizando el espíritu evangelizador colonial inicial para adquirir matices más bien festivos. Las nuevas generaciones de creyentes cristianos católicos los dedican a las fiestas patronales, fechas importantes como Semana Santa, aniversarios de vírgenes o de santos.

3.1.1. El uso de los códigos lingüísticos por Delfín Cortez

Delfín Cortez es conocido por los deudos que acuden regularmente al Cementerio de Nueva Esperanza para rendir tributo a sus familiares sepultados en los cerros de este camposanto. Es habitual verlo recitando oraciones o entonando cantos en quechua de acuerdo a las necesidades de sus ocasionales clientes que encuentra en su trabajo cotidiano.

Cuando lo vimos por primera vez el 24 de octubre del 2020 en uno de los kioscos que se encuentra en la puerta principal de este cementerio, alrededor de las 5:00 de la tarde, él tomaba un café en compañía de algunos de sus colegas, quienes también rezan oraciones, pero, en español. Descansaba después de una ardua jornada de trabajo, bajo el ardiente sol, caminando entre las estrechas callecitas del cementerio, cansado de subir las lomas y escaleras que suben de forma desordenada por las estribaciones de las numerosas elevaciones del cementerio.

Cortez nos recuerda que tiene alrededor de 15 años trabajando en este lugar, pero reside desde el año 1969 en la Curva de Nueva Esperanza, en el distrito de Villa María del Triunfo. “En Lima, voy a estar casi ya 50 años. Desde el 69”, dijo venciendo su natural timidez. Al explicar el lugar donde reside no pudo evitar expresar su bilingüismo:

“Kay Curva Nueva Esperanzapi

¿Villa María?

Chayllapi. Vallejopim riki

Aquí, en la Curva de Nueva Esperanza

¿Villa María?

Ahicito. En Vallejo, pues. (Traducción propia)

Observamos dos formas de adaptación lingüística en Cortez, particularidades de uso común en el nivel sintáctico de las personas bilingües quechuahablantes, que pone de manifiesto la adaptación de la lengua nativa en la construcción sintáctica de la segunda lengua aprendida usando un topónimo para referirse a un lugar, en este caso el español: “*Kay Curva Nueva Esperanzapi*”, en español debería ser: “Aquí, en la Curva de Nueva Esperanza”²⁰. Usa un topónimo que proviene del español, incorporado gramatical y morfológicamente al quechua mediante el sufijo *pi*.



Ilustración 6. El oficio de Delfín Cortez abarca el trabajo de cantor de cantos fúnebres quechuas y la recitación de oraciones como el Apu Yaya Jesucristo..

Otro rasgo interesante es que cuando Cortez utiliza el diminutivo “*Chayllapi*”, refleja también el uso muy común de los diminutivos entre los hispanohablantes del país cercanos al quechua, como el uso de palabras “ahicito” o “aquicito”.

²⁰ La población de Nueva Esperanza está habitada por las primeras oleadas de migrantes procedentes del interior del país arribados a la ciudad de Lima en 1950, inicialmente se llamaba “Sociedad de Ayuda Mutua y Cooperativa de los pobladores de Nueva Esperanza”. Información tomada de: <https://vmt-nuevaesperanza.es.tl/Primeros-pobladores.htm>

Cerrón-Palomino (2003), cuando analiza los aspectos sociolingüísticos del castellano andino alude al dominio conceptual para explicar las formas expresivas que reflejan las particularidades de las formas de hablar que registran las personas bilingües, en este caso, el quechuahablante que asimiló el español como segunda lengua en las zonas urbanas.

Sostiene que esta forma de habla, que se observa en el uso del español hablado por los migrantes de origen andino en las zonas suburbanas, está influida naturalmente por el quechua y por el entorno social que los rodea en el ejercicio del habla de una segunda lengua:

Dependiendo de lo que suele llamar ‘dominio conceptual’ (la lengua del oyente, el lugar, y el tópico de la conversación, etc.) el habla de los bilingües se resiente de un mayor o menor grado de interferencias determinadas por la presión que ejerce sobre ellos la estructura de la lengua materna. (Cerrón-Palomino, 2003, p.190).

Cortez, haciendo un alto en su trabajo, siempre acompañado de su acordeón, que utiliza para poner fondo musical a sus oraciones o cantos, resalta que profesa con mucha devoción las oraciones cristianas; pero, enfatiza que este servicio es dedicado a las familias que le solicitan expresamente rezos en quechua.

Debido a los bajos ingresos económicos que percibe, a través de aportes voluntarios, de parte de sus clientes, y la necesidad de ganar el sustento diario, se ha vuelto versátil y oficia de rezador en quechua o español, pero, además, se dedica al canto de algunos huaynos alusivos a temas de despedida fúnebre acordes a los ritos fúnebres en el referido camposanto.

A veces, durante los sepelios o en fechas conmemorativas como el Día de los Difuntos²¹, las familias prefieren dedicar a sus difuntos algunos cantos en quechua, con temáticas fúnebres, usualmente de despedida:

Yo canto música. Oro poco, para conocidos nomás oro, porque hay oradores acá, pero no oran así en quechua; sino, ellos oran castellano nomás. Como yo soy serranito, llevo todavía el recuerdo de allá de nuestra tierra. Dijo Cortez en español, antes de expresarse en quechua.

Runasimita ya rimani, porque runasimita taytay mamay yachaycaychiwarqa, paykunaqa rimasqantan. Castellanotaqa, tartamuduchata rimani. (Claro, hablo

²¹El Día de los difuntos, es el mejor de los días para los rezadores del Cementerio de Nueva Esperanza, porque miles de personas acuden a recordar a sus familiares que se encuentran sepultados en este camposanto. Este día estas personas dedicadas a rezar oraciones fúnebres y cantar huaynos de despedida tienen bastante demanda y mejoran sus ingresos económicos.

quechua, porque mi padre y madre me han enseñado lo que ellos hablaban. El castellano lo hablo tartamudeando). (Delfín Cortez. 19 / 11 / 2020).

Cortez, emigró a Lima desde su natal Víctor Fajardo en 1969, como muchos peruanos que se trasladaron del interior del país a la ciudad capital en busca de una mejor calidad de vida para su familia. Refiere que tiene una familia numerosa; con su esfuerzo y trabajo ha logrado sacar adelante a sus hijos, con todas las limitaciones que le permitieron su empleo de músico, cantante popular andino y rezador de oraciones en este camposanto. Resalta que pese a su numerosa familia, ha sabido educar a sus hijos en los valores del trabajo y la honradez, y sus hijos nunca han tenido problemas:

A todos los ha educado?- No tanto, pero, a veces, *akcha churiyuq* (bastantes hijos). Gracias a Dios, todos trabajan. Viven feliz, aunque sea. No están en ninguna malcriadez.

Manam ukllampas comisariamampas punkullamampas chayarkacharqachu.
¡Nunca!. (Ninguno de ellos no han llegado nunca a las puertas de las comisarías.
¡Nunca!). (Delfín Cortez. 19 / 11 / 2020).

En los párrafos transcritos previamente, se hace patente el uso hábil y fluido del bilingüismo, la alternancia de códigos, con total transparencia y naturalidad. Este es el habla natural de un quechuahablante que dispone de las dos lenguas para comunicarse; como se percibe en el primer párrafo, inserta la palabra “*Ashkha churiyuq*” (Bastantes hijos). El uso de esta frase, donde enfatiza el adjetivo *Ashkha* para resaltar la dimensión numerosa de su familia, tiene el propósito de resaltar su idioma materno.

Zavala y Córdova (2010) precisan en un estudio realizado entre jóvenes en la Universidad de San Cristóbal de Huamanga que los quechuahablantes bilingües apelan a la alternancia de códigos en determinados contextos sociales, pero sobre todo, cuando se encuentran en confianza con sus interlocutores.

En el segundo párrafo de la oración vertida por Cortez vemos la siguiente expresión: “*Manam ukllampas comisariamampas punkullamampas chayarkacharqachu.* ¡Nunca!. (Ninguno de ellos no han llegado nunca a las puertas de las comisarías. ¡Nunca!).” Aquí el hablante intercala el español (Nunca) con su lengua materna, que podría enmarcarse de un “tono festivo” y de “confianza” tal como señalan Zavala y Córdova, dada la naturaleza de su trabajo de rezador de oraciones en quechua o cantante de huaynos.

También las autoras consideran que el uso de la lengua materna en determinado contexto o circunstancia podría deberse a que el hablante encuentra una mayor comodidad al hablar sobre determinado asunto, en este caso se refiere a un tema familiar, lo que motiva el cambio de código lingüístico:

De hecho, puede darse el caso de que los hablantes se sientan mejor hablando sobre un tema en una de las lenguas o que crean que una expresión en una lengua transmite lo que quieren decir de mejor manera que si lo hiciera en la otra. Asimismo, también puede ocurrir que una palabra en una lengua se refiera a un concepto o a un objeto que no existe en el ámbito en el que se suele usar la otra lengua y, por tanto, el hablante cambia de código para llenar un vacío léxico. (Zavala y Córdova, 2010, p.79).

Otro factor que podría tomarse en cuenta en este cambio de código lingüístico, que hace el hablante, estaría relacionado a la estima que el hablante le tiene a su lengua materna, como refiere Sáenz (2018) al referirse a las variantes lexicales que despliegan los quechuahablantes que hablan español.

Considera dos factores claves para determinar el uso de la lengua materna en determinadas circunstancias del habla, entre estas se encuentran el grado de penetración educativa formal que pueda tener la persona y el aprecio o valoración a su lengua materna. “Las variedades socioculturales o diastráticas (los sociolectos): son las diferentes formas de usar la lengua según el nivel de instrucción del hablante y su estima hacia el idioma” (Sáenz, 2018, p.10).

El autor considera que el modo de habla de los sujetos de estudio, cualquiera sea su lengua o su cultura, socialmente está determinado por el estrato social de donde proviene, pero también añade el aspecto valorativo (“estima”) que pueda tener el hablante sobre su lengua materna.

3.1.2. Arribo del himno *Apu Yaya Jesucristo* a la periferia urbana al sur de Lima

El desplazamiento de este canto religioso, en compañía de las oleadas de migrantes desde los andes, hacia las zonas urbanas de esta capital, nos motiva establecer una analogía entre la versión original colonial que se escucha en Cusco, donde Fray Jerónimo de Oré compone esta pieza musical en el siglo XVI con fines doctrinarios.

El *Apu Yaya Jesucristo* hallado en el cementerio de Nueva Esperanza, en la zona sur de Lima, muestra la adhesión religiosa de los pobladores de origen quechua establecidos en los

alrededores del distrito de Villa María del Triunfo, pero despojado del carácter doctrinario evangelizador patente en la versión original.



Ilustración 7. El disciplinado rezador dedicado a los difuntos del Cementerio de Nueva Esperanza en plena labor orando el Apu Yaya Jesucristo.

Asimismo, encontramos en este camposanto que la mayoría de familias que acuden a visitar a sus seres queridos tienen raíces quechuas procedentes de diferentes regiones andinas y encuentran eco en las labores que presta Delfín Cortez. Este artista popular, de origen ayacuchano, ha insertado este himno a la nueva realidad social de los visitantes en esta gigantesca necrópolis.

En este cementerio popular, generalmente, se ve en la necesidad de reducir el tiempo de presentación porque originalmente el canto es largo, recita solo dos estrofas de este himno religioso, cuyo original es de cuatro estrofas. Lo mismo ocurre, abreviando los versos y enfatizando las primeras dos estrofas, como parte de los rituales fúnebres que los peruanos llevan a cabo todos los años los días 1 de noviembre, en El Día de los Difuntos.

Ocasionalmente, algunas personas, le requieren sus servicios para fechas especiales de los difuntos o de sus familias, para rendirles un tributo, rememorando sus recuerdos y legados que dejaron en vida.

Para Requena (2014), esta pieza musical destaca desde su origen colonial como un instrumento al servicio de la evangelización de las comunidades indígenas quechuas enfatizando su rol penitencial, perfeccionamiento moral y de catequización.

Asimismo, el investigador ahonda en la función teológica doctrinaria de este canto sacro, acompañado de las oraciones en las capillas, iglesias, ceremonias y comunidades religiosas. En este punto, las versiones urbanas coinciden con la versión original en la evocación paternal del *Apu Yaya Jesucristo*, en el primer verso, entre las similitudes más significativas.

En esta mención de los cantos cristológicos en quechua hay un grupo que se utiliza como cantos penitenciales, entre ellos el más conocido y el más extendido en todo el Perú es '*Apu yaya Jesucristo*' (*Señor Padre Jesucristo*). Es peculiar la referencia a Jesucristo, en los cantos en quechua, como Yaya (Padre) más no como Huauce (Hermano, cuando es utilizado entre varones), o Turi (Hermano cuando es utilizado por una mujer a un varón). (Requena, 2014, p.36).

Este himno está enraizado, a pesar de su larga existencia por más de cuatro siglos, en las ciudades de Cusco y Ayacucho, cuyas poblaciones se distinguen por su profunda fe religiosa, expresada en procesiones modernas y las colectivas celebraciones patronales, escenificadas en fechas claves cristianas. Pero, es necesario indicar que en las diferentes fiestas patronales que se desarrollan tanto en Cusco, como Ayacucho y Apurímac, es la feligresía y los dirigentes de las comunidades religiosas que disponen el uso de este himno religioso y no directamente la Iglesia.

Respecto a la pieza del *Apu Yaya Jesucristo*, del cementerio de Nueva Esperanza, es notoria la brevedad en comparación a la versión de Cusco, usado solo con dos estrofas. El artista Cortez explica que se obvia las dos estrofas finales que tiene el canto original debido a la falta de tiempo y también pedido de los clientes, que consideran suficientes la extensión expresada en las dos estrofas iniciales. Precisamente, en comparación con la versión original de este canto religioso usado en la zona de Cusco²², es más corto, porque no se usan las dos estrofas finales. En la necrópolis de la zona sur de Lima, los deudos y amistades de los difuntos ofrecen uno o dos cantos por convicción religiosa y también por la redención espiritual de sus seres queridos quienes se encuentran sepultados en este peculiar lugar de peregrinación, cuyas características

²² Esta versión que usamos fue publicada por la Iglesia Católica en la ciudad de Cusco, se puede encontrar en: <http://catedralcusco.blogspot.com/2017/04/la-historia-del-apuyaya-jesucristo.html>.

geográficas recuerdan grandemente a sus similares existentes en las zonas andinas, del interior del país.

Otra de las particularidades que diferencian al uso de este canto religioso es que en los espacios andinos, la jerarquía eclesiástica dispone que los coros actúen en escenarios formales como catedrales e iglesias en medio de asistencia multitudinaria de los fieles, en acontecimientos del calendario católico. En estos entornos también resalta la majestuosidad de las ceremonias litúrgicas llena de solemnidad que tiene como fondo musical esta pieza musical tradicional en lengua quechua. A diferencia del espacio y contexto que se registran en las celebraciones eclesiásticas de ciudades andinas como Cusco o Ayacucho, en la zona sur de Lima el escenario es distendido y familiar, donde se fusiona la formalidad de los ritos fúnebres con la espontaneidad de los sentimientos de las personas, que acuden al cementerio de San Gabriel a rendir un homenaje a sus padres, madres, hermanos, hijos o amistades.

Primera estrofa

(Versión del Cementerio de Nueva Esperanza)

Apu Yaya Jesucristo // Señor mío Jesucristo
Qispichisniy Diosnillay. // Mi Dios redentor.
Rikraykita mastarispam (Bis) // Con tus brazos abiertos
Hampuy Churiy niwachkanki. // Me dices, ven hijo mío.

Primera estrofa

(Versión del Cusco)

Apuyaya Jesucristo // Poderoso Señor Jesucristo.
Qispichiqniy Diosnillay // Mi Dios que me hiciste hombre.
Rikraykita mastarispam // Extendiendo hacia mí tus brazos
Hampuy churiy niwachcanki // "Ven, hijo mío", me estás diciendo.

Tanto la versión del camposanto como de Cusco comparten una similitud en la primera estrofa, no hay contrastes resaltantes, solamente se observan ligeras distinciones en las traducciones que no alteran el código semántico del canto, que tiene como finalidad afianzar la convicción

religiosa. El artista popular que interpreta el *Apu Yaya Jesucristo* ha sido fiel a la letra quechua de los primeros versos de este canto pese a que reside en Lima varias décadas y el escenario donde ejerce este oficio es completamente diferente a los espacios andinos.

Realmente, es notable que, pese al amplio espacio, escenario y tiempo transcurrido, que separa la lírica original procedente del Cusco, hasta su aterrizaje en la zona sur de la capital la nueva versión cantada por Cortez no haya registrado cambios en la primera estrofa. Las primeras líneas de esta pieza religiosa han superado el reto de la migración y el paso de generaciones para seguir inalterable, cumpliendo su misión doctrinal.

Sin embargo, para Juan Limachi (2021), la segunda estrofa de la oración recitada por Cortez sí presenta diferencias notorias con respecto a la primera versión de Cusco, hallado en los tres últimos versos de este cuarteto. Aunque no son diferencias radicales, son ligeras declinaciones semánticas que expresan la posición cambiante del interlocutor creyente, frente a la divinidad omnisciente en adoración. Al observar la segunda estrofa, en el primer verso de la versión de Nueva Esperanza, el cantor interpela a Jesucristo: “*Imanraqsi kuyakuyayki*” (¿Qué deseas mi amado?), expresando una carga emocional intensa en la confrontación al ser divino; mientras que en el primer verso de la versión de Cusco: “*Imaraqmi kuyakuyllayki*” (¿Cuán inmenso es tu gran amor!) no hay confrontación ni tampoco interpelación al ser divino, sino solamente se desliza una expresión de asombro por lo incomparable del amor de Jesucristo.

Limachi puntualiza que en el segundo verso, en la oración de Cortez: “*kay auka sonqo churillaykipaq*” (Para tu hijo de corazón manso) se enfatiza la mansedumbre del ser humano, mientras que en el mismo verso de Cusco: “*Taytallay, churillayquipaq*” (Para este tu hijo, Padre mío) el hombre se presenta despojado de humildad; se deduce una relación horizontal entre Dios y su creación, de padre a hijo. Los dos últimos versos, de ambas versiones, son completamente diferentes, en la expresión lingüística y en la connotación semántica. En la versión de Cortez, la plegaria refleja la reciprocidad fraternal en plena relación mística entre Dios y el hombre: “*Hampuy Churiy niwachkanki*” (Me dices ven hijo mío).

A diferencia del canto del citado cementerio, en el original cusqueño el espíritu de reciprocidad tiene un tono de culpabilidad, los pecados de la humanidad motivan el sacrificio de Jesucristo en la cruz: “*Auqa sunqu runaraykum*” (Por culpa de grandes pecadores) / “*Cruz qawanman churakunki*” (Te crucificaste en la cruz).

Segunda estrofa

(Versión del Cementerio de Nueva Esperanza)

Imanraqsi kuyakuyayki // Qué deseas mi amado
kay auka sonqo churillaykipaq. // Para tu hijo de corazón manso
Rikraykita mastaripa (Bis) // Con tus brazos abiertos
Hampuy Churiy niwachkanki. // Me dices ven hijo mío.

Segunda estrofa

(Versión del Cusco)

Imaraqmi kuyakuyllayki // Cuan inmenso es tu gran amor
Taytallay, churillayquipaq // Para este tu hijo, Padre mío.
Auqa sunqu runaraykum // Por culpa de grandes pecadores
Cruz qawanman churakunki // Te crucificaste en la cruz.

Asimismo, Durston (2010) puntualiza que, entre una y otra versión, existen marcadas variantes de texto y sentido, que se han ido perfilando a lo largo de los siglos y los contextos y espacios hacia donde se desplaza progresivamente este himno religioso.

Coincidiendo en las descripciones de las variantes, entre el original y el que se asentó en la zona sur de Lima, concretamente en el cementerio de Nueva Esperanza, una de las más piezas connotadas encontradas en las zonas urbanas, respecto a las zonas andinas²³ de Cusco y Ayacucho.

Otro de los puntos destacables, a tomar en cuenta de la investigación de Durston es la propuesta de que, a pesar de la extensa vitalidad del *Apu Yaya Jesucristo* y su misión evangelizadora en el seno de la Iglesia, no se ha podido determinar con certeza si esta canción fuera escrita tomando como referencia un canto quechua prehispánico. A pesar de esta incertidumbre, durante la etapa colonial, la etapa republicana y hasta la actualidad, este himno religioso revitalizado se ha afianzado en diferentes regiones:

Como ocurre con casi todo lo que tiene que ver con el quechua, hay una tendencia a buscar lo antiguo y lo puro. Queda claro, sin embargo, que el repertorio actual incluye himnos de distintos estilos verbales y musicales, los que a su vez están

²³ Las versiones del himno religioso Apu Yaya Jesucristo se han difundido en diversas zonas del país, especialmente en las zonas andinas. Encontramos algunas versiones en YouTube Ayacucho: <https://www.youtube.com/watch?v=k2vi3him6u4/>. Otra versión en Huancavelica: <https://www.youtube.com/watch?v=QTSoNIhfrmY>. También en el Palacio Arzobispal de Lima: https://web.facebook.com/javierechecoparoficial/videos/apu-yaya-jesucristo-en-la-capilla-del-palacio-arzobispal-de-lima/1312642625517611/?_rdc=1&_rdr

asociados a contextos y proyectos sociales que se dieron en momentos históricos muy diversos, algunos de ellos relativamente recientes. (Durstun, 2010, p.153.).

Versión completa *Apu Yaya Jesucristo* del Cusco

Apuyaya Jesucristo (Poderoso Señor Jesucristo)

Qispichiqniy Diosnillay // Mi Dios que me hiciste hombre

Rikraykita mastarispam // Extendiendo hacia mí tus brazos

Hampuy churiy niwachcanki // "Ven, hijo mío", me estás diciendo

Imaraqmi kuyakuyllayki // Cuan inmenso es tu gran amor

Taytallay, churillayquipaq // Para este tu hijo, Padre mío

Auqa sunqu runaraykum // Por culpa de grandes pecadores

Cruz qawanman churakunki // Te crucificaste en la cruz

Aqu tiwu huchaywanmi // Con mis pecados innumerables,

Diosnillay piñachirqayki // Dios mío, te he encolerizado

Kuyapayacuqmi kanki // Pero tú que eres generoso

Huchaymanta pampachaway // Perdóname todas mis faltas

Ama Taytay chiqniwaychu // No me odies, Padre mío

Ama Taytay piñakuychu // Ni me tengas cólera, Señor

Huchaymanta waqaspaymi // Arrepentido y lloroso por mis pecados

Chakikiman chayamuni // Hacia tus pies llego y me postro.

Generalmente, las variaciones en los cantos antiguos con respecto a los actuales, tienen como causas el tránsito geográfico a los que están expuestos a los diferentes interlocutores y oyentes de estos versos. En el Caso del *Apu Yaya Jesucristo*, debido a sus carácter religioso y ritual en fechas especiales del calendario cristiano, está bastante influenciado por las masas de creyentes tanto de zonas rurales como urbanas, marcando algunos cambios en su formato original, pero sin perder la esencia espiritual, para la cual fue creada por la iglesia, la misión de evangelizar y ahondar la fe cristiana católica.

3.2. ¿Quién canta cantos fúnebres o Aya Takis?

Después del himno religioso *Apu Yaya Jesucristo*, entre otro de los cantos requeridos con frecuencia por las familias dolientes que acuden al cementerio de Nueva Esperanza, se

encuentra el canto fúnebre “*Panteón Punku*” (*Puerta del cementerio*),²⁴ ampliamente difundido entre los migrantes residentes en la capital.

El señor Lucio Pérez, oriundo de la provincia de Huaytará, es un artista popular que normalmente participa en diversos eventos festivos que se escenifican en los distritos de la zona sur de Lima, pero debido a la pandemia del COVID-19 ha tenido que reinventarse y centrar sus actividades en este cementerio, donde toca con sus hábiles manos el arpa y entona los cantos propicios para la ocasión. Lo encontramos un jueves por la tarde, caminando por la entrada principal del camposanto, con su pantalón jean y su camisa blanca de manga larga, llevando sobre sus hombros el pesado instrumento musical de cuerdas. Con sus cerca de 70 años, desplegaba el vigor de un hombre joven, habituado a caminar por las geografías agrestes y acostumbrados sus pies a los cerros de este cementerio, donde los deudos suben con dificultad las laderas y escaleras llevando los ataúdes para sepultar a sus parientes.



Ilustración 8. El señor Lucio Pérez con su acordeón afinado para la ocasión dedica la canción fúnebre quechua Panteón Punku, que es solicitada por las familias de los difuntos.

Con el semblante radiante, pese al cansancio, Pérez, acude a la solicitud de sus ocasionales clientes y antes de entonar sus cantos, se pone de acuerdo con ellos sobre los cantos que se ofrecerán al difunto. ¿Qué cantos le gustaba?, pregunta y al obtener la respuesta, se pone manos a la obra entonando la pieza musical “*Panteón punku*”. Una de las características que llama la

²⁴ “Panteón punku” es un canto fúnebre de amplia extensión en la zona sur andina del Perú y artistas de Ayacucho, Apurímac, Cusco, Huancavelica y Huancayo. Existen versiones de este canto en YouTube y Facebook.

atención de este canto fúnebre popular, a diferencia del *Apu Yaya Jesucristo*, de origen litúrgico católico, es su adaptabilidad al nuevo contexto social donde se entona, en la zona sur de Lima, saliendo de sus espacios habituales.

La adaptabilidad de este canto fúnebre se refleja notablemente en su inserción en esta zona sur de Lima, donde llegó procedente de las ciudades serranas y se asentó en los arenales, como el *Apu Yaya Jesucristo* y otros cantos tradicionales, que desde mediados del siglo pasado se trasladaron con la gente que migra a esta capital.

Al respecto, Beyersdorff, resalta esta cualidad del huayno, particularmente de los cantos fúnebres o *Aya takis*, como con las oleadas de migrantes de las regiones andinas, en las últimas décadas, se trasladaron estas expresiones musicales a la ciudad de Lima.

El investigador puntualiza que este género musical no solo se ha mudado de escenario, sino que también se ha adaptado a los diversos contextos sociales nuevos y en este proceso, evidentemente, también, han registrado procesos de asimilación de algunos elementos lingüísticos, con inserciones de palabras en español, en algunos versos, que se pueden apreciar en este canto.

Esta aparente libertad del *waynu* respecto a condicionamientos sociales y ceremoniales tradicionales ha facilitado, a través del tiempo, su proceso de adaptación a contextos diversos y la asimilación, por parte del baile, elementos poéticos y contenido temático de otros géneros. El huayno, que era solo un baile indígena, hoy día se encuentra en ambientes en gran parte mestizos. (Beyersdorff, 1986, p.221).

El señor Pérez canta en los festivales de las asociaciones de huancavelicanos, ayacuchanos, cusqueños, puneños o apurimeños que organizan fiestas tradicionales en sus locales de Villa María del Triunfo o en Villa El Salvador; donde, en tiempos normales, los fines de semana se llevan a cabo diversas actividades sociales.

Después de estas oportunidades ocasionales, los artistas populares como este arpista solo pueden ganar el sustento diario en las calles, en conciertos virtuales (solo para algunos renombrados) o en los cementerios, donde los custodios les permiten trabajar, como ocurre en el Cementerio de Nueva Esperanza.

Espino (2006) alude al contexto que envuelve a los cantos quechuas, que, como él destaca, han variado al cambiar de espacios y escenarios, auditorios, espacios formales en salones, hacia las zonas populares. La voz del artista, aunque de origen anónimo, interpreta este canto en diversos

escenarios geográficos y en diversos espacios físicos; al estar vinculados a rituales, los cantos no pierden su riqueza.

Asimismo, considera que estas piezas musicales tienen su respectiva carga poética, por la belleza del discurso y por el uso de imágenes y metáforas, que validan la riqueza del lenguaje. Realmente, este cantante popular, el señor Pérez, vive con intensidad lo que hace, pese a que realiza esta labor en un cementerio de pobres, donde el polvo de las callecitas, empolva su ropa, su cabeza y, a veces, hasta respira la polvareda que levantan algunos vehículos al pasar por la vía principal:

Un texto está siempre precedido del ritual que lo acompaña, no son enunciados letrados, sino constituye un tejido discursivo cuya unicidad dialógica incorpora voz y cuerpo, habla y espacio, lengua y tiempo, palabra y cosmovisión, lenguajes que le dan forma. Esto explica el fracaso de la difusión de los textos poéticos quechuas. (Espino Relucé, 2006, p.65).

El canto fúnebre “*Panteón punku*” está compuesto de dos estrofas, con cinco versos cada una, y a simple vista resalta que la combinación de quechua y español es recurrente como ocurre con otros cantos, pero en la primera estrofa solo alude a tres palabras: Panteón, fierro y rejillas. Es en la segunda estrofa donde se pueden observar un mayor énfasis en el intercambio de palabras quechua y español.

Panteón punku

Panteón punkuy, fierro rejillas // Puerta del cementerio, rejillas de fierro.

Panteón punkuy, fierro rejillas // Puerta del cementerio, rejillas de fierro.

Punkuchaykita kichaykullawuay. // Ábreme tu puertita.

Icharaq, taytaywan tupaykullayman. // Quizás pueda encontrarme con mi padre.

Icharaq, mamaywan tupaykullayman. // Quizás pueda encontrarme con mi madre.

Según Firestone (2017), las variedades mixtas del habla propias del quechuahablante en las zonas urbanas de Huamanga están ligadas al continuo vínculo y relación que se establecen al confluir las dos lenguas en determinado espacio. Aunque esta investigadora realiza su estudio

en las zonas suburbanas de la ciudad de Huamanga, el vínculo con la zona suburbana de Villa María del Triunfo y Villa El Salvador se establece porque también son espacios predominantemente de habla hispana y el quechua es segunda lengua más hablada:

Aunque esta variedad mixta es examinada como parte del uso de la lengua urbana, no hay estudios que analicen los cambios que se dan en el uso que los hablantes hacen de la lengua en las áreas rurales y urbanas. Este punto resulta particularmente importante, considerando el continuo rural/urbano y las conexiones entre el campo y la ciudad a las que ya hemos pasado revista. (Firestone, 2017, p.80).

En el caso de Villa María del Triunfo, también el español es predominante y, por lo tanto, la influencia es muy fuerte, quizás esta sea la razón por la que en la segunda estrofa de cinco versos, solo dos versos son cantados en lengua quechua y otras tres estrofas restantes son cantadas en español.

Los versos que mantienen la lengua materna: *¿Ñuqachu karqani mamay waqachiq? / y ¿Ñuqachu karqani taytay llaquichiq?*, reflejan la impronta de la desolación y el sentimiento de culpabilidad y orfandad, ante la inminencia de la muerte de sus padres y ser consciente de la fugacidad de la existencia. Esta carga semántica existencial, es la peculiaridad propia de los cantos fúnebres o *Aya Takis* que se cantan para acompañar los rituales de duelo en los sepelios en zonas suburbanas donde hay presencia de población migrante quechua:

El sol existe, la luna mengua. // El sol existe, la luna mengua
 ¿Por qué delito padezco tanto?. // ¿Por qué delito padezco tanto?.
¿Ñuqachu karqani mamay waqachiq? // ¿Quizás hice llorar a mi madre?.
 ¿Por qué delito padezco tanto? // ¿Por qué delito padezco tanto?.
¿Ñuqachu karqani taytay llaquichiq? // ¿Quizás hice entristecer a mi padre?.
 (Traducción propia).

3.2.1. El Ayataki linda en las fronteras de lo profano y la religiosidad

Con respecto al canto fúnebre quechua Aya Taki, es puramente una pieza tradicional, de autoría popular, surgida como parte del ingenio del folklor popular andino en el fragor de la tragedia por la pérdida de un ser querido. Tiene un rol estrictamente fúnebre creado para los rituales de

despedida, es un lamento humano, y no está vinculado a ninguna práctica o liturgia religiosa, es puntualmente existencial. Reiteramos que, en paralelo al Aya Taki, los actuales himnos religiosos quechuas cristianos sí son usados para fines doctrinales, con un claro objetivo de evangelización, tomando en cuenta las variantes existentes entre las ejercidas en zonas rurales y urbanas.

Uno de los ejemplos más conocidos es el uso del himno religioso *Apu Yaya Jesucristo*, que es recreado en diversos rituales dentro de las iglesias, monasterios y catedrales. También en eventos populares, pero en el marco de actividades religiosas como procesiones, fiestas patronales o en el Día de los Difuntos. La puesta en escena de esta pieza musical en la zona sur de Lima, los creyentes, aunque católicos, no usan este canto no se desarrolla en un ambiente formal o un templo, sino que su uso se circunscribe a los espacios del cementerio de Nueva Esperanza, para fines fúnebres de evocación de un difunto “para el descanso de su alma”.

Al referirse a este punto, Requena (2014) sostiene que estas expresiones musicales de prácticas populares cuentan con un marco de sacralidad. A pesar de que los practicantes quechuahablantes y el rezador no sean religiosos, sino laicos, prefiere definir esta práctica musical fúnebre como música religiosa popular, porque se practica lejos del fuero eclesiástico. Sin embargo, se toma su tiempo para establecer las fronteras entre el ejercicio de la religiosidad o creencias desde las perspectivas de lo institucional católico y la informalidad practicada desde la espontaneidad sincrética del migrante andino, que precisa como lo sacro y lo profano, pero sin minimizar el espacio popular, a lo que denomina como algo nuevo:

Teniendo presente todo lo mencionado, se ha notado el proceso ascendente que la música religiosa popular en la iglesia, sobre todo en la liturgia, ha pasado desde la época antigua hasta nuestros días. Proceso que ha logrado cimentar las bases para poder elaborar una diferenciación entre lo que es sacro de lo que no lo es, asimismo que se dan criterios para la creación de un “nuevo canto” que ayude en este diálogo religioso entre Dios y su pueblo. (Requena, 2014, p.16).

En los recorridos por la mencionada necrópolis, en el marco de nuestras investigaciones sobre cantos fúnebres (Aya Taki), también escuchamos y grabamos el canto *Siwarcito*²⁵ usado con frecuencia por las numerosas familias que visitan este lugar, sus melodías se filtran tristemente

²⁵ Este huayno fue popularizado por el músico ayacuchano Adón Heredia Padilla, natural de la ciudad de Puquio. Este artista quechua fue un recopilador y compositor de huaynos conocido en el ambiente artístico como “Siwarcito” y desde joven fue una de las voces principales del grupo “Los Puquiales”. (1941-2014).

por entre los sepulcros y sus cruces de madera, marcados por las inscripciones de los nombres de los difuntos y la soledad de las flores marchitas.

Nos llamó la atención, un grupo de personas escuchando con nostalgia las melodías del citado canto en homenaje a la señora Lorenza Pariona, ayacuchana, evocando sus mejores recuerdos impregnados en la memoria de quienes le sobreviven. El mes de noviembre es un buen momento para practicar estos rituales constantes en los calendarios luctuosos, que tienen como protagonistas principales a los migrantes de origen andino quienes han echado raíces en la zona sur de esta capital, donde marcan a fuego sus costumbres y religiosidad.

Uno de los familiares de la difunta, Edgar Cosme, solicitó al artista que entone *Siwarcito* porque es uno de los cantos más queridos y escuchados con frecuencia en los entornos de este cementerio, que también es muy popular entre los peruanos de origen andino, residentes en estos entornos urbanos.

Un aire luctuoso y dramático inunda el espacio donde resuena este expresivo canto de difuntos, mientras los deudos escuchan con solemnidad y placer cada letra que les recuerda los mejores pasajes de la existencia de Lorenza Pariona. En los cerros cercanos, por donde también suben sepulturas y cruces, encima de las sepulturas asentadas multitudinariamente en un orden anárquico, *Siwarcito* se desliza en armonía al sentir de los deudos:

Es muy escuchado por las ayacuchanas y los ayacuchanos, por su mensaje de despedida. Es oportuno para recordar a los seres queridos que ya no nos acompañan en esta vida. Es un canto muy sentido y sirve para recordar con cariño a quienes nosotros también recordamos, donde quiera que se encuentren. (Edgar Cosme. 19 / 11/ 2020).

Usando con destreza su acordeón, Defín Cortez, se prepara para poner a punto su noble herramienta de trabajo, ensayando diferentes sonidos, tenues e intensas melodías andinas como un marco de su canto fúnebre: “Con todo cariño en nombre de nuestra madre vamos a cantar *Siwarcito*”, subrayó el músico, antes de iniciar su interpretación más sentida a pedido de los visitantes a este cementerio popular, que se caracteriza por sus formas barrocas andinas. Las tumbas están dispuestas irregularmente, unas a ras del suelo, otras de dos tres y hasta cinco niveles, contruidos por sus propietarios en desorden, semejantes a pequeñas viviendas. Algunas de estas sepulturas tienen columnas que sobresalen, como soportes de futuros niveles donde se construirán más nichos. En un ambiente doliente, que avoca a quienes pasaron a mejor

vida, el canto se desliza temblorosa, apretando los corazones de los presentes evocando a sus seres queridos sepultados en estas frías tumbas, donde resaltan las elegías y acrósticos con nombres y mensajes diluyendo las fronteras entre los vivos y los muertos:

“Siwarcito”

May ladamantam intilla llusqsimun siwarcito // Por dónde sale el sol picaflorcito?

May ladamantam quillalla llusqsimun siwarcito // Por dónde sale la luna picaflorcito?

Chay ladamansi ñuqaqa ripusaq siwarcito // Por ese lugar me marcharé picaflorcito

Chay ladamansi ñuqaqallay pasasaq siwarcito // Por ese lado me iré picaflorciton

Haku ripusun nispalla nichkaptiy siwarcito // Cuando te decía vámonos picaflorcito

Haku pasasun nispalla nichkaptiy siwarcito // Cuando te decía vámonos picaflorcito

Mamallayraqmi nispa niwarqanki siwarcito // Mi mamá primero, me dijiste, picaflorcito.

Taytallayraqmi nispa niwarqanki siwarcito // Mi papá primero, me dijiste, picaflorcito.

Mamallaykichun valitu kallarqa siwarcito // Acaso solo tu mamá importaba, picaflorcito?

Taytallaykichun valitu kallarqa siwarcito // Acaso solo tu papá importaba, picaflorcito?

icha ñuqachun valitu karqani siwarcito // o yo era más importante, picaflorcito.

icha ñuqachun valitu karqani siwarcito // yo era más importante, picaflorcito.

Altuntas hamuni manas pampantachu sirkauchallay // vengo de las alturas no de la pampa, sircaucito mío.

Pampanta hamuspa imaynaraq kayman sirkauchallay // si viniera por la pampa, ¿cómo sería, sircaucito mío?

Para Mannheim (2015) estos cantos solamente fluyen como símbolos de la vitalidad del hombre andino, migrante en las urbes, sustentados en la vivencia existencial frente a la adversidad y lo efímero de la vida y la concepción importante del más allá en la vida terrenal, unidos por un cordón umbilical.

La fuerza telúrica estética de estas expresiones revelan también la capacidad creativa de los artistas populares quechuas, quienes apelan a los sentimientos universales de amor a la vida, respeto a sus ancestros a los difuntos, que les precedieron en la existencia vital colectiva. Este valor humano estético, presente en los huaynos como *Siwarcito*, con vitalidad ha logrado

arraigo en los desiertos áridos de la zona sur de Lima, enraizando sus signos en las mentes de los migrantes andinos que pese al tiempo transcurrido desde que dejaron sus terruños en Los Andes han logrado florecer y mantener vigencia.

Estos cantos han anclado en el Cementerio de Nueva Esperanza como las barcazas que echan anclas en el mar embravecido del océano, cumpliendo una función social de respeto a los difuntos, aunque desde el punto de vista laico, manteniendo profundas convicciones religiosas, entre sacras y profanas. Es una fusión, donde convergen las creencias ancestrales sobre la mortalidad y la eternidad, que se entiende como un vínculo espiritual entre el mundo de los vivos y el mundo de los muertos, asentados en la cosmovisión de los migrantes que viven en la zona sur de Lima:

El imaginario social se construye directamente a través del habla y proposicionalmente -en canciones y narraciones- pero por debajo del umbral de la conciencia. Aunque los estoy considerando en circunstancias especiales –canto y narrativa- no tienen nada de especial. Se basan en mecanismos pragmáticos que son completamente rutinarios, es decir, impregnan toda conversación, en todas las circunstancias. (Mannheim, 2015, p.8).

Puntualizó Mannheim que el huayno *Siwarcito* hace patente la capacidad creadora de este sector social, proveniente de las zonas rurales, contando con una estética poética, metáforas como la imagen del picaflor, que simboliza al ser querido que partió hacia el otro mundo no terrenal, una avecilla con características humanas, que se marchó de esta vida dejando a su madre y su padre. Esta metáfora, que hace referencia a la orfandad provocada por el desarraigo, también evoca el exilio que experimentan los migrantes que se asentaron en las zonas urbanas en distritos como Villa El Salvador y Villa María del Triunfo.

3.3. Conclusiones

Las comunidades de migrantes quechuahablantes residentes en los distritos de Villa María del Triunfo y Villa El Salvador, en la zona sur de Lima, expresan sus rituales fúnebres mediante cantos tradicionales religiosos en su lengua materna, en medio de un espacio donde predominantemente se practica el español.

Entre los deudos que frecuentan el Cementerio de Nueva Esperanza, en Villa María del Triunfo, destacan personas de los estratos sociales más deprimidos: asalariados, migrantes, trabajadores eventuales, obreros de construcción civil, amas de casa, estudiantes, madres solteras, quienes acuden para pagar tributo a sus difuntos.

Un aspecto destacable, en este escenario es la vigencia de una versión suburbana del himno religioso quechua *Apu Yaya Jesucristo*, cantada por el artista popular Delfín Cortez. Esta versión tiene como base la pieza original del Cusco, creada a fines del siglo XVI con fines doctrinarios.

Una de las particularidades que se observa en la versión limeña es que ya no tiene el papel de conversión como el himno original y aún se usa con estos fines en los eventos litúrgicos en provincias. En este sentido es menester destacar que estos rituales musicales litúrgicos también revelan la profunda devoción de este sector social y la vigencia de este canto quechua entre los migrantes de origen andino.

El *Apu Yaya Jesucristo* como el canto popular *Siwarcito* (huayno) se han amoldado a las necesidades espirituales y sociales de las poblaciones quechuas asentadas en los distritos de la zona sur de Lima, realidad que es patente y aprecia regularmente en el ejercicio musical fúnebre liderado por artistas populares, acompañados de arpas, acordeones y guitarras.

Con respecto al espacio rural urbano, en contraste con el entorno formal dentro de iglesias en los espacios rurales andinos, en estos espacios de la ciudad marginal no hay templos ni sacerdotes, tampoco auditorios ni un público masivo, sino que se limita a familias dolientes en los espacios que ofrecen una tumba y filas de cruces anónimos.

La intensidad que contienen las letras de estos cantos fúnebres, destinadas a la memoria de los seres queridos fallecidos, es la causa y explicación de su arraigo en el seno de este grupo humano, quienes evocan con devoción desbordante a quienes ya no están con nosotros en este mundo terrenal.

Es, tal vez, el requerimiento constante de las personas que acuden a visitar a sus deudos en el Cementerio de Nueva Esperanza, una de las causas de que los artistas populares, quienes ejercitan sus oficios fúnebres musicales en esta necrópolis, tengan como primera opción estos

cantos en quechua. Esta persistencia, que linda en el estoicismo espiritual, es quizás una de las causas de su vigencia en el tiempo y en diferentes contextos, contrapuestos como las poblaciones rurales andinas y las áreas suburbanas de la zona sur de Lima.

CONSIDERACIONES FINALES

1. Los quechuahablantes, asentados en los distritos de la zona sur de Lima, han encontrado diversos espacios para seguir practicando sus expresiones lingüísticas, a pesar del entorno social no amigable por la predominancia del español y la amenaza de la desaparición.
2. Los hablantes de esta lengua nativa hacen uso indistinto del quechua en determinadas circunstancias, dependiendo de si lo hacen con sus paisanos u otros quechuahablantes de otras regiones.
3. Asimismo, la extensión y duración de las frases usadas generalmente varían de acuerdo a las necesidades del uso de este idioma, algunos usan solo frases cortas otros un poco más largas de acuerdo a las necesidades de comunicación del momento y las circunstancias.
4. La lengua sirve como un nexo intergeneracional, que de acuerdo a la cercanía familiar o al conocimiento puede ser fluido o pueden ser solo palabras, sin necesariamente registrar un diálogo.
5. El quechua es hablado en diversos entornos sociales y muestra su adaptabilidad en un contexto cultural hegemónico. Asimismo es notorio en los entornos festivos, tales como los carnavales, donde estas personas, migrantes residentes en la ciudad y sus hijos, escuchan y cantan sus cantos tradicionales, pero también se refleja los riesgos de la pérdida de continuidad de esta lengua en las nuevas generaciones.
6. Los hablantes de quechua apelan a los préstamos lingüísticos del español “quechuizando” algunas palabras netamente urbanas y tecnológicas o un objeto electrónico propio de las zonas urbanas.
7. Las variantes fonéticas entre el quechua ayacuchano, apurimeño y cusqueño también ocurren en las variantes que existen entre los hablantes del español de Lima y el español de algunas regiones peruanas, donde los hablantes tienen sus peculiaridades fonéticas regionales.
8. Una de las causas de las diferencias regionales de una lengua determinada está vinculada directamente al fenómeno de la movilidad social, como ocurre con los quechuahablantes asentados en las zonas urbanas y en el proceso de asimilación cultural se intercambian palabras, surgen los préstamos lingüísticos y los tonos fonológicos.
9. Asimismo, podemos resaltar que el Cementerio de Nueva Esperanza, en Villa María del Triunfo, es un entorno espacial suburbano de la capital peruana donde los quechuahablantes tienen la libertad de cultivar sus cantos tradicionales, superando la cultura hegemónica imperante.

10. Las familias que frecuentan el Cementerio de Nueva Esperanza, en Villa María del Triunfo, en mayor porcentaje, pertenecen a los estratos sociales más deprimidos: desempleados, jubilados, asalariados, jornaleros, amas de casa y madres solteras, quienes evocan los recuerdos de sus familiares con sus rituales tradicionales religiosos.

11. Puntualizamos también que mediante este trabajo se determinó que en este campo santo todavía se encuentra vigente el canto *Apu Yaya Jesucristo*, gracias a la interpretación que realiza el artista popular Delfín Cortez.

12. Otra de las particularidades que se observa en la versión limeña, que recogimos de este canto religioso quechua ya no tiene el papel de conversión, como es el propósito original en los eventos litúrgicos en provincias, porque aquí se circunscribe al pago a la recordación de los difuntos.

14. También podemos sostener que el canto popular fúnebre *Siwarcito* (huayno), igual que el *Apu Yaya Jesucristo*, ha registrado una transformación adecuándose al entorno urbano, recortando estrofas y en el uso de los instrumentos musicales, como la preferencia del acordeón, que es más versátil en las notas musicales.

15. En comparación a un escenario como esta necrópolis urbana, respecto a la solemnidad de los espacios rurales andinos como Cusco o Ayacucho, es palpable la espontaneidad de este espacio y con un público reducido, circunscrito a familias y sin la presencia de autoridades eclesiásticas.

16. La carga emocional de estos himnos es el “motor” espiritual que conmueve al improvisado auditorio que acude al cementerio de Nueva Esperanza y a otros espacios sociales de la zona sur de Lima donde los cantos quechuas y sus expresiones lingüísticas persisten en el tiempo y en diferentes contextos.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- ASAD, T. (2008). ¿Dónde están los límites del Estado? Cuadernos de Antropología Social 27. Pp.53-62.
- Americanía. Revista de Estudios Latinoamericanos. Nueva Epoca (Sevilla) Número Especial, p.140-152, mayo 2017. *The quechua language*, Gladys Zuna Llanos. Universidad San Francisco Xavier de Chuquisaca.
- Beyersdorff, M. (1986). “La tradición oral quechua vista desde la perspectiva de la literatura”. En: Revista Andina, año 4. No. 1, Julio 1986. pp. 213-232.
- Calderón, J. (2013). “La ciudad ilegal en el Perú”. En *Perú Hoy: el Perú subterráneo*. Lima: DESCO, 36-56.
- Calvo Pérez, J. (2009). Nuevo diccionario español-quechua, quechua-español. 5 vol. Lima: Universidad San Martín de Porres.
- Castillo, N. (2002). *El préstamo léxico y su adaptación: un problema lingüístico y cultural*. Pontificia Universidad Católica de Chile. pp. 469-496. En: <https://www.redalyc.org/pdf/1345/134518098024.pdf>.
- Cerrón Palomino, R. (2003). Castellano Andino. Aspectos sociolingüísticos, pedagógicos y gramaticales. Lima: PUCP.
- De la peña, G. (1990). “Territorio y Ciudadanía Etnica en la Nación Globalizada”. Desacatos. Revista de Antropología Social 1:13-27).
- Durston, A. (2010). “Apuntes para una historia de los himnos quechuas del Cusco”. Volumen 42, N° 1, 2010. Páginas 147-155. En: Chungara, Revista de Antropología Chilena. Disponible en: http://chungara.cl/Vols/2010/Vol42-1/Apuntes_para_una_Historia.pdf.

- Escobar, A. M. (2011). Dinámica sociolingüística y vitalidad etnolingüística: quechua y aymara peruanos del siglo XXI. Estudios sobre lenguas andinas y amazónicas Cap.6. Homenaje a Rodolfo Cerrón-Palomino. Willen F.H. Adelaar, Pilar Valenzuela Bismarck y Roberto Zariquiey. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Av. Universitaria 1801, Lima 32-Perú. Pp.125-145.
- Espino, G. (2015 [2010]). Literatura oral, Literatura de tradición oral. Lima: Pakarina Ediciones. 3ra Edición.
- Firestone, A. (2017). “Combinamos en quechua”, lengua e identidad de los jóvenes urbanos en el Perú. Lima. Instituto de Estudios Peruanos (IEP).
- Franco, C.; Degregori, C.I.; Cornejo-Polar, A.; (2014). Cambios culturales en el Perú. Serie diversidad cultural 3. Ministerio de Cultura. Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco. Subdirección de Interculturalidad. Fondo Editorial.
- García Liendo, J. (2019). “Notas sobre el espacio mediático y la auralidad plebeya”, Revista Encuentros Latinoamericanos, segunda época. Vol. III, Nro. 2, julio/diciembre, pp. 31-51.
- Golte, J. y Adams, N. (1984). Los caballos de Troya de los invasores: Estrategias campesinas en la conquista de la gran Lima. Lima: IEP.
- Grupo Banco Mundial (2015). Latinoamérica Indígena en el Siglo XXI Primera década. Práctica Global Social, Urbana, Rural y de Resiliencia América Latina y el Caribe. Banco Internacional de Reconstrucción y Fomento/Banco Mundial. Washington. EUA.
- Huamán Ccahua, A. (2016). “Nuestra cultura y lengua quechua desde las entrañas de mamá”. En: Ser o no ser bilingüe. FUNPROEIB Andes. Cochabamba, Bolivia. pp. 279-30
- J.S. Kahn. El Concepto de la cultura: textos fundamentales. Editorial Anagrama. Barcelona. 1975. 250 p.

- Limachi, J. (2021). “Cantos religiosos quechuas en el Cementerio de Nueva Esperanza”. Año 14 (19), 2021. Páginas 215-234. En Tesis, Revista de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Ledgard, R. (2015). La ciudad moderna Textos sobre arquitectura peruana. Fondo Editorial Facultad de Arquitectura y Urbanismo, PUCP.
- Mannheim, Bruce (2015). “The social imaginary, unspoken in verbal art. University of Michigan”. In: Handbook in Linguistic anthropology, ed. Nancy Bonvillain. Blackwell. pp. 44-61.
- Martuccelli, D. (2015). Lima y sus arenas. Poderes sociales y jerarquías culturales. Edición e impresión: Cauces Editores S.A.C. Lima. Perú.
- Matos Mar, J. (1984). Desborde popular y crisis del Estado. El nuevo rostro del Perú en la década de 1980. Lima: IEP.
- Medina, G. (2007). Contacto lingüístico entre el español y el quechua. Tesis doctoral. Universidad de Alicante, Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Filología Española. España.
- Ministerio de Educación (2013). Documento Nacional de Lenguas Originarias del Perú. Equipo de Desarrollo Educativo de las Lenguas de la DIGEIBIR encargado de la revisión y edición del documento: Karina Natalia Sullón Acosta, Edinsón Huamancayo Curi, Mabel Mori Clement, Vidal Carbajal Solis.
- Montoya, R. (2010). Porvenir de la cultura quechua en Perú: Desde Lima, Villa el Salvador y Puquio. Lima. Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Montoya, R. (2010). El Porvenir de la cultura quechua en Perú. Desde Lima, Villa El Salvador y Puquio. Lima: Oxfam/ UNMSM/CONACAMI/CAOI.
- Oliart, P. (1985). “Migrantes andinos en un contexto urbano: las cholas en Lima”. Debates En Sociología, (10), 69-93. Recuperado a partir de:

<https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/debatesensociologia/article/view/6921>

Osterling, J. Los clubes provincianos en Lima Metropolitana. Revista Debate 11. Revista Bimestral. Lima, pp.52-55. En:

https://cedoc.sisbib.unmsm.edu.pe/public/pdf/revistas/portada_debate/Debate%20N%C2%B011.pdf.

Parker, G. (2014). “La clasificación genética de los dialectos quechuas en Rodolfo Cerrón Palomino” (ed.). En, Trabajos de lingüística histórica quechua, pp.33-49. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Peralta, H. (2016). “De la cultura a la lengua”. En: Ser o no ser bilingüe. FUNPROEIB Andes. Cochabamba, Bolivia. Pp.303-332.

Pilco Paz, E. (2005). “Maestros de capilla, mestizaje musical y catolicismo en los andes del sur”. En: Revista Andina, No 40, primer semestre, Cusco 2005.

Quijano, A. 1980 [1964]. Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú. Lima: Mosca Azul.

Requena, J. (2014). La iglesia y el canto popular religioso en quechua. Tesis de licenciatura. Facultad de Teología, Universidad Católica de Trujillo “Benedicto XVI”.

Sáenz, G. (2018). Variantes léxicas transferidas del quechua que usan las personas adultas hispanohablantes (entre los 25 y los 50 años) del distrito de Cajamarca por contacto lingüístico e influencia substratística. Tesis de Licenciatura. Universidad Nacional de Cajamarca.

SICRA I. (2009). Atlas Sociolingüístico de Pueblo Indígenas en América Latina 2, Primer edición. Copyright de esta edición UNICEF y FUNPROEIB Andes.

Stewart, W. A. (1984). Un bosquejo de tipología lingüística para describir el multilingüismo. En: Antología de estudios de etnolingüística y sociolingüística, de Paul L. Garvin y Yolanda Lastra de Suarez. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Taylor, G. (2004). Una vida por el quechua. En: La República. Lima. 27 Nov. 2004.

Virginia Zavala, Luis Mujica, Gavina Córdova, Wilfredo Ardito. QUICHWASIMIRAYKU Batallas por el quechua. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2014.

Wölck, W. (1972). Las lenguas mayores del Perú y sus hablantes. En: El reto del multilingüismo en el Perú. Compilador: Colección dirigida por José Matos Mar. Director del Instituto de Estudios Peruanos (IEP).

Zavala, V. Cordova, G. (2010). Decir y callar en la web. Cap. Alternancias de códigos y construcción de relaciones interpersonales. Visto: 05/10/19. Recuperado de:

Vocabulario de la Lengva General de todo el Perv llamada Lengva Qquichua o del Inca. Lima, Imprenta de Francisco Canto. 1608. (Titulo original)

2da edición: Vocabulario de la Lengua General de todo el Perú llamada Lengua Qquichua o del Inca. Edición y Prólogo de Raúl Porras Barrenechea. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos 1952.

Esta edición: Vocabvlario de la Lengva General de todo el Perv llamada Lengua Qqichua, o del Inca. Digitalizado por Runasimipi Qespisqa Software. En:http://www.letras.ufmg.br/padrao_cms/documentos/profs/romulo/VocabvlarioQqi_chuaDeHolguin1607.pdf

ANEXOS

ENTREVISTA:

Señora María Silvestre, de 30 años de edad. Avenida Primero de Mayo, Villa El Salvador.

Es una madre trabajadora que tiene dos niños que mantener y por ellos inicia sus actividades como vendedora desde tempranas horas de la mañana y culmina al atardecer. Ella tiene su pareja que también se dedica a vender golosinas en las calles de Villa El Salvador, zona donde han hecho su lugar de trabajo ambulatorio desde que llegaron desde su natal Huancavelica, donde ambos se dedicaban a la agricultura en las tierras de sus padres, pero la crisis económica los ha empujado a salir de sus tierras.

Durante su recorrido por las inmediaciones del Mercado Unicachi ubicado en la Avenida Primero de Mayo Silvestre se encuentra con sus caseros que le compran los productos que ofrece, entre las que destacan habas tostada, trigo tostado, cancha, entre otros productos que ofrece a sus ocasionales clientes, entre los que hay otros migrantes e hijos de migrantes residentes en este distrito. Silvestre habla quechua o castellano invariablemente, cuando es necesario, pero usualmente usa el castellano que es la lengua predominante en esta zona aledaña al mercado.

Durante un alto, ella enseña a su hijo mayor, un adolescente como de 12 años a vender estos productos y se entabla un diálogo interesante en quechua, porque el menor también domina esta lengua:

¿“Imataqta munanqui kiwichata, habasta, trigotacho”?

(¿Qué quieres kiwi, habas o trigo?)

-Habaschata

(Habras)

“Kay kiwichapas miski, habaspas, habaschapas saralloq Huancavelicamanta habaschakuna.

(El kiwi también es rico, habitas con maíz. Habitas de Huancavelica)

-¿Qampa tostasqaykichu?

(Tú lo has tostado?)

Ñuqapa tostasqaymi kaychakunata. Ñuqam tostani kaychakunata. kaychapas mana cachiyoq, mana azucarnilloq, normal kaychakuna

(Yo he tostado estos. He tostado estitos. Estito también sin sal, sin azúcar. Normal estitos)

-¿Haykataq kay?

(Cuanto cuesta esto?)

“Kaypas, huk solmi, un sol”

(Esto también un sol)

-¿Huk sol?

(¿Un sol?)

ENTREVISTA:

Delfín Cortez: Cantor de cantos quechua. Nueva Esperanza, Villa María del Triunfo (Jueves 19 / 11 / 2020).

Yo canto música. Oro poco, para conocidos nomás oro, porque hay oradores acá, pero no oran así en quechua; sino, ellos oran castellano nomás. Como yo soy serranito, llevo todavía el recuerdo de allá de nuestra tierra. Dijo Cortez en español, antes de expresarse en quechua.

Runasimita ya rimani, porque runasimita taytay mamay yachaycaychiwarqa, paykunaqa rimasqantan. Castellanotaqa, tartamuduchata rimani. (Claro, hablo quechua, porque mi padre y madre me han enseñado lo que ellos hablaban. El castellano lo hablo tartamudeando). (Delfín Cortez. 19 / 11 / 2020).

ENTREVISTA:

Eugenio Chacón, Cusco, (68 años de edad). Reciclador. Reside en Lima más de 30 años. Sábado 19 de noviembre 2022 6:11 pm. (Villa El Salvador).

¿Imaynataq ninki kaykunata?

Tumaykusaq Unuta / Tomaré agua

Qawarisay televisorta panaywan / Veré televisión con mi hermana

Chaymanta, purirqusaq chacay urquta / Después, caminaré a través del cerro.

¿Taitay maymantataq kanki? / ¿Señor su lugar de procedencia?

-Cuscomanta / de Cusco

¿Maypitaq tianki? / ¿Dónde reside?

-Villa Salvadorpi / En Villa El Salvador

¿Sutiquiri? / ¿Su nombre?

Eugenio Chacón

¿Waykikuna cancho? / ¿Tiene hijos?

Kanmi / Sí hay

¿Ayka? / ¿Cuánto?

Suqta wawaykuna Villa Salvadorpi / Seis hijos en Villa El Salvador

¿Señoraykiri? / ¿Su señora?

Paykunapaqmi kashcan / Está con mis hijos

¿Llamkanchu manachu? / Trabaja o no trabaja

Llankanmi / Trabaja.

Gracias.

ENTREVISTA:

Marín Toabaldo Arce, 27 de junio 2024. En Villa El Salvador 6:44 pm

-¿Señor Arce qué tal? ¿Cuál es su dirección y cómo se llama

Villa El Salvador, Grupo G, Urbanización Pachacamac, Mz G-2 lote 8.

-¿Cuánto tiempo viviendo en Lima?

Estoy viviendo 25 años.

¿Su nombre completo?

Marín Toabaldo Arce.

¿Veinte y cinco años entonces en Lima, por cuántos hijos está constituida su familia?

Está tres hijos y mi esposa.

¿Qué le parece que hoy en día, según una encuesta hizo por el Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI) en 2017, hay una población quechuahablante numerosa en Villa El Salvador y Villa María del Triunfo?. ¿Queríamos saber de dónde viene, de qué pueblo, distrito, provincia?

Yo soy natural de Centro Poblado de Ccapcca, distrito San Antonio de Cachi, provincia de Andahuaylas, Apurímac.

¿Qué le parece que se esté valorando nuestras lenguas originarias como el quechua?

Es interesante, porque normalmente también se debería conversar, dialogar en esos idiomas maternos. Claro, diálogo en quechua y castellano.

¿En su familia, sus hijos han aprendido algunas palabras. Ud. les ha inculcado nuestra cultura?

Ah. Sí. Sí. Yo creo que entienden, pero no hablan. Algunos sí hablan. Le digo no. Manan (responden). *Arí* (Sí) también. *Wasinchik* (Nuestra casa). Todas esas cositas, pero algunas cosas (palabras) también me devuelven: papá manam (papá no).

¿De sus tres hijos, cuál es el que más ha aprendido a hablar quechua?

El mayor. Varón.

¿Cómo se llama?

Jhon

¿El sí entiende más?

Sí.

¿Pueden hablar una conversación?

Sí. Entiende.

¿Por ejemplo, algunas cosas que él habla?

Wasinchik, arí, manan.

¿El nació en Lima?. ¿Cuántos años tiene?

Veinte y cinco.

¿A qué se dedica?

El ya está trabajando. Ha estudiado maquinaria pesada. Electrónico.

¿Y el segundo?

Ella ha estudiado administración de empresas.

¿Cómo se llama?

Ruth.

¿Ella habla quechua?

No toma mucha importancia, pero yo sé que lo que conversó ella entiende.

¿El tercero?

Menorcito.

¿Cómo se llama?

Rodrigo.

¿El habla quechua?

Como sea estamos ahí. De lejos me salió. El está en nueve años. Niño todavía.

¿Piensa enseñarle quechua?

Sí. Claro.

¿La señora?

Sí. También tiene su quechua.

¿Dígame, el quechua de ellos es igual, algunas diferencias o se parece al apurimeño?

Algunas, pero es diferente. Huanuqueña.

Mañana es *waray* (huanuqueño). *Paqarin* (Apurimeño) sureño.

Otro ejemplo

Risuqñachiki (ya nos iremos) o *riwaqchikarqa* (ya debías haber ido) *Aywa aywasun o aywalla*

Otro

En este momento no me acuerdo, pero hay varios.

¿Hay algunas diferencias?

Sí. Hay bastantes diferencias, pero también le entiendo.

¿Creé que es importante preservar nuestra lengua materna?

Sí.

¿Por qué?

Yo sé que vamos a viajar. Para poder entendernos con las amistades que podemos encontrarnos en diferentes viajes provinciales.

¿Con su hermano Juancito también habla a veces, cuando se encuentra con él?

Sí. Con mi mamá por ejemplo. Cada año viene tres meses, dos meses se queda. Ahí estamos dialogando en quechua.

¿Hay reuniones familiares en casa?

Sí.

¿Se habla quechua con la mamá y los hermanos?

Sí se habla.

¿Cuántos hermanos tiene?

Somos siete.

¿Hombres y mujeres?

Tres mujeres y cuatro varones.

¿Cuándo se reúnen se recuerdan de su cultura, de su lengua materna. Hablan en quechua?

Sí hablamos en quechua.

¿Sobre qué temas, patronales, recuerdos. De qué hablan?.

Exactamente, de recuerdos, de fiestas, de actuales que se puedan hacer. De esas cosas, pero en quechua. “*Kaytaqa kaynata ruasun mamá*” “*Amaña qam ruankichu, kamachillaña, indicayllaña niwankiku*”.

¿Cómo se llama su mamita?

Rosa Mesares.

¿Qué edad tiene?

75 años

Vive en Apurímac.

Sí.

¿Viene de visita?

Cada año.