

## EN POS DE UNA REVITALIZACION LINGUO-CULTURAL

*Rodolfo Cerrón-Palomino*  
Universidad Nacional Mayor de San Marcos

“Manash imaktapis yatrapaakuñachu;  
huk umamanshi umaakunakta kutichipaakunqa”.  
Arguedas

“Cada anciano que se muere es una  
biblioteca que se quema”.  
Hampate Bâ

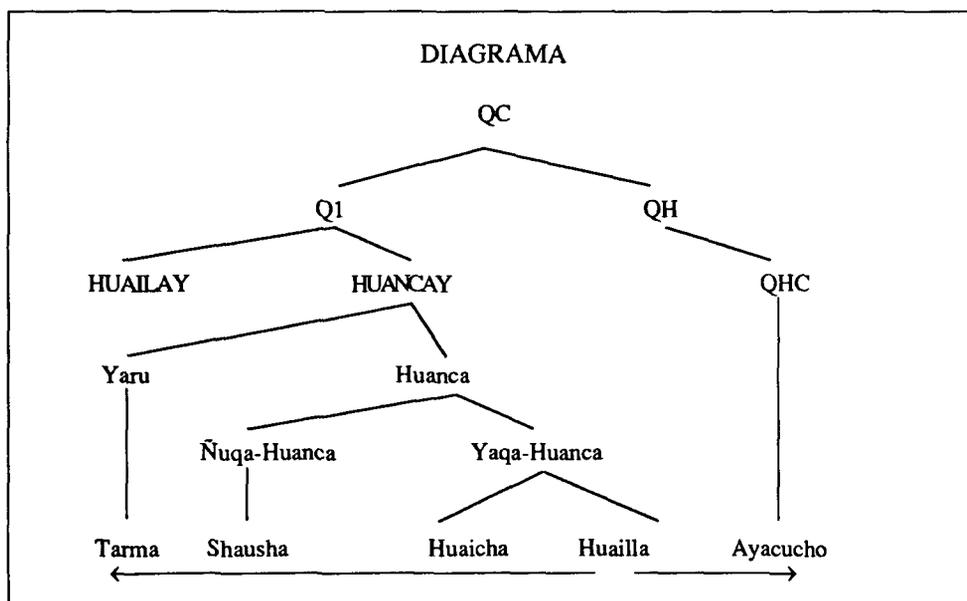


0. El presente trabajo se propone interpretar el significado y alcance de la cruzada realizada por el grupo TALPUY y su valiosa revista *Minka* en favor de la revaloración de la lengua quechua –particularmente de su variedad huanca–, concebida aquélla como vehículo fundamental y sustento genuino de la cultura y tecnología andino-ancestrales. Destacaremos en dicho esfuerzo la constatación que fue perfilándose, a lo largo del trabajo directo con las comunidades, respecto de la mutilación que significa el “rescate” de una cultura *traducida* al castellano, y por ende, la necesidad imperiosa de afianzarla a través de su propia voz: toda preocupación por la valoración del saber andino supone, inevitablemente, una militancia en favor de la(s) lengua(s) que le sirven de sustento.

1. *El contexto lingüístico-cultural.*- En esta sección ofreceremos una visión general de la realidad sociolingüística vallemantarina, caracterizada por los efectos de una glotofagia en provecho del castellano y por el despojo cultural de que fue objeto por parte de la sociedad dominante, fenómenos ambos comunes al mundo andino en su conjunto.

1.1. *El quechua huanca.*- La lengua particular hablada en el valle del Mantaro es conocida localmente como huanca, y no obstante tal designación especial, no es sino una de las variedades importantes que conforma la rama central del quechua. Se trata, pues, de una entidad que descende, a través de distintas fases evolutivas, de la matriz originaria de la lengua ancestral, que los especialistas llaman *protoquechua*. En tal virtud, es de toda falsedad considerarla como un dialecto aimaroide, como a menudo se la tipifica, pues, al igual que cualquier otra variedad quechua, nada inmediato tiene de común no sólo con el aimara altiplánico (es decir, la variedad collavina) sino incluso con el tupino, hablado en la vecina provincia de Yauyos (Lima). Como tal, es decir como *quechua*, fue identificado desde muy temprano por los propios españoles. Sea ésta la oportunidad, asimismo, para observar que igualmente carece de base la distinción que suele hacerse entre el *dialecto* huanca y la *lengua* quechua o *el* quechua a secas. En tal sentido, tanto el huanca como el chanca o el inca son dialectos congéneres derivados en última instancia de un mismo tronco originario común.

La variedad que nos ocupa se divide en dos grandes ramas: la *yaqa-huanca* y la *ñuqa-huanca*. Sus mimbretes han sido motivados por el uso particular que se hace del pronombre de primera persona al interior de cada entidad: *yaqa* en el primer caso y *ñuqa* en el segundo, significando ambos 'yo'. La primera rama se bifurca a su vez en dos subramas, a saber: la *huaicha-huanca* y la *huailla-huanca*. La motivación de tales designaciones obedece esta vez a ciertas particularidades fonológicas: en el huaicha la *ch* se pronuncia *tr* y la *ll* cambia a *ch*. Así, mientras que en el huailla se dicen, por ejemplo, *aycha* 'carne' y *wallpa* 'gallina', en el huaicha las mismas voces se pronuncian *aytra* y *wachpa*, respectivamente. Un mismo paraje, fronterizo entre Sicaya y Orcotuna, es conocido como Huaicha por los orcotuneños y Huailla por los sicafnos, y precisamente por allí pasa la frontera que separa a ambos subdialectos. En términos de demarcación política, la correlación lingüística aproximada es la siguiente: yendo de sur a norte, el huailla se habla en la provincia de Huancayo, el huaicha en la de Concepción, y el ñuqa en la de Jauja. Por lo demás, esta demarcación corresponde, a su vez, a la antigua partición hecha por los incas alrededor de 1460 entre Hanan-Huanca, Lulin-Huanca y Shausha-Huanca, respectivamente. Para mayores detalles sobre la evolución, clasificación y distribución actual del huanca, ver Cerrón-Palomino 1989. El diagrama ofrecido ilustra la ubicación del huanca dentro de las ramas en que se bifurca el quechua general.

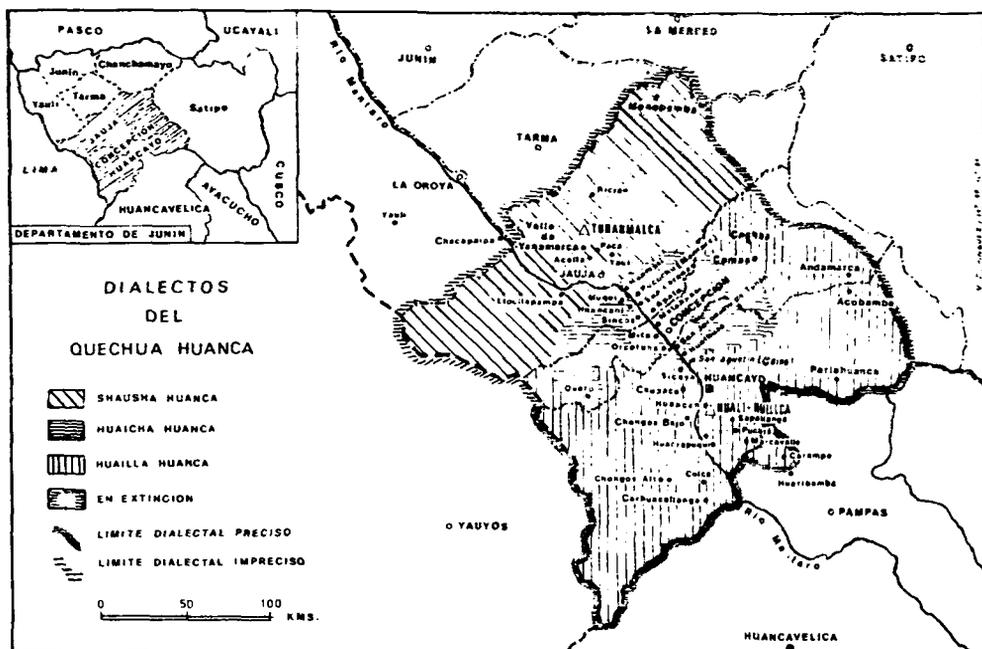


1.1.2. *Estudios lingüísticos y literatura.*- Como todas las variedades no cuzqueñas del quechua, el huanca fue completamente ignorado hasta comienzos del presente siglo. El prejuicio corriente era –como lo es hasta hoy– que toda otra variedad diferente de la cuzqueña no pasaba de ser una corrupción idiomática, indigna de ser estudiada y cultivada literariamente. Como decía un quechuista cuzqueño a

comienzos de siglo, “no era razón tomar el agua turbia [de los dialectos], pudiendo beber la pura en la misma fuente [cuzqueña]”. Y si, pese a ello, algunas órdenes religiosas –principalmente la franciscana– se vuelcan a estudiar los dialectos considerados como bastardizaciones de un quechua original (erróneamente identificado con el cuzqueño imperial), ello se hace con el objeto de “infiltrar en las masas aborígenes el pensamiento civilizador que las depure de las ideas groseras, para introducir en su ánimo el sentimiento de la dignidad humana que las emancipe de su modo de ser abyecto [...]”, como reza el “Prólogo” del *VOCABULARIO Políglota Incaico* (1905), por lo demás precioso monumento lexicográfico que trae por primera vez los léxicos del quechua ayacuchano, del ancashino, y, lo que más nos interesa acá, del juninense, representado por el huancaíno. La recopilación lexicográfica de esta variedad, así como la del ayacuchano, estuvo a cargo nada menos que del franciscano huancaíno Fray Francisco José María Ráez (1851-1949). Como lo señalamos en la presentación de la versión actualizada del *VPI*, actualmente en prensa, el léxico del huanca contenido en él es uno de los más ricos y mejor elaborados. De paso, la contribución lexicográfica del P. Ráez apareció también el mismo año en un volumen separado. Posteriormente, el mismo autor compuso una gramática del quichua-huanca (como él prefería llamarlo) y la publicó, lado a lado, con otra gramática, esta vez del ayacuchano (cf. Ráez 1917). Así, pues, como lo hemos señalado en nuestro estudio sobre la vida y obra del seráfico huancaíno (cf. Cerrón-Palomino 1985), con toda justicia puede considerársele al P. Ráez como el primer estudioso del quechua-huanca.

Con el desarrollo de la lingüística quechua, iniciada en la década del 60, el interés de los estudios se vuelca hacia los dialectos del quechua centro-norteño, tradicionalmente conocido como *chinchaisuyo*. Es dentro de esta nueva orientación que se inscriben nuestros trabajos de orden dialectal, gramatical y léxico. En 1976, con ocasión de la oficialización del quechua, publicamos la gramática y el diccionario (cf. Cerrón-Palomino 1976a, 1976b) de la variedad en mención, y recientemente ofrecimos una síntesis de su historia “interna” y “externa” (cf. Cerrón-Palomino 1989). En virtud de tales trabajos puede conocerse ahora la historia y evolución del huanca a partir del protoquechua, su situación sociolingüística actual, así como los rasgos diferenciadores que lo delimitan dentro del resto de los dialectos quechuas (ver diagrama y mapa respectivos). Bastará señalar aquí que los estudios dialectológicos e histórico-comparativos del quechua han demostrado, de manera incuestionable, que las variedades consideradas como villanizaciones, entre ellas el huanca, resultan siendo mucho más ricas y conservadas que el propio dialecto cuzqueño.

En relación con el registro de su literatura oral, el huanca acusa igualmente una orfandad sólo tímidamente superada en los últimos años. En efecto, los escasos materiales recogidos en la lengua se reducen a unas pocas muestras de poesía popular recopiladas por Adolfo Vienrich (1905) y Sergio Quijada Jara (1956). Aparte de ello y como ejemplo de texto en prosa, también contamos con materiales etnográficos recogidos y publicados por J.M.B. Farfán (1948). Muestra tan parva se ve agravada por el hecho de que los textos aparecen distorsionados en su forma,



por lo que difícilmente pueden ser tomados como ejemplos genuinos del habla huanca. Ni Vienrich ni Farfán eran conocedores de la variedad respectiva, y Quijada Jara, como se sabe, era hablante de quechua huancavelicano. A diferencia de tales textos, existe otro, más bien elaborado (es decir, creado), del P. Ráez (1927), de naturaleza catequística: se trata, por su mismo contenido, de una muestra de quechua formal y esta vez auténticamente huanca.

Los esfuerzos contemporáneos por consignar muestras de la literatura oral apenas han comenzado. Sin embargo, esta vez la fidelidad de tal corpus está fuera de duda, ya que sus recopiladores proceden del mismo valle. Nos referimos, específicamente, a los textos quechuas recogidos, analizados y transcritos fonológicamente por Jorge Chacón (1973); de igual manera a los folletines editados por el Seminario de Creación Literaria para Autores Quechuhablantes, que tenía su sede en Chupaca, bajo el asesoramiento de los lingüistas del ILV (para las referencias bibliográficas y nuestros comentarios respectivos, ver Cerrón-Palomino 1988); finalmente, al cuadernillo titulado *Limayninchikkuna* (1985), que recoge las composiciones ganadoras de un concurso de literatura huanca convocado por la Dirección Departamental de Educación, igualmente bajo la asesoría del ILV. Todo ello constituye una muestra variada, si bien modesta, de la literatura oral quechua vallemantarina. Gracias al aporte de los lingüistas se ha podido romper el mito consistente en creer que el huanca no podía escribirse por consignar dos "sonidos raros": los fonemas /č/ y /š/, para los cuales sin embargo el alfabeto

oficial vigente contempla las letras *tr* y *sh*, respectivamente. Para una discusión amplia sobre estos temas, ver Cerrón-Palomino (1988, 1989: Cap. VII).

1.1.3. *Diglosia y glotofagia*.- Quienquiera que recorra turísticamente los pueblos de la parte baja del valle se llevaría la impresión de estar frente a comunidades monolingües de habla castellana. En verdad, casi igual percepción podría obtenerse de una rápida excursión por los pueblos altoandinos, a una y otra banda del río Mantaro. Es más, no dudamos que dicha impresión podría fácilmente “confirmarse” mediante estadísticas censales que, en materia lingüística, siempre han sido defectuosas, por lo menos en relación con la población vallemantarina. Sin embargo, un recorrido más detenido por los mismos pueblos, y sobre todo empleando como lengua de relación el huanca, podrá convencer hasta al más escéptico que la lengua ancestral sigue vigente, aunque practicada en el fuero interno del hogar y a espaldas del ciudadano. Pero incluso sin necesidad de hacer tal excursión, bastará con que el visitante se asome a los alrededores del mercado central de Huancayo, durante la feria dominical, para asistir a un espectáculo asombroso de interacción lingüística en el más puro y castizo quechua huanca.

Lo dicho, sin embargo, tampoco quita que reconozcamos que la supervivencia de la lengua se distribuya desigualmente en las tres provincias del valle. Así, en líneas generales, el quechua persiste mayormente en la provincia de Huancayo antes que en la de Jauja y en ésta antes que en la de Concepción. En efecto, es en los distritos concepcioninos de la parte baja del valle donde la lengua ancestral parece estar –si ya no lo está– en virtual proceso de extinción, pudiendo hablarse entonces de una verdadera mudanza idiomática en favor del castellano. Un proceso semejante, aunque en ciernes, parece afectar igualmente al resto de las comunidades ribereñas tanto huancaínas como jaujinas. En ellas, especialmente en la población adulta y anciana de las áreas rurales, y entre las mujeres predominantemente, la lengua es manejada aún, casi clandestinamente, en el contexto cerrado del hogar y en la privacidad de la interacción intracomunitaria. Dicho uso se hace ligeramente extensivo a los pueblos altoandinos de las tres provincias. En todos los casos, salvo quizás entre la población eminentemente rural y anciana, el empleo del quechua se ve avasallado por el del castellano, que constituye la lengua *dominante* en todo el valle. En efecto, tendremos que admitir que, en el estado de cosas actual, es difícil que haya en todo él un hogar donde se practique un monolingüismo quechua absoluto: hasta en las chozas más humildes e inaccesibles de las estancias –y en el peor de los casos– por lo menos se entiende el castellano. De manera que, en líneas generales, podemos afirmar que las comunidades vallemantarinas presentan una situación típica de bilingüismo con diglosia.

En una situación tal, la sintonización de las lenguas no es producto del libre albedrío (no hay, en tal sentido, una auténtica libertad de expresión). En efecto, en una sociedad diglósica, el uso de las lenguas está marcado por el conflicto: el peso funcional, y la valoración consiguiente de las mismas, es desigual y, por consiguiente, injusto. Mientras que una de ellas, la lengua *A* (alta), es empleada en múltiples contextos y dominios, y de manera exclusiva en situaciones formales (por ejemplo, en el salón de clase), la lengua *B* (baja) está completamente proscrita

en éstas y apenas funciona en ámbitos restringidos y sobre todo caseros (por ejemplo, en el mercado local). Tal distribución funcional jerarquizada responde al carácter de la sociedad en su conjunto. Así, pues, en las sociedades andinas en general, y en las del valle del Mantaro en particular, la distribución funcional de las lenguas en conflicto está predeterminada por los mecanismos de dominación y las relaciones de poder que las tipifican. En virtud de ello, al par que el castellano goza de un ámbito de uso plurifuncional y absorbente (es la lengua cuya práctica resulta “abierta”), el quechua se restringe al marco estrecho del contexto agrofamiliar (es la lengua de uso “encubierto”), condenado a subsistir –y en el peor de los casos a perecer– dentro de los límites de su propia ruralidad. Ahora podrá entenderse mejor por qué, a simple vista, las comunidades vallemantarinas parecen haber abandonado completamente el quechua para constituirse en castellanohablantes: la razón es que el quechua está desterrado del fuero público y “abierto”, víctima del proceso de glotofagia (la lengua A se “traga” a la lengua B) de que viene siendo objeto a partir del establecimiento del orden colonial y neocolonial de la sociedad peruana.

Ahora bien, decir que las comunidades del valle son castellanohablantes predominantemente requiere de una precisión. Porque ciertamente el tipo de castellano que corre en boca de los pobladores (exceptuando entre éstos a los ciudadanos, de procedencia por lo general foránea) dista mucho de aproximarse al normativo. Se trata, en efecto, del llamado castellano *motoso*, que acusa una fuerte influencia quechua. Dicha impronta no sólo se manifiesta en la pronunciación y en el manejo frecuente de términos quechuas o quechuizados –aspectos fácilmente perceptibles incluso por el propio motoso– sino también, de manera más sutil, en los niveles sintáctico-semánticos. Se da, pues, el caso frecuente de motosos que se mofan de otros motosos: quienes se expresan diciendo, por ejemplo, *a cortar alfa está yendo o silencio estaba la plaza* se burlan de los que dicen *a cuchur alfa istá indu o silinciú istaba il plaza*, respectivamente. Nótese que, para las dos expresiones, las alternativas correctas, desde el punto de vista normativo, serían *va a cortar alfalfa y la plaza estaba silenciosa*. Estas últimas no son, sin embargo, las modalidades expresivas comunes del castellano vallemantarino –y andino en general (cf. Cerrón-Palomino 1990)–, aprendido dentro de un contexto diglósico, muchas veces por razones de supervivencia, o a través de la escuela, que, tradicionalmente, jamás tomó en serio la extracción lingüística de los alumnos: indistintamente se enseñó en castellano cual si todos ellos fueran de habla castellana. Como era de esperarse, los rasgos de la motosidad prevalecieron a despecho, muchas veces, del grado de instrucción superior y de la profesionalización de los hablantes (ver, por ejemplo, las anécdotas y los comentarios proporcionados al respecto por Arauco Aliaga 1984). Tenemos aquí, como se ve, una nueva situación diglósica, esta vez al interior del castellano peruano: los usuarios de la variante A (castellano normativo) oprimen y discriminan a los hablantes de B (castellano andino-motoso).

De otro lado, si el castellano de la zona aparece fuertemente influido por el quechua, ¿qué decir de éste en relación con aquél? ¿Hasta qué punto es cierto aquello de que el huanca no sería sino un quechua “impuro” (*quechuañol*, dirían

algunos), completamente contaminado por el castellano? En verdad, la realidad es otra. En efecto, si bien es cierto que la influencia del castellano en el nivel léxico es notoria, sobre todo en los campos semánticos asociados con la cultura occidental, el resto de la gramática se mantiene en su forma genuina. Ya el propio Ráez (1917: 8) advertía el primer fenómeno señalando que “cuando [los indios] quieren comunicarse con el Blanco, toman vocablos de la lengua castellana, los cuales, adulterados en letras o sílabas, son de uso común y muy admitidos aun por gente que se tiene por entendida”. Así, pues, los castellanismos del huanca son el resultado forzoso de la situación diglósica esbozada en párrafos anteriores, y, por consiguiente, el mismo fenómeno se da en el resto de los dialectos quechuas, incluyendo el cuzqueño. La ausencia de influencia morfosintáctica responde igualmente al carácter de la sociedad dentro de la cual interactúan las dos lenguas. Para que se den influencias en dicho nivel es necesario que los miembros del grupo dominante, usuarios de la lengua A (es decir la castellana), hablen también la lengua B, o sea la quechua. Ello, sin embargo, no ha sido la regla, y mucho menos en el valle del Mantaro. Aquí, como lo señalamos en otra parte (cf. Cerrón-Palomino 1989: Cap. VI), no hubo una aristocracia terrateniente que, por razones de control, se viera precisada a hablar quechua. De manera que esta lengua, siempre en boca de los indígenas y mestizos, no sufrió distorsiones provenientes de los hábitos lingüísticos y de la estructura conceptual de los hablantes de la lengua dominante: el discrimen fue la garantía de su integridad.

1.2. *El despojo cultural.*- Como se dijo, el distinto peso funcional de las lenguas en una situación diglósica implica una jerarquización que va en detrimento de aquella que ocupa una posición inferior. Esta, con ámbitos de uso recortados y marginales, aparece devaluada, y su ejercicio constituye, en el contexto de la sociedad global, una poderosa marca de discrimen y estigma. Una situación tal crea entre los hablantes de la lengua dominada un sentimiento de inferioridad que se traduce en una suerte de vergüenza idiomática que los inhibe frente a los hablantes de la lengua dominante. Pero son los bilingües sobre todo quienes desarrollan una conducta rayana en la esquizofrenia: de amor y odio, de lealtad y traición para con la lengua dominada. Esta es entonces negada sistemáticamente en el ámbito público, pues se trata de evitar el estigma. La práctica de la lengua dominada se retrae así al ámbito del fuero familiar y cerrado: se produce el “confinamiento” lingüístico, y de aquí se está a un paso de la enajenación idiomática definitiva, como viene ocurriendo en el valle.

Ahora bien, dicho proceso de subordinación es apenas la manifestación externa, palpable, de otro más abarcante y totalizador: el de la devaluación cultural. La cultura ancestral aparece entonces, en el seno de la sociedad global, como un artefacto obsoleto y grotesco del cual hay que despojarse. De esta manera todo el conocimiento científico y tecnológico, artístico y religioso, los patrones de conducta en general propios de la sociedad nativa han devenido en prácticas vulgares y primitivas frente a las manifestaciones culturales de la sociedad envolvente. Y así como en los medios oficiales se habla de *el* idioma (por ejemplo, se celebra el “día del idioma”, es decir del castellano), del mismo modo nos referimos a *la* cultura por antonomasia, que viene a ser la occidental. A la luz de

ello, no participar de aquélla es simplemente ser inculto. Se produce, pues, como se ve, toda una jerarquización de valores en favor de la cultura dominante: la ciencia, la medicina, la astronomía, la religión ancestrales se toman en mera curiosidad, magia, astrología y superstición, respectivamente. De igual manera las lenguas nativas no pasan de ser hablas exóticas o meros “dialectos”. Todo este proceso de subordinación y menosprecio arranca, como sabemos, desde el momento inicial de la conquista. Allí se había impuesto ciertamente el poderío de las armas y la traición a la palabra dada, pero igualmente el de la lengua castellana no solamente en su forma hablada sino también escrita.

Así, pues, la recusación de la cultura ancestral sería un componente básico de la ideología de la dominación, interiorizada por el propio dominado a fuer de catequización en un principio y de su escolarización posteriormente. La iglesia y la escuela tenían de esa manera, salvando las épocas y los fines específicos, un mismo objetivo: la deculturación de la población dominada. En ambos casos la imposición de la lengua y la cultura dominantes resultaba mandatoria.

Como se sabe, la catequización llegó a tener visos de un verdadero sectarismo fanático con el movimiento denominado “extirpación de idolatrías”. En su afán por erradicar las prácticas religiosas nativas, llamadas con menosprecio “idolatrías”, los doctrineros se enfrascaron en una verdadera campaña etnocida, ignorando el hecho de que en una sociedad agraria, como la andina, lo religioso está íntimamente imbricado dentro de las prácticas culturales en su totalidad. Así, el culto religioso andino estaba íntimamente —y lo sigue estando— vinculado a los ciclos de la producción agraria y ganadera y al privársele al pueblo quechua de él se le trastornaba completamente el principio ordenador que le daba a la vida su propia racionalidad. El culto a la tierra, a las divinidades del mundo tripartito, devino entonces en superstición demoníaca cuyo ejercicio era castigado violentamente. Todo el conocimiento científico y tecnológico asociado con la agricultura, la salud, la alimentación y el arte mismo fue igualmente combatido, al estar traspasados de religiosidad. En efecto, algunas de las “constituciones” de la lucha antiidolátrica rezaban, por ejemplo, como sigue: “Item de aquí en adelante los indios hechiceros ministros de idolatría por ningún modo curarán a los enfermos, por cuanto la experiencia ha enseñado que cuando curan hacen idolatrar a los enfermos y les confiesan sus pecados a su modo gentilicio [...]. Item cuando cogen las sementeras no bailarán el baile que llaman *ayrihua*, que es atando unas mazorcas de maíz en un palo, bailando con ellas, ni el baile que llaman *aija*, ni *huanca*, ni tañerán con las *suchas*, y al que quebrantara esta constitución le serán dados cien azotes y estará preso una semana en la cárcel” (cf. Arriaga [1621] 1968). Ante la represión cultural sólo quedaba la resistencia sorda de la práctica clandestina o de la mimetización cultural-religiosa, a veces inducida por los propios doctrineros al constatar su fracaso en la cruzada extirpadora. Con todo, así como la liturgia andina devino en paganismo demoníaco, del mismo modo, en el terreno cultural, lo andino llegó a ser sinónimo de barbarie e ignorancia.

Ahora bien, como sabemos, el advenimiento de la república no fue el resultado de una auténtica liberación en tanto que prevalecieron y aun se

consolidaron los mecanismos de dominación tanto interna como externa. Persistió, pues, la misma política de represión cultural. La escuela reemplazó esta vez a la iglesia en su campaña deculturalizadora. De acuerdo con la ideología dominante, la cristianización propugnada por la corona cedió el paso a la corriente “civilizadora” abogada por la república: de lo que se trataba era de “redimir” al indígena de su postración en medio de la ceguera intelectual y de la barbarie. Su educación lo liberaría de la noche oscura de la ignorancia y de su condición de minoría de edad. Para ello resultaba inevitable su renuncia a la lengua, y, consiguientemente, a su cultura. Estas constituían de por sí un estorbo en la ruta civilizadora. De esta manera, según la ideología vigente, el pase de la condición de barbarie a la de ciudadano implicaba el autodespojo cultural y lingüístico, es decir la total autonegación. Así, la escuela le enseñó al indígena a menospreciar lo propio y a sobrevalorar lo ajeno: la vergüenza idiomática y el autoodio étnico fueron corolarios inevitables de semejante lección. A cambio de la ciencia y tecnología ancestrales la escuela, herramienta eficaz al servicio del poder al fin, inculcó el saber y la técnica de corte hegemónico y capitalista, creando en el campesino hábitos de consumo y dependencias superfluas. En esta avanzada deculturizadora, de castración y trasplante, la escuela se ha visto poderosamente reforzada por los medios de comunicación masiva, en especial la radio y la televisión, gongaloneras del mensaje capitalista. Resulta comprensible entonces por qué el campesino de hoy, especialmente el emergente, al mismo tiempo que subvalora su lengua, prefiera la lechuga antes que el bleado, el arroz en lugar de la quinua, la cerveza en vez de la chicha, el jarabe a la hierba medicinal o la calamina y el cemento en lugar del tejado y la cal, respectivamente. Los productos nativos o los andinizados tempranamente son, según ello, señales de atraso, al par que los otros denotan “progreso”. La voracidad capitalista no admite compatibilidades ni equilibrios sino devastación y hegemonía. Como resultado de todo ello, asistimos hoy día al olvido colectivo del saber ancestral, silenciada ya su intelectualidad, debilitados sus mecanismos de socialización y transmisión cultural. La generación joven campesina es tan desconocedora de la ciencia de sus antepasados, que en esto no se distingue del ciudadano, pero a diferencia de éste tampoco ha podido asimilar plenamente la cultura occidental. De igual modo, lo dijimos ya, está a punto de olvidar, si no lo hizo ya, la lengua ancestral; pero al mismo tiempo dista lejos de hablar la norma estándar regional del castellano. Pues bien, es en medio de tal contexto sociocultural y lingüístico que surge el grupo TALPUY con su proyecto de revitalización cultural.

2. *El reto de la autoafirmación linguo-cultural.*- En el contexto caracterizado en las secciones precedentes, el proyecto de *Minka* se propone la recuperación del saber andino mediante el trabajo sistemático y coordinado entre el técnico y el campesino. Se trata de un intento por redescubrir los valores ancestrales, en materia de ciencia y tecnología, menospreciados —cuando no suplantados— por la ideología del “progreso” y del “desarrollo” de corte capitalista. Ello significaba, de entrada, enfrentarse con una actitud hostil no sólo de los miembros de la sociedad dominante sino incluso de los propios campesinos que interiorizaron para sí el mito de la modernización.

Como lo hemos señalado en otra parte (cf. Cerrón-Palomino 1989: Cap. VI), en el valle del Mantaro, como en ningún otro sitio tal vez, tuvo tanto éxito el mito del “progreso”. Y el vehículo más eficaz de éste ha sido la escuela. El rol deculturizador de ésta fue corroborado por los investigadores de *Minka* en sus repetidas salidas al campo, como lo prueban los diversos testimonios recogidos de boca de los propios campesinos: hijos enfrentados a sus padres, enrostrándoles el seguir aferrados a técnicas agrícolas “atrasadas” y burlándose de sus conocimientos y creencias ancestrales. Véase, por ejemplo, la siguiente muestra. Una madre campesina esperaba que la luna “madurase” a fin de disponerse a sembrar. Le dijo entonces a su hijo mayor: “Allí vamos a sembrar todavía, falta que la luna madure”. “¡Cojudezas!” exclamó el hijo, y agregó: “Ahora mismo voy a sembrar yo; siembra y verás que no faltará, yo no soy como tú, que creen en esas cosas” (*Minka* 13: 16). De esta manera, el saber andino, producto de una experiencia milenaria, según el cual no es recomendable sembrar en época de luna nueva era desbaratado de manera insolente por el campesino moderno “progresista”, entrenado dentro de los cánones de la ciencia occidental. Véase igualmente el siguiente juicio: “El guano de corral es pura tontería, mejor es de la tienda”. Con lo que queda asegurada la dependencia de la economía mercantil y el abandono de los recursos autárquicos tradicionales, con la consiguiente ruptura del equilibrio ecológico debido al empleo masivo de los fertilizantes de naturaleza química.

Así, pues, es dentro de tal clima de hostilidad que podrá comprenderse las dificultades de una tarea de revaloración cultural como la emprendida por el grupo TALPUY. Frente a la situación de autodespojo cultural dictado por el mito del progreso la labor de aquél resultaba ciertamente una verdadera empresa de “rescate” y “redescubrimiento”. Esta se haría a través del diálogo, horizontal y no vertical (paternalista), especialmente con las generaciones ancianas de campesinos, verdaderos depositarios del saber ancestral, a quienes felizmente no alcanzó el mensaje deculturizador de la escuela. Gracias a ello, al relato de abuelos y abuelas, fue resurgiendo el auténtico saber andino reflejado en las distintas técnicas de la ciencia agrícola, ganadera, alimentaria, médica, astronómica y humana en general, muchas de ellas no sólo compatibles con las de la cultura occidental sino incluso superiores y menos dañinas en cuanto a sus efectos y secuelas ulteriores. Pero no solamente se trataba de la recuperación de tales conocimientos (tarea, al fin, propia de los antigualleros): también era forzoso incentivar la retransmisión de dichos valores entre las generaciones jóvenes, especialmente entre los niños, de modo de contrarrestar los efectos nocivos y alienantes de la escuela en materia de cultura andina. De allí que otra de las tareas no descuidadas por el grupo TALPUY fue la organización de concursos, en convenio con la Dirección Departamental de Educación, entre los escolares. Teniendo como objetivo fundamental el “rescate y revaloración del conocimiento andino”, tales concursos fomentaban el conocimiento de aspectos tanto prácticos e inmediatos como propiamente teóricos y humanísticos. Así, por un lado, se les pedía la confección de muestras de herbolarios (medicinales y dañinos), semillas, insectos maléficos y benéficos y tipos de tierras; de otro lado, se les pedía también la redacción de testimonios sobre diversas actividades, ocupaciones y recreos, como el ciclo

agrícola, las fiestas y costumbres, el manejo de suelos, aguas y fertilizantes, la elaboración de instrumentos, etc. Obviamente, como señalan sus patrocinadores, “más que ubicar a los mejores alumnos, el objetivo principal de [los concursos era] continuar con la reflexión e identificación campesina entre escolares y pueblo en general” (*Minka* 18-19: 38). De esta manera, los concursos tuvieron la virtud de romper la barrera de la transmisión cultural impuesta entre padres e hijos, incrementándose el diálogo entre abuelos y nietos, ante el estupor de los propios padres, que no podían entender la revaloración de aquellos conocimientos que la escuela les había hecho abjurar. Así, pues, la autenticidad de la ciencia campesina había que redescubrirla de entre los ancianos para ponerla al servicio de las nuevas generaciones.

El proyecto de *Minka*, como se ve, está orientado hacia la revaloración *total* de la ciencia y cultura andinas, particularmente las del valle del Mantaro. No se trata, en tal sentido, de un proyecto más, como los muchos que inundaron el campo andino, y que sólo persiguen, en el mejor de los casos, la recuperación de los aspectos puramente materiales de la tecnología andina. Ello es así porque el suyo es un proyecto que va más allá de las propuestas puramente tecnicistas para constituirse en un programa más ambicioso que parte de una concepción totalizante y multifacética de la cultura andina, donde la tecnología adquiere plena significación sólo como parte de un saber globalizante. *Minka* no pierde de vista este hecho real del mundo andino, cosa que se advierte en cada una de las páginas de sus veinticuatro hermosos números, donde, como en las venerables páginas de Guamán Poma de Ayala, las magníficas ilustraciones no sólo tienen la virtud de aclarar y precisar los textos sino también de lograr una suerte de transfiguración gracias a la cual el campesino del valle se ve, por primera vez, reflejado en su cotidianeidad, a través de sus labores agrícolas, de sus fiestas y danzas, creencias religiosas, de sus juegos y de sus paisajes. No exageramos al señalar que, a través de todo ello, *Minka* le ha devuelto al poblador del valle la identidad de la que estaba a punto de renunciar definitivamente. Pero también está presente en ella la preocupación por la lengua ancestral. A ello quisiéramos dedicarnos en las secciones siguientes.

3. *La lengua: entrada y receptáculo.*- Siendo bilingües diglósicas las comunidades del valle, no existía, aparentemente, ningún problema de comunicación entre los investigadores del grupo TALPUY y los campesinos. Cualquier barrera comunicativa achacable al manejo de distintas variedades de castellano quedaba descartada toda vez que el equipo de técnicos incluía en su seno a profesionales de ascendencia eminentemente huanca. Quisiéramos destacar este hecho, puesto que en programas de desarrollo parecidos, conducidos por investigadores extranjeros o nacionales, pero de extracción capitalina, no se le presta mayor importancia a este aspecto del flujo comunicativo entre los agentesforáneos y la comunidad. Lo que no debería perderse de vista es el hecho de que las formas de castellano que encontramos en las comunidades campesinas poseen sus peculiaridades debidas al influjo nativo y que constituyen de por sí fuentes de posibles desencuentros comunicativos con los hablantes de extracción urbano-capitalina.

Conforme lo señalamos, en el caso de *Minka* la preocupación por lograr una sintonización plena entre investigador y campesino aparece manifiesta desde un principio (cf., por ejemplo, la nota autocrítica en el editorial de *Minka* 2). La revista, en tal sentido, constituye un hermoso esfuerzo por conseguir la mayor accesibilidad posible, valiéndose para ello de un registro que reduce al máximo todo metalenguaje técnico y científicista y, de otro lado, haciendo uso regular del castellano rural, tal como corre en boca de los campesinos. No es difícil advertir que esta solución al problema de la comunicación no sólo escrita, por medio de la revista, sino también oral, en el trato con los campesinos, fue surgiendo gradualmente, a través del trabajo constante con los comuneros, recogiendo sus críticas e incorporando sus sugerencias.

De esa manera, en el esmero por entablar un diálogo fluido, los investigadores de TALPUY cayeron muy pronto en la cuenta de que la tarea de recuperación de la ciencia y cultura andinas no sería plena si no se las abordaba no ya solamente a través del castellano rural sino por su vía genuina de acceso: el quechua. Como lo señalan acertadamente, dicho “conocimiento se comunica y entiende mejor en la lengua materna o sea el quechua o en su dialecto (wanka). Esta [sic] pierde esencia cuando se convalida con el castellano” (*Minka* 15: 4). No es, pues, suficiente contentarse con una información “traducida” al castellano; hay que aprehenderla, en lo posible, en su propia lengua. “Nuestras abuelas (“chacuash-mama”) son las que más han acumulado anécdotas, mitos, leyendas, cuentos y narraciones relacionados con la actividad agrícola. Ellas son uno de los soportes más importantes de la cultura andina” (*Minka* 15: 4). La lengua aparece entonces no sólo como la puerta de acceso obligada, y a veces insustituible, para redescubrir y revalorar la cultura andina sino que ésta misma se sustenta y preserva por medio de ella: es su vehículo natural. La restauración del saber andino, por consiguiente, implica la revaloración de la lengua: ésta es la garantía de su supervivencia frente a los mecanismos desestructuradores de la sociedad glotofágica. Así lo entienden los del grupo TALPUY cuando apuntan que “[las] alternativas de desarrollo sólo serán posibles si los comuneros del Valle del Mantaro seguimos firmes en nuestras costumbres, fiestas y tradiciones. Si seguimos hablando nuestro idioma huanca, si creemos en nuestras propias fuerzas y trabajamos con toda la comunidad en la solución de nuestros problemas (*Minka* 14: 2, énfasis agregado). Así, pues, la revista asume la defensa de la lengua como elemento consustancial de la cultura. En las secciones siguientes nos ocuparemos de este esfuerzo por reivindicar la lengua ancestral.

3.1. *Quechuismos inevitables: el desquite léxico-semántico.*- Salvo raras ocasiones, los textos de *Minka* constituyen comentarios o acotaciones, cuando no parafraseos, de las versiones recogidas de los propios campesinos; pero también son frecuentes los relatos y testimonios directamente transcritos o redactados por los colaboradores. En el primer caso estamos frente a textos que, expresados en un estilo sencillo e informal y usando el castellano regional, se refuerzan y apoyan con citas directas y espontáneas entresacadas de los testimonios recopilados; en el segundo caso, que constituye un discurso eminentemente coloquial, estamos

frente al empleo del más puro y fresco castellano rural de la zona. Un tercer tipo de texto lo forman las composiciones, relatos y resúmenes en quechua, frecuentes en los últimos números de la revista. Dejando de lado dicho corpus, los demás textos aparecen saturados de términos quechuas correspondientes a los campos semánticos tratados en cada uno de los números de la publicación. Sin pretender agotar la lista, allí están los léxicos pertenecientes a las calidades de tierra, las etapas de cultivo, los ciclos de producción agrícola, su almacenamiento, los sistemas de trabajo, la elaboración de productos, las herramientas, la alimentación, las enfermedades y su cura, las fiestas y los juegos, para no hablar de las plantas, hierbas, animales e insectos, etc. Tales vocablos aparecen a menudo con su traducción respectiva al lado (y entre paréntesis o entre comillas) y en otras ocasiones, cuando ello no es suficiente, se recurre a la definición. De otro lado, los quechuismos sirven para sintetizar o resumir las descripciones hechas en castellano. En ambos casos se busca garantizar la comprensión del texto por parte de los que no se sienten muy cómodos con el castellano regional como por quienes ignoran su variedad rural.

Como prueba de lo señalado citamos el siguiente pasaje del texto “Jala talpuy” (siembra de maíz), que constituye una descripción hecha por el dibujante Mario Villalba, del distrito de Huancán (la cita se ajusta al original en forma fidedigna, respetando incluso los deslices ortográficos; salvo aclaración previa, la misma observación deberá tenerse en cuenta en las demás acotaciones):

“El hára, su esposa, sus hijos y sus peones mincados, ya en la chacra, haciendo un pequeño descanso con el chacqueo de la coca, el hárapone “la pichana” (barredor de terroncito que abre bien la apertura de zurco), en el arado en la parte que abre el zurco, y empieza a abrir el “srhúka” (zurco) y su esposa la “Mujuika”(sembra dora), sigue el srhúka recién abierto tras del “srhúkador” (abridor de zurco) haciendo el piwan” (hechadora de maíz en el srhúka abierto), o sea el jala talpuy.

Los srhúkas hecados de maíz es tapado a que se llama el “jala pampay” (tapar con los pies el srhúka de maíz) hecho por los peones minkados, y los hijos de los mismos agricultores, que ellos, en la hora del jala pampay, de paso antes de tapar el “srhúka” de maíz; van haciendo el “Mul-pay” (echando habas en el zurco de maíz hecado). El jala talpuy con el mulupay es tapado por los pies los srhúkas de maíz. El hijo mayor del srhúkador o un minkado hace el “Manyanchay” que consiste en complementar el srhúkay con el allachu grande, por los lados de los bordes de la chacra.

Este es el jala talpuy, que a la vez ha sido terminado como cinco o seis terrenos de maíz en todo el día. Con tres buenas descansadas. Luego descansan y vuelven todos a la casa del “talpuchi-gu” (el que se hizo sembrar maíz en su chacra), llegado a la casa guardan las herramientas en su sitio de donde cogió, ya llegado a la casa merien-dan el rico patachi” (*Minka*12: 16).

Como puede advertirse, a excepción del quechuismo *mincado* (de *minkay* ‘contratar los servicios de una persona’), los demás aparecen o traducidos mediante sus heterónimos castellanos (tal los casos de *shuka* ‘surco’ y de *mujuika* ‘la que siembra’, de *muhu* ‘semilla’ y -q ‘agentivo’ más el artículo -kaq, lit. ‘la que echa

semilla’) o definidos mediante una explicación. De esta manera se sabe que la *pichana* (de *pichay* ‘barrer’) es el “barredor de terroncito que abre bien ancho la apertura del zurco”. Definido así es muy poco lo que se puede entender ciertamente, pero por fortuna en un pasaje previo del texto se nos da la siguiente definición: “palitos chicos amarrados en conjunto para abrir amplio el surco”, que se colocan “por la parte de su reja [del arado]”. Esta definición, con la ayuda del dibujo ofrecido en la misma página, nos permite la comprensión del objeto descrito: se trata, pues, de un dispositivo consistente en un haz de palitos que se atan sobre la reja del arado de modo que ésta pueda abrir los surcos más o menos anchos dependiendo del largo de los palitos. De otro lado, la *piwaq* (en el texto aparece por errata como *piwan*) es definida como la “hechadora de maíz en el *srhúka* abierto”, es decir es la persona (mujer en este caso) que se encarga de colocar las semillas de maíz en los surcos. Asimismo, el *hala-pampay*, definido como “tapar con los pies el *srhúka* de maíz”, alude a la acción de cubrir la semilla de maíz enterrándola en el surco con la ayuda de los pies. Del mismo modo se explica la acción del *mulupay* (de *mulu* ‘semilla’ y del repetitivo *-pa*) como “[echar] las habas en el zurco de maíz hechado”, que, aunque tautológicamente definido, consiste en intercalar la siembra de habas en los surcos previamente sembrados de maíz (lo que se conoce con el nombre técnico de “siembra intercalada”). Ahora bien, *manyanchay* (de *manya* ‘orilla’, *-n* ‘partitivo’ y *-cha* ‘verbalizador’) se nos dice que consiste en “complementar el *srhúkay* con el *allachu* grande, por los lados de los bordes de la chacra”. Según ello, la operación consiste en “redondear” el sembrío de todo el perímetro de la chacra, en cuyos bordes no pueden abrirse surcos con la yunta sino con la ayuda de un pico (tal el *allachu*). Finalmente, el *talpuchigu* (es decir, *talpuchikuq*; de *talpu-* ‘sembrar’, *-chi* ‘causativo’ y *-ku* ‘benefactivo’, con sonorización propia de la zona, y *-q* ‘agentivo’, cuya realización en la forma de una oclusión glotal ha sido pasada por alto por el narrador) viene a ser “el que se hizo sembrar maíz en su chacra”, es decir la persona que hace sembrar en general, pero que en el relato aparece como haciendo que le siembren maíz.

El texto demuestra así que el relato sobre una actividad típica como la siembra de maíz (o cualquier otra actividad en el mundo rural), cuando es ofrecido en castellano, no puede prescindir del quechua, que, como dijimos, es el vehículo natural de tales contenidos: de allí la inevitabilidad del préstamo léxico, que, una vez introducido, se lo emplea libremente, incluso castellanizándolo, como en los casos de *shukador*, *minkado*, etc. Como bien lo advierten los investigadores de TALPUY, los términos quechuas traducidos pierden su fuerza denotativa y connotativa y se descontextualizan. Tal ocurre, por citar un ejemplo, con el paralexema *luna nueva*, para traducir *mushu-quilla* (es decir, *mushuq-killá*), pero al hacerlo pierde toda su connotación, pues en quechua “tiene un mensaje más rico, que quiere decir: luna convaleciente, recién nacido [sic], débil, inconsistente, etc., lo cual posibilita una mejor explicación” (*Minka* 15: 4). Sólo así entendemos por qué el campesino evita la siembra cuando hay luna nueva: los sembríos resultarán estériles; de allí que haya que esperar que se torne llena, es decir *pula*: entonces los sembríos tendrán vigor y producirán al máximo.

De esta manera, los textos de *Minka* constituyen un rico arsenal lexicográfico. En efecto, no sólo aparece allí un enorme caudal léxico no registrado hasta la fecha (el *Políglota* no lo pudo incorporar, ya que la recopilación hecha en esta obra se hizo en función de la lengua castellana y de la cultura occidental; tampoco podía aparecer en nuestro *Diccionario*, que sólo recoge el léxico básico fundamental) sino que, en muchos casos, conforme vimos, se ofrecen definiciones que responden a un control semántico hecho “desde dentro”, es decir a partir del conocimiento y la experiencia vital de los hablantes.

En prueba de lo último, quisiéramos citar la definición detallada, casi enciclopédica, del término *mallichiy*, ofrecida en la contratapa posterior del No. 23 de la revista, y con ilustraciones, para una mejor y total comprensión. Para ello, comencemos señalando que, tal como aparece en los vocabularios mencionados, *mallyi* y su derivado *mallichiy* se traducen simplemente como ‘probar o gustar algo’ y ‘hacer que alguien pruebe algo’, o más precisamente ‘convidar’. Veamos ahora la definición que trae la revista, gracias al aporte de uno de sus colaboradores. Se dice allí:

El “mallichi” es una costumbre que consiste en “hacer probar alimentos cocinados o crudos”. En ocasiones como: [a] nacimiento de la cría de la vaca, con la leche “corta” o “kuñun”; [b] preparación de la chicha de jora (el upi); [c] la pachamanca o “watya”; y [d] matar el chanco o carnero (“kuchi” o “uwish-tripi”). Se lleva la ración de casa en casa: para evitar el “munapay” (antojo) de las gestantes y no provocar el “shullo” o aborto. Los “mitrash” (tacaños) viven marginados por la comunidad en toda ayuda colectiva”.

La voz *mallichiy* resulta siendo así toda una institución andina cuyo rol fundamental consiste en garantizar y reforzar los vínculos sociales y la reciprocidad entre los miembros de la comunidad. Nótese, de paso, cómo la definición del término exige simultáneamente el recurso a nuevos conceptos (como el del *munapay* o ‘mal de antojo’ y el consiguiente *shulluy* o ‘aborto’), que a su vez tienen que ser explicados o precisados mediante la traducción o la heteronimia (que se proporciona entre paréntesis). Salvando las imprecisiones y suprimiendo algunos detalles irrelevantes, he aquí una hermosa definición del concepto del *mallichiy*, que ya quisiéramos encontrar en cualquiera de los diccionarios quechuas existentes. De manera puramente intuitiva y sin proponérselo, *Minka* nos ofrece una buena pauta de cómo deberfan elaborarse los futuros diccionarios quechuas.

3.2. *De la traducción a la cita directa.*- A partir del No. 10 de la revista se advierte un cambio en los textos, sobre todo en aquellos en los cuales se ofrecen estampas de la actividad agrícola, o se relatan costumbres y creencias relacionadas con la vida campesina. El discurso, que antes se vehiculizaba a través del castellano rural, taraceado de quechuismos inevitables, ahora aparece por momentos entretejido por el quechua: se trata de lo que se conoce con el nombre de “cambio de código”, sólo que esta vez se da en el registro escrito y no en el oral, que suele ser su canal ordinario (pero no se olvide, por otro lado, que los textos buscan calcar la performance oral). El paso de una lengua a otra es entonces un nuevo recurso

empleado para conseguir una mayor naturalidad en el relato: se busca reproducir la realidad, para reflejar precisamente la situación diglósica descrita. En una situación tal, el cambio de código –el apearse de una lengua para cabalgar en otra– está dictado por una serie de factores, entre los que destacan el tema de la narración y, naturalmente, los interlocutores. De esta manera, la lengua quechua, frenada e impedida –salvo en el nivel léxico– en un principio, logra romper la barrera diglósica para alternar con el castellano, consiguiéndose un vehículo lingüístico entrelazado, muy similar al discurso guamanpomiano. Asombra constatar, así, la reiteración de un estilo discursivo, luego de más de 350 años de empleado por el ilustre “motoso” de nuestra historiografía. Ya señalamos más arriba, igualmente, el recurso a la ilustración: como en las páginas de Guamán Poma, aquí también el texto escrito y el visual se dan la mano, enriqueciéndose mutuamente, en verdad constituyéndose en lecturas paralelas.

Obsérvense, en prueba de lo dicho, los siguientes pasajes del relato titulado “Acshu talpuyninchik”, cuya traducción ofrecida debajo es “Nuestra siembra de papa” (cf. *Minka* 17: 27). En pleno preparativo para trasladarse al campo, la anciana Delfina, que “está incapacitada para realizar trabajos físicos, [...] en cambio tiene mente ágil, *imactapis yalpalayan*. Va haciéndoles recordar [a sus hijos y nietos] ¡*amam uhuanquichu milcapayquicunacta, jay Eliasca manam cuca tratrayta ni upyayta munanchu!* (¡no se olviden de llevar fiambre; al Elías no le gusta chacchar coca ni tomar!)”. (Subrayado nuestro). Ya en la chacra, los bueyes aradores (el “Chivillo” y el “Bayo”) se ponen ariscos y amenazan pelearse. Teodora advierte entonces: “¡*Pilli, jaycunacta chapiluy!*” (¡Feliciano, sepáralo a pedradas!); pero don Elías da una contraorden: “¡*Ama manchachicho, jina pishipacuchun!*” (¡No lo asustes, que se cansen así!). Luego comenta: “Es bueno hacerlo jugar antes, porque ya cansaditos se les puede amarrar al yugo fácilmente. Además no van a estar jaloneando cuando se está arando. ¡Mansitos van a estar!” (subrayado nuestro).

Como se ve, los pasajes en quechua son citas directas, tomadas de labios de los personajes, y cuyo parafraseo (no traducción) se ofrece de inmediato. En un caso, sin embargo, el narrador cambia de código, y comenta directamente en quechua: ello ocurre cuando nos dice que la anciana Delfina, aunque débil ya para las faenas del campo, no olvida las cosas que deben alistarse para el laboreo: *imaktapis yalpalaykan*. En este caso no se ofrece traducción alguna, pero la oración, que significa “anda acordándose de todo”, no hace sino recapitular y resumir lo dicho previamente en relación con la habilidad de la anciana.

Como muestras de citas directas, pero igualmente insertas dentro de un texto castellano comentaremos dos pasajes, muy interesantes no sólo desde el punto de vista formal-estilístico sino sobre todo por el significado de los mismos dentro de lo que suele llamarse la “religiosidad andina”. El primero corresponde al distrito de Marco (valle de Yanamarca, Jauja) y el segundo al de Pucará (Huancayo): se trata, por consiguiente, de dos realidades dialectales diferentes, aunque perfectamente inteligibles entre sí (cf. *Minka* 12: 18 y *Minka* 18-19: 27, respectivamente).

En Marco, como en todos los pueblos del valle, se profesa una veneración profunda a la tierra: “hay que pisar su suelo con respeto, persignándose, mirando hacia el cielo y la tierra. El más anciano de la familia, con reverencia dice: *Pachamama jamllam yapan-familiatam mantianinqui, chaymicanan, ñoja upiashata chaqjchashrata muqashrata, convidata siempre, huatam-huatam allimmicuy jumanayquipaj* (La tierra es quien da los frutos para toda mi generación y que año tras año debo brindarte siempre igual, lo que bebo, lo que mastico y fumo en señal de agradecimiento, porque tú mantienes a toda mi familia, recibe lo bueno como ofrenda que te doy)”.

El pasaje en quechua adolece de una serie de erratas y posiblemente también de algunas inexactitudes en la transcripción, amén del caos ortográfico reinante. El texto, reinterpretado y normalizado es el siguiente (aquí y en citas semejantes, los préstamos del castellano irán en negritas):

Pacha mama, qamllam llapan *familyaata mantiniykanki*; chaymi kanan ñuqa upyashqaata, traqtrashqaata, mukashqaata, *kumbidak simpri*, watan-watan alli mikuy qumaanaykipaq

En Pucará, así como en los demás pueblos, se venera al insecto conocido como mariquita, y que en el quechua local recibe los nombres de *mama-chucha*, *puqutinway* o *puqu-tinkuy*. Se le considera como la mensajera de la buena cosecha: de allí su nombre, que significa literalmente ‘el punto (el “encuentro”) de la maduración’. En el relato, dos niños van a la sementera, enviados por la madre, a coger las mariquitas que ella vio el día anterior para llevarlas a los sembríos de modo que transmitan su bendición. Dice el pasaje, que esta vez ofrecemos en versión normalizada, siguiendo los cánones del alfabeto oficial válido para el huanca:

¡Mama puqu-tinkuy! Qammaa *siilupi taytacha* katramushunki, mikuykunakta puquchinaykipaq. *Partikuyari bindisyunnykita* llapa-llapa mikuykuna qishpinanpaq. ¡Halallaa kachun ari, akshullaa kachun ari! *Taytacha* allin allinta puquchillay talpuykunakta, ayllullaakunapta, malka-masillaakunapta. ¡*Ruygullaata* traskikullay, *taytay!* *Misirikurdyaktam* mañakullak, *al fin* huchayuqpis, mana huchayuqpis lliwmi chuliyki kanchik. Manamaa *wardakuyta* atipapaakuuchu, *simprimaa* huchaman palpuykalkaa. Imanaw kalpis, qampa lulashqaykitr kapaakuu: *furti, diibil*, wañurinku *kurasunnyuqkunakta*. Ama ari qunqapaakamaychu, ama ari katraykapaakamaychu *distiinuuman*”.

Asombrosamente, los textos citados parecen entresacados directamente de los expedientes sobre juicios de idolatrías, como los publicados por Duviols. Compárense, por ejemplo, con el siguiente pasaje (cf. Duviols [1656] 1985: 66), aunque aquí se habla más bien de “hechicerías” y “embustes”, vocabulario propio de los fanáticos extirpadores:

“Y asimesmo a bisto [el testigo] que esta Carua Francisca Cocha Domingo China Chaupis Pedro Rimay Malqui Juan Malqui Yanac Francisca Poma Carua Xptoual Runto Isabel Muchuy todos son echizeras enbusteras y echan suertes con arañas y

son quando uno esta muy al cabo para sauer si a de morir o no quando no lluebe si a de llober o no y los puquios an de tener agua o no. Los susodhos cogen unas arañas pequeñas y las ponen en la mano y hacen conjuro adoran a Libiac al sol y le disen estas palabras: *Yaya Punchao yaya Libiac puchayquita comay orcoyquita comay ca[n]mí puchaiyoc canquin orcoyoc canqui maquiqui[c]ta comay* Señor Libiac señor Sol da a estas uuestras criaturas. Y diciendo estas palabras las arañas leban tan todos los pies o manillas y entonces el dho echizero be si le falta algun pie o mano que leban tan y si es el derecho es mal aguero y dize que morira el enfermo y secan los puquios y si es de pie o mano izquierdo el sucesso sera bueno el enfermo no morira los puquios tendran agua [...].

Se trata, como se ve, del triunfo de un culto milenario, que supo resistir, en el corazón (no en la memoria, como nos lo recuerda el Inca Garcilaso) de los campesinos, la campaña brutal de su extirpación. Como en los viejos expedientes de Cajatambo, los campesinos del valle no han olvidado sus plegarias a la madre-tierra y a sus mensajeros benéficos, pues de ellos depende su propia existencia. Dichas invocaciones persisten, a no dudarlo, en la medida en que se transmiten en la lengua ancestral. Una vez más: lengua y cultura como las dos caras de una misma medalla.

3.3. *El quechua como vehículo escrito.*- Como se dijo, el grupo TALPUY asume la defensa idiomática como ingrediente fundamental de la revitalización y revaloración cultural andinas. Ya se vio asimismo cómo, a través de la cita de pasajes intercalados en quechua, los textos de *Minka* habfan logrado romper la barrera diglósica. Con todo, en los casos vistos en la sección anterior, como se recordará, la subordinación del quechua persiste en la medida en que se recurre a él sólo para enriquecer el relato, para darle el sabor telúrico, mediante las citas directas y no a través de su traducción (cosa que también se ofrece como una ayuda a los desconocedores de la lengua). Fuera de ello, sin embargo, el quechua aparece también en las páginas de la revista libre ya de su atadura al texto castellano, es decir en forma autónoma, y hasta sin traducción. Esto último se da no solamente en las páginas de la revista sino también en algunos de los hermosos almanaques (cf. el de 1986) editados por la institución. De paso sea dicho, aquí también se rompió previamente otra diglosia, esta vez entre el quechua sureño (dialecto de mayor prestigio) y el huanca (variedad subordinada): en un inicio parecía que sólo el primero, en su variedad huancavelicana, podía escribirse (cf. calendario 1985). Posteriormente esto fue superado, aunque, como producto de una secular subordinación del huanca respecto del sureño, muchos de los quechuismos aparecen, a lo largo de la revista, sureñizados (cosa que se advierte fácilmente a través de la restitución de la *r* y de la acomodación de la *q* mediante *k*). Sobre estos puntos, ver Cerrón-Palomino (1989).

Los textos quechuas a que hicimos alusión aparecen en versos libres y son de un género que podríamos denominar didascálico. Ellos son, a su vez, de dos tipos: unos descriptivos y otros admonitivos. Todos ellos, por su género, contienen mensajes (o moralejas) que se inscriben dentro de la cruzada de reivindicación étnico-cultural de *Minka*.

Así, entre las composiciones de tipo admonitivo están las tituladas *Auquillup shimin* (*Minka* 17, contratapa) y *Mama-pachanchicta cuidashun* (*Minka* 18-19, contratapa). El primero de los poemas, cuyo título ha sido traducido como “Voz ancestral” (aunque literalmente sería “La palabra del abuelo”), constituye una letanía de lamentaciones del abuelo imaginario que enrostra al nieto por haber renegado de la tierra y sus bondades para quedar preso entre las garras del consumismo mercantilista y para finalmente volver al campo, empobrecido y cargado de hijos, con una preparación escolar que sin embargo lo torna completamente inútil para su reincorporación al campo. El segundo de los poemas – “Cuidemos a nuestra madre-tierra”– es una sucesión de consejos dirigidos a los niños y generaciones jóvenes a fin de que no olviden la ciencia de los antepasados y no caigan en la importación fácil e indiscriminada de técnicas ajenas que lejos de mejorar la tierra y de aumentar su rendimiento sólo la envenenan, tornándola estéril; se les invoca entonces para que valoren lo propio y no caigan en las trampas del “modernismo”, paradójicamente empobrecedor. Al margen del contenido de las composiciones, hermosamente ilustradas, el aporte fundamental radica, como se dijo, en el hecho de que, gracias a la iniciativa de TALPUY, en este caso específico de Jesús Lindo Revilla, autor de los poemas e ilustraciones, contamos ahora con textos redactados íntegramente en quechua huanca; ya no se trata, además, de la producción anónima sino de la creación deliberada de un quechuahablante bilingüe que busca expresarse, poéticamente y por escrito, en la lengua ancestral.

Las composiciones descriptivas tienen como motivo fundamental dos festividades agrícolas de la zona: la preparación del terreno (el *chacmeo*), tal como se la practica en la región de Comas (Concepción), y la siembra de papas a la usanza de los distritos sureños de Huancayo. Se trata de verdaderos *hayllis*, himnos que ensalzan la alegría del trabajo agrícola y el cariño y la gratitud por la tierra ubérrima y generosa (ver *Minka* 17: 20-21). Como no tienen traducción (cf., sin embargo, con la explicación de ambas festividades, pp. 33-35), en lo que sigue nos permitiremos ofrecer una versión normalizada de los textos con su respectiva versión castellana.

#### *La fahina*

Inti patrkalkaykaamuptin, wamla walash  
*kwartilninpa* yalqalqalimun *fahinaman*.  
 “¡wap, wap, wapyaylla!, walashkuna wapiyapaakun;  
 “¡Sumaq *taytanchikkunap* traklanta lulashun”, nin wamlakuna.  
 Inti chakchalkaykaamuptin, *kapuralkuna* lulayta qallaykachin.  
*Kada chakllirup pariihan akumudakuchkan* huk wamla;  
*urkista tukayta* qallaykuptin, wamla walash kuyutakalqalin;  
 Chakitakllap shatilpuptin, wamla champakta tiklachin.  
 Shuyunakuyta qallaykalqalin *mayistru takllirukuna*.  
 Wamlap takinwan, *mas balurchakalqalin*,  
*sudorpis* patrkamunankama.  
 Altu intikama kamakalqalin,  
 ¡kushi-kushillam *taytap* traklanta chakmalqalin!

## La faena

Al remontar el alba, los muchachos y muchachas  
salen de sus cuarteles para la faena;  
“¡guap, guap!”, guapean los muchachos.  
“Preparemos bien las chacras del señor!”, exhortan las  
muchachas.  
Cuando el sol ha remontado, los caporales disponen el  
inicio del trabajo.  
Ya se acomodan las muchachas al lado de los *challeros*,  
en parejas.  
Cuando la orquesta empieza a tocar, los muchachos se  
cimbread:  
cuando la *taclla* hiende en la tierra, la muchacha  
voltea la champa.  
Comienzan a trabajar en competencia los avezados  
*taclleros*:  
con los cantos de las muchachas se sienten más  
animados,  
hasta el sudor les brota en la frente.  
Cerca del poniente concluyen la faena.  
¡Qué contentos labraron la chacra del señor!

## Akshukta talpushun

Ñaqmi tamyakaq allpanchikta tralpuqlun;  
ñaqmi tukikta tralanchikta chakmaqlunchik;  
ñaqmi akshu *simillanchik birdiqlun*, ñawinpis yalqaqlamun.  
Ñaqmi aylunchikkuna “shamushaq” niykan,  
*yuntapis*, wanupis, *listum* kaykan.  
Kananmi sumaq *buluntaawan* akshunchikta talpushun,  
*gañanninchikpis surkukta* kitranqa tuki *diriichullakta*.  
Akshu trulaqkuna: “ama pipu, ama kalu-kalu”,  
sumaq yayninwan trulapaakunqa.  
Wanuchaqkuna: sumaq hilpunqa yayninta trulalkul:  
akshu pakaqkuna, “¡chus, allaqway!”,  
trakinta tushuchil kuyuchin.  
Inti palpuykaptinmi akshu talpuyninchikta kamakaqlunchik.  
*Gustunchikwanmi* mikulkushun, upyalkushun.  
*Almanchikkunakta risalkushun* talpuyninchikta puquchinanpaq.

## Sembremos papas

Ya penetró la lluvia a nuestras tierras;  
ya barbechamos de lo lindo nuestras chacras;  
ya reverdecieron nuestras semillas de papa; ya germinan.  
“Vendremos”, dicen ya nuestros parientes;  
ya están listos el abono y la yunta.

Ahora, pues, con empeño sembramos la papa.  
Nuestro gañán abrirá surcos primorosamente rectos.  
A los semilleros: “¡no muy juntas, no muy esparcidas!”,  
colocarán la semilla con mucho tino.  
A los abonadores: echarán el guano con destreza.  
A los enterradores de semilla: “¡chus, a la derecha!”,  
muevan los pies haciéndolos bailar.  
Al caer la tarde concluye la siembra.  
Gustosamente comeremos y beberemos,  
rezaremos por el alma de nuestros difuntos,  
para que hagan frutecer los sembríos.

3.4. *Desarrollo lingüístico e intelectualización.*- Los últimos números de la revista (por ej., 24-25) ofrecen, desde el punto de vista de la defensa idiomática, un paso ciertamente pionero. En ellos se emplea el quechua no sólo como un recurso didáctico-literario sino, fundamentalmente, como un vehículo de contenidos científicos y tecnológicos. Esta última función, como se dijo, es acaparada hegemonícamente por el castellano: de allí la jerarquización diglósica en detrimento del quechua, raíz a su vez de su atrofia y anquilosamiento, causa última, finalmente, de su desplazamiento. De manera que el esfuerzo del grupo TALPUY, y concretamente de Lindo Revilla, por hacer del huanca un medio de expresión de contenidos formales y elaborados constituye la mejor respuesta frente a la amenaza glotofágica. Con los textos quechuas contenidos en los números mencionados se rompe el mito consistente en creer que en quechua no se pueden expresar los conceptos propios de la ciencia y tecnología contemporáneas. Se trata, pues, de la respuesta a un desafío de corte no solamente sociocultural sino también lingüístico *per se*, pues se busca desmitificar —y se lo consigue en parte— la ideología negativa, de dos caras, con la que nos topamos cuando se habla de elaboración y desarrollo idiomáticos: por un lado, la de creer que el huanca, o el quechua en general, no sirven para el discurso científico; y, por el otro, la de pensar que no hay ningún problema para ello, por ser “ricas” y expresivas. Ambas posiciones responden a prejuicios igualmente negativos. El segundo, porque, como podrá advertirse, no es nada fácil, de la noche a la mañana, hacer de una lengua pauperizada un registro capaz de vehicular conceptos y relaciones abstractas propios del intelecto, pues escaseará el léxico y prevalecerán los mecanismos gramaticales de la oralidad, restándole concisión y logicidad al discurso científico. No debe olvidarse que las lenguas hoy llamadas de “civilización” —entre ellas la castellana— fueron también, a su turno, *sermo rusticus*, es decir habla rústica. Se comprenderá ahora por qué consideramos revolucionario el esfuerzo de *Minka*, si bien modesto aún, por hacer del quechua una lengua *intelectualizada*, yendo más allá de la pura oralidad e incluso de sus potencialidades puramente estético-expresivas: como lo han probado las lenguas de tradición escrita, para que un idioma se “desarrolle” intelectualmente no basta el discurso meramente estético. Esto parecen haberlo entendido finalmente los redactores de la revista.

En efecto, aunque ya en su No. 22 (cf. p. 20) encontramos un pequeño párrafo de resumen en quechua sobre el tema previamente tratado (el mercado y el

consumo campesinos), es en los últimos números donde se emplea de manera sistemática la lengua ancestral, a manera de compendio, con fines informativos, y sin el cuidado de ofrecer la traducción respectiva, como se había hecho anteriormente. Así, en el No. 24 se registran resúmenes sobre “los andes como un semillero natural” (*Andisninchiktraw imaymana similla talikun*, p.10), la “utilización y el manejo del suelo” (*Allpanchikkunawanmi imaktapis talpunchik*, p.15), la “utilización y manejo del agua” (*Yakukaqta sumaq manihanchik machaytraw*, p.19), y, finalmente, se informa sobre los temas tratados y los acuerdos tomados en el “Primer Encuentro Regional de Agricultura y Tecnología Andina” (*Wankayuqtraw tinkupaakulqa talpuypiq limapaakunanpaq*, p.25). En el No. 25, a su turno, se ofrecen síntesis sobre el “manejo de cultivos” (*Mikuy uyway*, p.7), el “manejo campesino de las variedades de papa” (*Trakla-nunap imaymana akshu talpuynin*, p. 14), sobre el control de las heladas (*Qasakta manam manchakuypaqchu*, p.21) y sobre la necesidad de fortalecer el trabajo comunitario (*Huntanakulmi sumaq lulanchik*, p.25). Finalmente, como una muestra de elaboración léxica se ofrece, al final, un glosario de términos técnicos (*Hukpa limayninta yatrananchikpaq*, p.27) tanto en castellano como en quechua, a dos columnas. Contra la práctica lexicográfica en lenguas andinas consistente en ofrecer únicamente heterónimos quechuas para sus correspondientes voces castellanas, aquí se hace un esfuerzo por elaborar un metalenguaje definicional realmente remarcable: no solamente se dan los equivalentes quechuas sino que se procede a su definición empleando la misma lengua. Como era de esperarse, la mayoría de las definiciones ofrecidas no son ni precisas ni sistemáticas, puesto que el principio seguido ha sido puramente empírico. Así, por ejemplo, algunas de ellas no son ciertamente definiciones sino meros listados descriptivos de las causas del fenómeno: tal el caso de *allpa-kamakay* (es decir, erosión). Se dice allí: “*Allpanchik kamakan: lluqllakuna paqaqluptin, mayukuna apaqluptin, wawyakuna puukaqluptin, uywakuna tuqniqluptin*”, o sea: “Desaparece nuestra tierra: cuando es lavada por las avenidas, arrastrada por los ríos, barrida por los vientos y desmoronada por los animales”. Con todo, confróntese dicha “definición” con la correspondiente a *sanidad*: “*Imaymana lulashqanchikkuna [alli] kananpaq: kikinichikkuna, mikuyinchikkuna, uywanchikkuna*”, es decir: “Nuestro bienestar general: de nosotros mismos, de nuestros alimentos y nuestros animales”, que captura el núcleo sémico de la voz definida, aunque imperfectamente.

4. *Entre el quechua y el castellano: la angustia del mestizo.*- Así rezaba un pequeño artículo de Arguedas (1939), en el que describía sus propias vivencias de escritor mestizo ante el conflicto que significaba expresar su mundo interior a través de una lengua que no era sentida como propia, y, sobre todo, que “no [decía nada] del paisaje”. Dicho conflicto expresivo se resolvería, según nuestro autor, mediante la forja de un castellano híbrido, cuyas primeras manifestaciones las veía él entre sus alumnos mestizos del colegio Mateo Pumacahua de Canchis (Cuzco). De esta manera, Arguedas entreveía la formación del castellano andino, que se gestaba sin embargo desde los primeros años de la colonia, teniendo en Guamán Poma, Santa Cruz Pachacuti y Francisco Tito Yupanqui a tres ilustres paradigmas del hablar motoso (cf. Cerrón-Palomino 1990).

Pues bien, la mayoría de los textos de *Minka* constituyen precisamente magníficos ejemplos del conflicto lingüístico señalado. Como se dijo en la sección 3, para entablar una comunicación fluida con el campesino del valle era necesario sintonizar su propio registro dialectal: en el mejor de los casos, y donde el quechua sigue vigente, en esta misma lengua; y donde aquél ha dejado de emplearse, a través del castellano rural. Ambos medios, lo dijimos ya, resultaban imprescindibles para penetrar *en* y descubrir *la* cultura, libre de recortes e interpretaciones antojadizas. Descartado el quechua, sin embargo, como vehículo único de expresión escrita (aspecto que, según vimos, también fue puesto en tela de juicio acertadamente en la revista), quedaba el castellano rural, refinado con la norma de la modalidad urbana, y, por consiguiente, desterrado del uso formal escrito (a menos que pasara por la purga previa del normativista). Dicha variedad, estigmatizada en los textos profilácticos (cf., por ejemplo, Arauco Aliaga 1984), fue sin embargo reivindicada en las páginas de *Minka*: se trata de la *chawpi-lengua* o “media lengua”, común entre los campesinos de los valles interandinos del Ecuador y de las zonas quechuas de Bolivia. Esta media lengua, que la escuela busca erradicar las más de las veces infructuosamente, constituye no obstante, por decirlo así, la materia prima que nutre y ahorma al castellano andino que, ante el desborde popular y la recomposición social de las urbes, va arrinconando al castellano académico-normativo, en franco proceso de retirada (Rivarola 1990: Cap. VII). Nótese, por lo demás, que esta misma interlengua, pero afejada por el paso de los siglos, constituye hoy día el deliquio y el reguste de los estudiosos de la cultura andina: nos referimos a la prosa del cronista indio Felipe Guamán Poma, considerada como una muestra de “behetría mental” por el hispanófilo Porras Barrenechea (1948).

Como ilustración del castellano rural ofreceremos aquí algunos pasajes seleccionados arbitrariamente (pues, en verdad, lo mejor habría sido transcribir íntegramente los textos involucrados; pero cf. con nuestra cita y los comentarios respectivos proporcionados ya en 3.1), pertenecientes, respectivamente, a las zonas sur (Pucará) y noroeste (Huarisca) de Huancayo. Los ejemplos del primer punto han sido entresacados del relato “Una banda de músicos con la papa corneta”, de Juan Rojas Medrano (cf. *Minka* 17: 32). Así tenemos:

- (1) “Al verse descubierto [el maestro de música jugando con los muchachos] se *piñacuba* (molestaba) un poco y se iba, murmurando”.
- (2) “Todas las veces que fbamos [al sembrío de papas] *llusr cábamos* [tanteábamos] con ambas manos, despacito, con cuidado, para saber si nuestra corneta estaba grande”.
- (3) “Otras veces yo era paciencioso, él [su hermano] hacía *pasalichir* (se sobrepasaba). Entonces se armaba el lfo”.
- (4) “[...] los mayores trataban de agarrar nuestra papa corneta con la intención de *llaquichirnos* (entristecemos) y hacernos llorar, pero después de un rato nos la devolvían”.

Nótese que, con excepción del ejemplo (2), los quechuis-mos insertados aparecen con su traducción al lado. En tal sentido, uno se pregunta qué razón hay

para no evitarlos (y conste que el texto ha sido “normalizado” ya, en parte al menos, por los redactores, a juzgar por la restitución de algunas concordancias), de manera de ofrecer un texto castellano más “limpio”. La respuesta tiene que ver, indudablemente, con la fuerza expresiva que conllevan los vocablos quechuas en comparación con sus versiones castellanas, que además no traducen fielmente en cada caso los matices semánticos de aquéllos: para conseguir esto habría sido necesario un esfuerzo descriptivo de naturaleza perifrástica que hubiera desembocado en un fraseo sobrecargado e inexpresivo. De hecho, por ejemplo, en (2) la expresión *llushcábamos* (del quechua *llushkay* ‘tentar con las manos algo encubierto’) quiere expresar la acción consistente en “introducir o deslizar las manos bajo las matas de papa para palpar el estado de madurez de los tubérculos”, en este caso de aquellos que tienen la forma de una corneta.

Los ejemplos correspondientes al segundo punto –el de Huarisca– corresponden a los pasajes “Trabajando el ulay con los niños” (*Minka* 18-19: 14) y “Gastos de la cosecha [de papas]” (*Minka* 20: 11), de Jesús Lindo Revilla. En ellos se leen:

- (1) “La familia, sobre todo con los *chiuches* (niños) de 5 a 10 años, salen con sus animales a las partes altas donde existen *muchaas* (espacios libres en la pateadera de sus parcelas), para *verdepachir* (darles pasto fresco) a sus burros y vacas”.
- (2) “La cosecha ha sido más trabajosa. No hemos necesitado buscar gente ya que vinieron todos los que tenían señalado sus *shuñay* o *kurmaychakuy* (buscar papas grandes). Para *tiklar* (voltear) la papa, llegaron [los] compadres con sus toros para pagarles en papa”.

Como habrá podido advertirse, las glosas ofrecidas al lado de los quechuismos no son de gran ayuda para comprender a cabalidad el contenido de los pasajes citados. En efecto, en (1), comenzando por el título del pasaje, cuya palabra *ulay* requiere de una aclaración (en este caso, *qulay* significa ‘trabajo de deshierbe’, consistente en limpiar los sembríos de malezas), las expresiones *muchaa* y *verdepachir*, pese a sus glosas, aparecen imprecisas.

De hecho, la definición del primer término (en verdad *muchaq*) aparece oscurecida al mismo tiempo por la palabra *pateadera*, que en castellano general podría interpretarse a lo sumo como ‘lugar donde se patea’, y que, por consiguiente, requeriría a su turno de una glosa especial. El segundo término, por su parte, si bien porta una raíz de origen castellano –verde–, aparece tematizado con los sufijos verbales derivacionales *-pa* ‘repetitivo’ y *-chi* ‘causativo’: como se ve, un híbrido perfecto. Nótese, pues, que para entender plenamente el pasaje comentado es necesario parafrasear dichos conceptos (además de señalar que *chiwchi* significa originariamente ‘pollito’): *muchaq* o, mejor, *muchaqkuna* (de allí la pluralización castellana de la voz quechua en el ejemplo) son los linderos que separan unas chacras de otras, lo suficientemente amplios como para poder caminar por ellos y donde crece el pasto libremente de modo que pueda apacentarse en él. Tales bordes no sólo corresponden, como dice el relator, a la parte posterior de los

terrenos (*pateadera* alude en principio a la parte posterior de una cama, es decir la opuesta a la cabecera) sino a cualquiera de los contornos. La acción de *verdepachir* consiste en hacer que los animales coman de los follajes tiernos que crecen en los linderos, generalmente luego de haberse alimentado de otras cosas, a manera de relleno fresco. Cuanto al segundo pasaje, los conceptos quechuas de *shuñay*, *kurmaychakuy* y *tiklay*, no obstante la glosa respectiva para los dos últimos, aparecen igualmente vagos e incompletos. En efecto, los dos primeros aluden a formas de recompensa en el trabajo agrícola: uno de contenido genérico y otro de alcance más específico. Así, el *shuñay*, en el laboreo específico de la cosecha, consiste en la separación que hace el dueño de chacra de alguna porción del sembrío (destinando algunos surcos, por ejemplo, o, cuando se tiene toda la papa cosechada, reservando cierta cantidad de ella) como recompensa por el trabajo (no asalariado) de una persona. El *kurmaychakuy* (de *kurmay* 'papa que sobresale por su tamaño', más el verbalizador *-cha* y el benefactivo *-ku*), por su parte, consiste en la licencia que obtiene el trabajador (el no asalariado) de poder separar para sí los tubérculos más grandes que encuentre durante la faena: el *kurmay* es, pues, como un premio o galardón del más empeñoso en el trabajo; es decir, hace las veces de un "sebo". Finalmente, la acción de *tiklar* (nótese el reemplazo del infinitivo *-y* por el correspondiente *-r* del castellano), que aparece glosada como 'voltear' permanece igualmente confusa, puesto que la glosa no alcanza a aclarar nada: 'voltear la papa' puede hasta interpretarse como cambiarla de posición simplemente. La acción aludida en el pasaje consiste en la propia cosecha de papas con la ayuda de una yunta: el arado penetra bajo las matas removiéndolas de raíz, de forma que éstas y los tubérculos quedan expuestos hacia arriba al par que las matas aparecen enterradas: tal el "volteo", que no es sino una de las modalidades de la cosecha de tubérculos.

Como puede apreciarse, tal es el castellano rural andino que surge del empleo paralelo, "en yunta" (como dirían los campesinos chuquisaqueños, según testimonio de nuestro amigo Pedro Plaza), de las dos lenguas en conflicto. La norma urbana del castellano lo dequechuará en parte, a través de la escuela y de otros agentes de cambio como los medios masivos de comunicación; pero dicha nivelación en favor de formas dialectales más generales sólo se hará en relación con las manifestaciones sociolingüísticamente más marcadas, como suele ocurrir, no pudiendo eliminarse otros rasgos de naturaleza más abstracta y fundamentalmente semánticos: es por esta vía que el castellano peruano va andinizándose sensiblemente (cf. Cerrón-Palomino 1990).

Ahora bien, como dijimos, tampoco el quechua se libra de influencias castellanizas, aunque éstas sean de menor cuantía, más allá del léxico, sobre todo del llamado "cultural" (que es susceptible a los préstamos y représtamos en cualquier situación de contacto y/o conflicto lingüístico). En este caso también, sin embargo, es el bilingüe con mayor exposición al castellano quien suele saturar su quechua de castellanismos muchas veces completamente innecesarios. Tal es el empleo de voces como *similla*, *surku*, *timpu* (temporada), *pariha*, *gustu*, *balur* (fuerza), etc., para las cuales no faltan términos quechuas de abolengo: *muhu*, *shuka*, *mita*, *masa*, *munay* y *kallpa*, respectivamente. Pero no sólo eso, pues, tal como

sucede en el castellano rural, aquí también nos topamos con casos interesantes de hibridación del tipo *taklliiru*, *chakmiyay*, *waniyay*, *wapiyay*, etc. La primera voz puede pasar por castellanismo, sin embargo, toda vez que *taklla* no es propia del quechua huanca (aquí el término equivalente es *shuki*), habiendo ingresado a él a través del castellano; pero la derivación normal en quechua sería en todo caso *takllaq* y no con el derivativo castellano *-ero*. Los tres términos restantes provienen del quechua local, pero previo reajuste derivacional en el castellano lugareño: en efecto, los verbos *chakmay* ‘preparar el terreno, barbechar’, *wanuchay* ‘echar abono, abonar’ y *wapyay* ‘alardear dando voces’ fueron incorporados al castellano como *chacmear*, *guanear* y *guapear*, que luego reingresan al habla quechua de los bilingües como *chakmiyay*, *waniyay* y *wapiyay*. Recuérdese que tales expresiones aparecen en los textos quechuas a los cuales hicimos mención en la sección 3.3. De otro lado, también constituyen hibridismos, aunque de otra índole, los términos *shakra*, *pirwa*, *uksha*, *kuro*, etc., que, si bien de origen quechua, no pertenecen al huanca, pues aquí se registran perfectamente sus correspondientes *shaqla*, *pitwa*, *uqsha* y *kulu*, respectivamente. Se trata, como dijimos, de la tendencia que llamamos de “ñucaización” del huanca (cf. Cerrón-Palomino 1989), que se remonta a la colonia y que se nutre del prejuicio de creer que el quechua sureño es más “puro” que el central.

Debe señalarse, finalmente, que la naturaleza de los ejemplos ofrecidos constituyen de por sí un buen índice de las relaciones asimétricas que guardan entre sí el castellano y el quechua (y, dentro de éste, entre el sureño y el huanca) en el contexto diglósico. En efecto, en tanto que los hispanismos del quechua (en este caso los ejemplos citados específicamente) son prácticamente superfluos (no enriquecen sino más bien empobrecen al quechua), no puede decirse lo mismo de los quechuismos del castellano: aquí se está frente a un verdadero enriquecimiento léxico-cultural del habla castellana local, y por consiguiente de ninguna manera pueden ser considerados superfluos (ya se vio la insuficiencia de las glosas ofrecidas). En el primer caso estamos indudablemente ante los efectos de la relación de subordinación que el quechua guarda respecto del castellano. Dicha subordinación se compensa, sin embargo, en el “desquite” con los quechuismos del castellano en tanto el tópico de los textos gire en torno a la cultura andina. Porque, como se dijo, en las esferas culturales propias del mundo occidental el avasallamiento léxico del castellano no tiene límite, sobre todo cuando los hablantes de la lengua dominada no toman conciencia de la necesidad de asumir una postura de defensa idiomática, y, más bien, sucumben ante la vergüenza cultural y lingüística, estimulada y alentada por la escuela tradicional. Como lo señalamos a lo largo de estas páginas, se observa ya entre los redactores de *Minka* el atisbo de una conciencia idiomática cada vez más aguzada.

5. *Balance final.*- Para terminar con el presente ensayo, séanos permitido destacar, a manera de conclusión, algunos de los logros más significativos conseguidos por el grupo TALPUY y su revista *Minka* en más de una década de esforzada labor; y al mismo tiempo, formular también algunas sugerencias que podrían tomarse en cuenta en una segunda etapa de trabajo. Así, pues, en primer lugar, es de relievase:

- (a) La demostración más patente de que todo intento serio por revalorar la cultura andina ancestral pasa por la reivindicación idiomática. La revaloración de una cultura “traducida” en lengua oficial constituye, en verdad, una deculturación. Creemos que nuestros científicos sociales, que a menudo se desentienden de la lengua, debieran reflexionar más seriamente sobre ello.
- (b) La defensa lingüística asumida, gradualmente, en favor del dialecto huanca y del quechua en general, casi siempre soslayada por los investigadores (que, siendo extraños a la lengua, no se identifican con ella). La lealtad idiomática se manifiesta no solamente formulando discursos en torno a la lengua sino, sobre todo, escribiéndola, es decir haciendo de ella un vehículo formal de comunicación.
- (c) La reivindicación del castellano regional, y, más específicamente, del rural. Lejos de “blanquear” dicha variedad (aunque fuera inevitable en algunos casos), traduciéndola en un castellano más castizo y académico, los redactores de la revista la emplean, por lo general, en toda su genuina y espontánea manifestación, para horror de los puristas. Lo que nunca comprenderán los normativistas a rajatabla es que, bien mirado, tal castellano es apenas diferente del que manejaron nuestros ilustres cronistas indios Felipe Guamán Poma y Joan de Santa Cruz Pachacuti, cuya lectura resulta no sólo gratificante sino también atractiva (¿como producto de su venerable antigüedad únicamente?).
- (d) En el aspecto puramente lingüístico, las páginas de *Minka* constituyen un precioso arsenal de materiales para el estudio no sólo del castellano andino sino también del propio quechua, en este último caso sobre todo en el campo léxico-semántico, parcela muy pobremente comprendida dentro de la quechuística.

De otro lado, y de modo de afianzar los aspectos destacados previamente, consideramos que sería importante:

- (a) Organizar talleres de escritura en quechua, procurando en ellos difundir el empleo del alfabeto oficial (y no el apócrifo, que es el alentado por el ILV), para finalmente superar el caos ortográfico de que se resienten los textos de la revista: no es posible que cada quien escriba según su propia intuición. No debe olvidarse que la perennización del caos ortográfico atenta contra el desarrollo escriturario de una lengua.
- (b) Convocar a concursos literarios *de* y *en* quechua huanca, en colaboración con la Dirección Regional de Educación, continuando con la experiencia ya iniciada provechosamente en materia de revaloración cultural.
- (c) Preparar un número especial de *Minka* destinado al quechua en general y al huanca en particular, y en lo posible escrito en la misma lengua.

## BIBLIOGRAFÍA

ARAUCO ALIAGA, Domingo:

1984 *Primeros estudios del castellano en la sierra central*. Huancayo: Empresa Editora "La Voz de Huancayo" S.A.

ARGUEDAS, José María:

1939 "Entre el kechwa y el castellano: la angustia del mestizo". *La Prensa* (Buenos Aires). Reimpreso en KAPSOLI, Wilfredo (ed.) 1986: *Nosotros los maestros*. Lima: Editorial Horizonte, pp. 31-33.

ARRIAGA, Pablo José de:

[1621] 1968 *Extirpación de la idolatría del Pirú*. En ESTEVE BARBA, Francisco (ed.): *Crónicas peruanas de interés indígena*. Madrid: B.A.E., pp. 193-077.

CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo:

1976a *Gramática quechua: Junín-Huanca*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

1976b *Diccionario quechua: Junín-Huanca*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

1985 "El franciscano Ráez y la unificación del quechua". *Anthropologica*, 3, pp. 205-246.

1988 "Hacia una escritura quechua", *Proceso*, 8, 77-98.

1989 *Lengua y sociedad en el Valle del Mantaro*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

1990 "Aspectos sociolingüísticos y pedagógicos de la *motosidad* en el Perú. En Cerrón-Palomino, Rodolfo y Gustavo Solís (eds.): *Temas de lingüística amerindia*. Lima: Talleres Ed. Gráf. S.R.L., pp. 153-180.

CHACÓN SIHUAY, Jorge:

1973 *Quechua Wanka* (Transcripción fonética, fonémica y grafémica de textos). Lima: CILA, UNMSM. 2 Vols.

DIRECCIÓN DEPARTAMENTAL DE EDUCACIÓN:

1985 *Limayninchikkuna*. Trabajos ganadores del Primer Concurso Literario en Quechua Huanca. Huancayo.

DUVIOLS, Pierre (ed.):

1986 *Cultura andina y represión* (Procesos y visitas de idolatrías. Cajatambo, siglo XVII). Cuzco: C.E.R.A. "Bartolomé de las Casas". FARFAN, José M. B.

1952 *Colección de textos quechuas del Perú*. Sobreiro de la *Revista del Museo Nacional*, XVI-XX.

PORRAS BARRENECHEA, Raúl:

1948 *El cronista indio Felipe Huamán Poma de Ayala*. Lima: Talleres Gráficos de la Editorial Lumen S.A.

PROPAGANDA FIDE DEL PERU:

1905 *Vocabulario Políglota Incaico*. Lima: Tipografía del Colegio de Propaganda Fide.

QUIJADA JARA, Sergio:

1956 *Canciones de ganado y pastores*. Lima: Talleres Gráficos P.L. Villanueva S.A.

RAEZ, Fray José Francisco María:

1917 *Gramáticas en el quichuahuanca y en el de Ayacucho*. Lima; Sanmarti y Ca.

1927 *Calat-raqui Ocopa RR. Padricunap, misionin- pa yalpainin*. En IZAGUIRRE, Fray Bernardino (ed.): *Historia de las misiones en el oriente del Perú*. Lima: Imprenta Arguedas, Tomo XIII, pp. 533-537.

RIVAROLA, José Luis:

1990 *La formación lingüística de Hispanoamérica*. Lima: P.U.C. del Perú, Fondo Editorial.

VIENRICH, Adolfo:

1905 *Tarmap pacha-huaray. Azucenas quechuas*. Tarma: Imprenta "La Aurora de Tarma".

