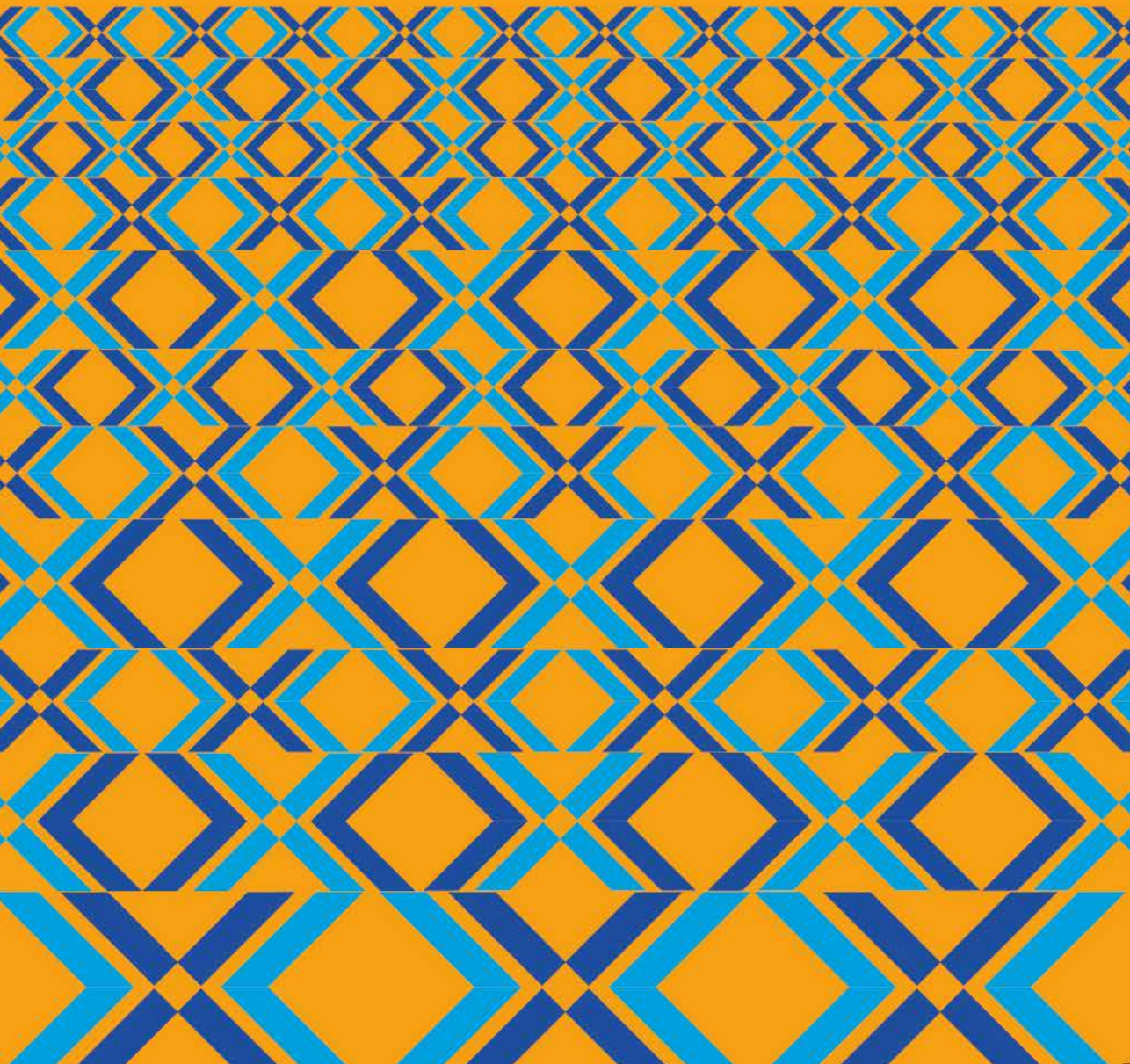


➤ Perú: comunicación y diálogos Interculturales

➤ Communication and Intercultural Dialogues:  
a Peruvian case study





#### SANTIAGO PEDRAGLIO

Sociólogo especialista en análisis político. Magíster en Sociología Política por la Universidad de San Marcos y estudios de Filosofía en la Universidad Antonio Ruíz de Montoya. Ha trabajado en la especialidad de periodismo y comunicaciones en varias universidades de Lima y es profesor del Departamento de Comunicaciones de la PUCP. Columnista político permanente de Perú.21 y colaborador de otros medios. Publicó el libro de entrevistas *Conversaciones. Con ojos del siglo XX* (PUCP, 2014).

---

## Perú: comunicación y diálogos Interculturales

### Communication and Intercultural Dialogues: a Peruvian case study

---

Santiago Pedraglio

Pontificia Universidad Católica del Perú

spedraglio@pucp.pe

---

#### PALABRAS CLAVE / KEYWORDS

Conquista española/ Perú/ incomunicación/ diálogo/ identidades/ interculturalidad/ Estado

Spanish conquest/ Peru /Lack of communication / Dialogue/ Identities / Interculturality /State

---

#### SUMILLA

La incomunicación original sobre la que se fundó el Perú, simbolizada por el momento del “encuentro” de Cajamarca, entre los conquistadores españoles y el inca Atahualpa, hace cerca de 500 años, condicionó de manera decisiva la organización del poder colonial e, incluso, posteriormente, el poder republicano. Sin embargo, durante este prolongado periodo las diversas culturas indígenas y afrodescendientes peruanas, marginadas y subordinadas, han vivido disímiles procesos de comunicación intercultural. Crece una comunicación de ida y vuelta entre las culturas consideradas subordinadas y las hegemónicas, y son múltiples los contactos entre culturas indígenas, y entre estas y otras, como la afrodescendiente. Este proceso de comunicación —y, simultáneamente, de afirmación de identidades culturales— ha cobrado un nuevo ímpetu: se despliega con vigor en las

zonas rurales y en las ciudades. Es más, las identidades culturales ya dejaron de identificarse exclusivamente con las lenguas originarias. El Estado ha recogido algo de todo esto; sin embargo, todavía queda mucho por andar.

#### ABSTRACT

Nearly 500 years ago, the “Cajamarca encounter” between the Spanish conquerors and the Inca Atahualpa symbolized the lack of communication Peru was founded on. This event decisively conditioned the power structure during colonial times and even later in the republic. However, during this prolonged period, many indigenous and Afro-descendants Peruvian cultures, subordinate and marginalized, have experienced dissimilar processes of intercultural communication. There is a growing back and forth flow of communication between cultures considered subordinate and hegemonic. There also are

multiple contacts between indigenous cultures and in-between these and others, such as the Afro-descendant. This process of communication –and, simultaneously, affirmation of cultural identities– has gained a new impetus: it unfolds vigorously in rural areas and in cities. Moreover, cultural identities have ceased to exclusively identify with vernacular languages. The State has incorporated some of this; nevertheless, much remains to be done.

### Perú: comunicación y diálogos INTERCULTURALES (11 pts)

Si bien los contactos, préstamos, fusiones, subordinaciones y rechazos interculturales no son algo nuevo en el Perú –vienen siendo tan antiguos como la historia de lo que hoy llamamos “nuestro país” e, incluso, proceden de tiempos más remotos–, en los últimos años, hay una irrupción, desde fuera y dentro de Lima, de múltiples manifestaciones artísticas vinculadas a formas de ver y estar en el mundo que provienen de alguna de las culturas que cohabitan en el territorio. ¿Implica esto un diálogo, una comunicación efectiva entre grupos disímiles? ¿O es solo muestra de una mayor difusión gracias a Internet y las facilidades de acceso a nuevos medios?

Dominique Wolton (2006) afirma:

Comunicarse es, ante todo, expresarse: “tengo algo que decirte”, “tengo derecho a decir...”. Todo el

mundo tiene algo para decir y el derecho a expresarse. Pero expresarse no alcanza para garantizar la comunicación, pues se deja por completo de lado la segunda condición de la comunicación: saber si el otro escucha y si está interesado por lo que digo [...] y luego, si responde, es decir, si también se expresa, saber si estamos preparados para escucharlo. En resumen, aunque sea percibida como una reivindicación, una libertad y un derecho legítimo, la expresión no es sino el primer momento de la comunicación. El segundo momento, la construcción de la relación, es, evidentemente, más complicado, tanto en el plano personal como en los planos familiar, profesional, político y cultural. (p. 14)

¿Cuándo es efectiva la comunicación? Cuando existe confianza y empatía entre los interlocutores, así como reconocimiento. En el Perú, donde las diferencias culturales siguen siendo un factor central de distribución del poder en la sociedad, ese tipo de comunicación es un reto mayúsculo. Y, ciertamente, como en cualquier lugar del mundo, la tecnología vinculada a la comunicación no desaparece los graves problemas de intercambio y diálogo. En palabras de Wolton (2006):

La aldea global es, sin duda, una realidad, pero no reduce las desigualdades, ni las tiranías, ni la violencia, ni las mentiras. Los hombres

matan y mienten, en la transparencia, como lo hacían antaño en la oscuridad y el secreto. La intolerancia y el ansia de poder crecen sin dificultada la sombra de los satélites y de las redes. (p. 9)

Es evidente que las diferencias sociales y económicas son factores que determinan, en buena medida, el trato entre las personas. A esto, además, se suma el ser —y, por lo tanto, el hablar— indígena, afrodescendiente, mestizo andino o mestizo amazónico y condiciona, también, el trato entre quienes pretenden (o no) comunicarse.

### **1. De la incomunicación primigenia a los múltiples diálogos interculturales**

Los movimientos y las expresiones de comunicación intercultural tienen un enorme valor en un país como el Perú, fundado hace casi cinco siglos en —y con— una experiencia de incomunicación esencial: la captura del inca Atahualpa por Francisco Pizarro y sus huestes. El historiador Carlos Aranibar (2015), estudioso de la Nueva corónica y buen gobierno, de Felipe Guamán Poma de Ayala, sintetiza la dimensión de la ruptura que comienza en ese momento:

El ordenamiento social andino se ajustaba al orden de la naturaleza. Rangos y obligaciones, expectativas económicas y relaciones humanas, deberes y derechos, eran claros y

distintos en el esquema societario de los incas. El invasor desgarró ese modelo con furor y codicia, y en el corazón de un mundo organizado introduce la anarquía. Se vuelven borrosos los niveles jerárquicos, se confunden roles y niveles de autoridad, nada es tan firme, nada es ahora previsible. Todo está fuera de quicio, todo puede ocurrir (p. 15).

Así también, para el psicoanalista Max Hernández (2012):

Las culturas precolombinas sufrieron la presencia de Occidente como un cataclismo. En el caso del Tahuantinsuyo, una súbita grieta fracturó los cimientos sobre los que se asentaban las estructuras políticas, administrativas, sociales y culturales construidas a través de milenios en el mundo andino. Sus ruinas fueron las bases sobre las que se instalaron las instituciones coloniales. [...] [L]as categorías mentales del conquistador, poco propicias para pensar la nueva realidad y para sintonizar con los modos de pensar de los pobladores originarios se afirmaron y habrían de seguir rigiendo por largo tiempo. La grave dificultad para apreciar los logros y conocimientos de los “indios” hizo que se minimizara toda muestra que testimoniara sus descubrimientos (p.97).

Los modos de comunicación entre los re-

cién llegados y los habitantes del territorio que ocupa el actual Perú nacen, pues, de esa ruptura y durante ese cataclismo. Cinco siglos más tarde, todavía hay mucho por reparar.

### 1.1. Un relato actual de la incomunicación primigenia

Según registran investigadores como Nathan Watchel (2017), Luis Millones (1992), y Enrique González Carré y Fermín Rivera (2014), numerosas comunidades andinas recuerdan el encuentro de Cajamarca y la posterior muerte de Atahualpa como lo que fueron: un drama por partida doble, es decir, como “obra de teatro [...] en que prevalecen acciones y situaciones tensas y pasiones conflictivas” y “suceso infortunado de la vida real, capaz de conmover vivamente” (DRAE, 2017)

En Antiguos dioses y nuevos conflictos, González Carré y Rivera sostienen que, en la representación del drama, muchas comunidades del Perú recuerdan el “encuentro” de Cajamarca como un acto de imposición y de incomunicación vital. Lo mismo afirma Luis Millones en Actores de altura. Ensayos sobre el teatro popular andino, con énfasis en el reconocimiento y la necesidad de protagonismo. Tanto González Carré y Rivera como Millones (y, antes, Watchel) informan que las conmemoraciones ocurren en decenas de comunidades de la sierra peruana y también de Ecuador, Bolivia, Argentina y Chile.

Una peculiaridad que cabe resaltar se produce en la comunidad de Santa Ana de Tusi, en Pasco. Cuando tienen que confrontarse “indios” contra “españoles”, hay un momento en el que:

[...] la relación y enfrentamiento entre el Inca y Pizarro, a pesar de los diálogos que sostienen, es de incompreensión, simbolizando por un mensaje en lenguaje extraño que el Inca no conocía y que no tenía para él ningún significado. [...] Es así que la representación permite que el indio “describa” e interprete al español y lo represente dentro de los términos de comprensión y explicación andina que él tiene de los hechos. (González Carré y Rivera, 2014, p. 53)

La desavenencia producto de la incomunicación inicial es recogida y preservada vivamente por los habitantes de Santa Ana de Tusi. Pizarro, vencedor,

[...] sube a la fortaleza y dialoga a gritos con el Inca, intercambiando “insultos”; el Inca increpa a Pizarro su condición de usurpador, invasor, “misti”, “gringo”, “explotador”, ante el aplauso del público; por su parte, Pizarro trata al Inca de “ignorante”, “vicioso”, “infel”, “adúltero”, “asesino”, ante la rechifla del público (González Carré y Rivera 2014: 73).

La narración recoge no solo la incompreensión básica sino los esfuerzos de diálogo que se transforman en insultos y descalificaciones mutuas. Es significativo reparar en cómo a Pizarro se le atribuye el carácter de invasor o usurpador y se le identifica como representante de la dominación indígena más reciente: se lo señala como “misti” y “gringo”. Este último epíteto no sería exclusivo del norteamericano —téngase en cuenta su antigua presencia en las minas de Pasco—, sino que sería usado para designar al extranjero en general e, incluso, al peruano identificado como “blanco”. Igualmente significativo es lo que recoge el relato de los comuneros sobre aquello que les dicen los conquistadores: “ignorante”, “vicioso”, “infiel”, “adúltero” y “asesino”. Es claro que los insultos dirigidos a Pizarro registran la idea de su poder frente a los comuneros, mientras que los insultos puestos en boca de Pizarro para agredir a los comuneros aluden a conductas personales que tienen relación con la invisibilidad, la marginalidad y la presunta ruptura de normas sociales, legales o religiosas.

Millones (1992), por su parte, habla de la experiencia de Herminio Ricaldi, uno de los dos principales “amautas” de Carhuamayo (Pasco), quien en el pueblo de Smelter<sup>1</sup> habría visto, a mediados de la década de 1920, la representación del drama *La muerte del inca Atahualpa*, a cargo de un conjunto teatral llegado del Cusco:

Para Ricaldi, la visión del drama resultó iluminadora. Desde ese instante decidió que lo llevaría a su pueblo y que serían carhuamaños quienes escenificarían la muerte del Inca. Cuando a los 87 años le preguntamos por qué lo había hecho, respondió con convicción que “al menos por una tarde Cusco y Cajamarca estarían en Carhuamayo, y el pueblo podría ser parte de la historia del Perú”. (p.70)

La fuerza de la interpretación teatral, para Ricaldi, antiguo obrero de la Cerro de Pasco Investment Company, reside en que conjuga Cusco con Cajamarca, la capital del imperio con el lugar donde se inicia su derrota; él, a su vez, traslada el encuentro a la historia local para hacerla partícipe de la historia del Perú. Este esfuerzo trasluce la necesidad de construir un relato que —al margen de lo que haga o no el Estado— le permita a Carhuamayo vincularse a un pasado glorioso y, también, a una derrota de proporciones civilizatorias.

Estas representaciones no están fijas en el tiempo; tampoco los actores que las interpretan están comunicados como antaño; sin embargo, se mantiene vivo el recuerdo de ese “pecado original” que, pasados los siglos, se traduce todavía en un complejo y doloroso proceso por recuperar un espacio y conquistar un reco-

1 Centro poblado que hereda el nombre de la fundición que operó en el lugar de 1902 a 1923, construida por la empresa norteamericana Cerro de Pasco Investment Company.

nocimiento como parte de la heterogénea comunidad nacional.

### 1.2. La comunicación imposible: una biblia que no dice nada

Tomando como base los relatos de los cronistas, que ubican como actores principales del “encuentro” de Cajamarca a Atahualpa y las tropas incas, al dominico Vicente de Valverde, a Francisco Pizarro y las tropas españolas, nos interesa resaltar la radical incomunicación lingüística y cultural entre uno y otro bando. Si se considera que incluso, como sostiene José Luis Rivarola (1990), el “traductor” probablemente hablaba un castellano muy básico, además de ejercer su labor en circunstancias especialmente tensas, es posible afirmar que la comunicación nunca fue tal, entonces, y que las huestes extranjeras solo cumplían con una formalidad: el requerimiento. Por último, esta incomunicación no solo incluyó el lenguaje oral, sino también del gestual: ¿qué podía significar la señal de la cruz para un habitante de estas tierras, en aquellos tiempos?

En “Lengua, comunicación e historia del Perú”, texto que sirvió de discurso para la incorporación de Rivarola a la Academia Peruana de la Lengua —leído el 23 de abril de 1984—, encontramos una valiosa y rigurosa indagación sobre el papel del castellano durante la fase de la Conquista y, más tarde, en la etapa de la organización del nuevo orden colonial. El autor calibra

la dimensión del choque entre el castellano y las lenguas originarias, y su efecto sobre la incomunicación que se instaló desde entonces: “El encuentro hispanoamericano fue, a este respecto, la recíproca confrontación con la comunicación imposible. El castellano y las lenguas indígenas estaban frente a frente, separadas por un abismo que convertía en ruido al significativo” (Rivarola, 1990, p. 95).

La afirmación de Rivarola recuerda la descripción que González Carré y Rivera hacen de la representación del encuentro entre Atahualpa y Pizarro en Santa Ana de Tusi, casi 500 años después. La huella del “encuentro” está en la conciencia o en el inconsciente de los pueblos andinos, indígenas y mestizos, incluidos los herederos de los brunos de Todas las sangres, de José María Arguedas, o, más aún, en el de los peruanos que se sienten parte de este país multicultural.

Rivarola (1990) plantea dos afirmaciones centrales: “El castellano, así, no pudo servir para relacionarse, para conocer y dar a conocer, como habría deseado Colón, para instaurar una nueva comunidad que integrara a quienes podían incluso suscitar dudas, en algunos, sobre el rasgo humano de su diferencia [...]” y “El castellano fue, desde el comienzo, una expresión del nuevo poder” (p. 97). El idioma traído desde Europa no pudo crear una nueva comunidad, entre otras razones porque para los conquistadores —y, décadas más tarde, para los representantes



oficiales de la Corona española— todavía estaba en duda la humanidad de los conquistados. El idioma invasor —aquel que hoy hablamos la mayoría de habitantes del Perú— fue expresión del nuevo poder opresor, tanto como instrumento central para su organización.

La supervivencia de esa opresión basada en el (buen) manejo del castellano se hace visible hoy cuando, en determinados ámbitos, se escuchan comentarios o gestos peyorativos dirigidos a quienes hablan quechua, aimara u otros idiomas originarios, y se los emplaza a que se comuniquen en castellano, por no decir “en cristiano”<sup>2</sup>. Lo mismo ocurre si su castellano marca una clara procedencia andina: su hablar se califica de “motoso” y suele ser objeto de burla. Ocurre, incluso, en programas “cómicos” de radio y televisión que se transmiten para millones de personas.

“Numerosos pueblos denominan a los que hablan otras lenguas los mudos, los que no saben hablar. Aprender a hablar es aquí aprender castellano, la lengua del conquistador”, sostiene Rivarola (1990, p. 98). Queda claro que si no hablas el castellano, no hablas; y si no hablas, no existes

y careces de derechos. Tal es el grado de dominación radical que instauró la Conquista mediante las armas —la “espada” de Rivarola— y la lengua. No solo no había comunicación, sino que se pensaba que los que no hablaban el idioma de los conquistadores ni siquiera tenían la capacidad de comunicarse. Con esa pesada carga, se va formando lo que ahora se reconoce como el español andino<sup>3</sup>.

### 1.3. Traductores truchos o simulacros de situaciones comunicativas

Antes de abordar el significado comunicacional del “encuentro” de Cajamarca, Rivarola (1990) se refiere a los traductores al relativizar su manejo del castellano y los efectos de esto sobre las “relaciones” en las que participaron:

El conocimiento, aun mínimo, de un proceso de bilingüización, nos permite suponer que, en el momento aludido, estos improvisados intérpretes, las lenguas o faurates, como entonces se decía, eran bilingües incipientes, o subordinados en el mejor de los casos, pues habían aprendido, unos más, unos menos, un castellano de emergencia. (p. 99)

2 A propósito de la atención en centros de salud estatales de comunidades altoandinas del sur del país, una investigación del Instituto de Estudios Peruanos recoge denuncias de “maltrato relacionado con la discriminación cultural y social: ‘se ríen cuando hablan quechua’, ‘solo atienden a los que hablan castellano’” (Portugal et al., 2016).

3 A propósito de la formación del español andino, Carlos Garatea (2017) sostiene que “como efecto de un aprendizaje librado a la fortuna, los indígenas transfirieron a la lengua que aprendían de oídos rasgos de su lengua materna, sea el quechua o sea el aimara, las dos lenguas mayores de los andes. Cuanto mayor fue el grado de precariedad en el aprendizaje, mayor el grado de interferencia y, por ello, más notable el sello de la lengua materna en el español que los indígenas pretendían usar para comunicarse con quienes irrumpieron en el territorio de buenas a primeras y de forma no precisamente amable ni pacífica” (p.15).

En consecuencia, quizá pudiesen tener una relativa eficacia en “contextos comunicativos elementales”, pero muy difícilmente cuando se trataba de traducir los famosos requerimientos de sometimiento al poder político y a la nueva religión:

¿Qué podían entender los receptores de un discurso político-religioso que les era transmitido por un intermediario cuya propia recepción tenía que ser epidérmica y que lo debían verter en el idioma del destinatario a su leal saber y entender, sin ninguna instancia de control? (p. 99).

En otros términos, ¿qué tipo de “traducción” podría haber recibido Atahualpa de las palabras que le dirigió el dominico Valverde? Por último, cabe preguntarse si hubo un real intento de comunicación cuando se le instó al sometimiento, o si solo se estaba construyendo un pretexto para abrir paso a la Conquista a cualquier precio<sup>4</sup>. Ciertamente, la violencia resultó el colofón de aquella escena: “Aquí también los intérpretes son los mediadores del diálogo argumentativo que pretende instar al interlocutor a que renuncie a su identidad, convirtiéndose en un fantasma de sí mismo y privándose de su dimensión simbólica” (p. 101).

Rivarola plantea también una advertencia “Las crónicas no son, por cierto, es-

pejos fieles de los acontecimientos ocurridos, testimonios incontaminados de lo fáctico, y no se puede acudir a ellas, como fuentes de conocimiento del pasado, prescindiendo de las circunstancias y del acto de enunciación mismo, de los condicionamientos normativos del metatexto historiográfico” (p. 102). En esta perspectiva, se entiende por qué cuestiona que las crónicas reflejen el establecimiento de una comunicación entre españoles e indígenas en el momento del “encuentro” de Cajamarca y, en general, en la fase de Conquista. Su caracterización, por el contrario, es bastante precisa; los denomina presentadores de “simulacros de situaciones comunicativas”:

Los testimonios allegados aquí plantean, con acentos diversos y con distintos niveles de conciencia, simulacros de situaciones comunicativas, pues la comunicación supone, cuando menos, la intersección de los horizontes vitales de los comunicantes, la coincidencia parcial de las constelaciones de presuposiciones e implícitos, que aquí no rigen. (Rivarola 1990, p. 102)

Rivarola (1990) recuerda que el Inca Garcilaso de la Vega ya había lamentado la falta de escritura “en nuestras lenguas indígenas” y subraya en su análisis crítico de la comunicación (o, mejor dicho,

4 Algo parecido parece haberse planteado el grupo de jóvenes del Taller de Artesanía Salvaje ([goo.gl/G59VMZ](http://goo.gl/G59VMZ)) al crear el “Atahualpa Challenging”, una imitación actual del pretérito gesto del inca —arrojar la Biblia luego de constatar que no le “decía” nada— y su posterior difusión en las redes sociales. Véase <[goo.gl/Dr-HWRm](http://goo.gl/Dr-HWRm)>.

de la incomunicación) los efectos de esta carencia en la relación entre la cultura conquistadora y la andina:

[La ausencia de escritura] ha gravitado de modo negativo en el proceso de nuestra nacionalidad porque impidió un cierto equilibrio en la relación intercultural y propició, en cambio, el surgimiento y la consolidación de actitudes que han entorpecido, cuando no trabado, dicha relación. Aquí, la pluma fue compañera de la espada y cortó junto con ella. (p. 103)

Es muy importante la idea de la pluma como “compañera de la espada” y la precisión de que “cortó junto con ella” para reconocer cómo se sentaron las bases del Estado colonial. En un contexto de incomunicación, fue decisivo el poder de la “pluma” —la escritura— a favor de unos interlocutores sobre otros. Sumada a esta reflexión, Rivarola extrae de la “incomunicación radical” inicial que se establece, la construcción de un nuevo orden, de un nuevo poder, y el inicio de nuestra compleja y contradictoria nacionalidad:

Bajo el signo de la incomunicación radical, primero, de la seudocomunicación y de la comunicación precaria, después, con la instauración de una lengua funcionalmente más desarrollada desde la que se ejerce el poder y se constituye el nuevo orden, se inicia el proceso de nuestra nacionalidad. (p. 105)

A partir de este (des)encuentro primigenio se va superando la incomunicación original, en un largo y sostenido proceso. Siglo a siglo, hasta llegar al actual, se van constituyendo formas de diálogo intercultural, a contracorriente del poderoso racismo imperante —incluso hoy— y de la negación, de parte de la “cultura de élite”, del valor de las culturas indígenas o populares. Si vemos el panorama desde el siglo XXI, es evidente que ha ganado terreno el protagonismo de idiomas y culturas tenidas desde antaño como marginales por el poder central.

El proceso de contacto entre culturas, establecimiento de vínculos entre lo tradicional y lo moderno, afirmación de viejas identidades y constitución de nuevas —en las que concurren distintos tipos de sensibilidades culturales— da cuenta de un largo y contradictorio proceso de resistencia, adaptación y fusión favorable a la visibilidad de los conquistados u oprimidos. Atento a este devenir, en 1962, José María Arguedas (2012) señala que “máquina y adoración a la tierra no tienen por qué ser incompatibles en el Perú; pueden y han de ser complementarios” (p. 372). Como resume bien Santiago Alfaro (2005):

Arguedas resaltó en sus ensayos antropológicos la capacidad de adaptación y reinención del mestizo. Describía con emoción las producciones artísticas brotadas del encuentro entre lo quechua y lo español —mates burilados, retablos ayacuchanos— y

al hablar de la música post-hispánica llegó a decir que era más rica y vasta que la antigua, “porque asimiló y transformó excelentes instrumentos de expresión europeos, más perfectos que los antiguos”. Por lo tanto, aquel Arguedas de la “utopía arcaica”, del tradicionalismo renuente a la modernidad, solo está en aquellas lecturas forzadas que se hacen de sus obras (p. 61).

Luego de casi dos décadas del siglo XXI, ¿en qué se manifiesta la mencionada visibilidad y el consecuente —y gradual— reconocimiento? Como parte de un fenómeno de comunicación variado y vigoroso, artistas y artesanos indígenas y mestizos —serranos, amazónicos, norteños, sureños y limeños de origen diverso— han asumido un papel protagónico en la constitución de una identidad nacional con muchas y variadas aristas: cada vez más muestran con orgullo sus creaciones y comparten sus saberes ancestrales; hablan y escriben sobre sí mismos, sobre sus esperanzas y miedos; trabajan o recrean sus tradiciones mientras se apropian de géneros del arte y de tecnologías universales.

En una encuesta sobre etnicidad aplicada por el Instituto de Opinión Pública de la PUCP (IOP, 2017), cerca de 40% de la población peruana consultada se reconoce como de ascendencia indígena o africa-

na: 29% se reconocen como quechuas y cerca de 8% como aimaras, nativos-amazónicos o afrodescendientes. Sin duda, esto refleja una consistente identificación intercultural. Sentirse quechua, por lo demás, ya dejó de tener una connotación exclusivamente (e incluso principalmente) rural, y ya no depende, tampoco, solo de si la persona es o no quechuahablante.

Es probable que las nuevas identidades —que no dejan de re-constituirse— consigan afirmar sus particularidades culturales y, simultáneamente, se alejen de vocaciones y actitudes fundamentalistas. La fusión existe, es inevitable y puede potenciar la valoración mutua si se respetan, reafirman y valoran las antiguas tradiciones de los que participan en la comunicación intercultural<sup>5</sup>. El futuro dirá si el proceso está discurriendo en el mejor estilo de comunicadores interculturales como Arguedas, Francisco Izquierdo Ríos, José Luis Ayala o Manuel Baquerizo.

Hoy, un caso particular de traducción intercultural es el del profesor bora Hilario Díaz Peña, quien trabaja en una comunidad shipiba y maneja varias lenguas amazónicas. Él considera que sus alumnos “Tienen que aprender las dos: su lengua y el castellano. La meta es que hablen ambas” (Andrade et al., 2017, p. 317). Sobre él mismo, sintetiza su ubicación en los siguientes términos:

5 En setiembre del 2017 la empresa textil Kuna decidió retirar su colección del año que “reinterpreta” (Kuna dixit) el bordado shipibo conocido como kené, luego de que un grupo de mujeres shipibas residentes

De mí mi meta es así: yo canto en castellano y también debo cantar en mi idioma. De repente, mañana más tarde, las canciones que salen ahora en cumbia, hay bastantes cantantes del pueblo shipibo que están en sus orquestas. Ellos les traducen al shipibo y el que traduce al shipibo es el más querido en diferentes partes. (Andrade et al., 2017, p. 317)

La porosidad cultural y social ha alcanzado en los últimos años al propio Estado. No obstante, en esta creciente comunicación intercultural, ¿de qué manera se está afectando al poder? ¿Cambia la estructura de poder de las producciones culturales? En estos diálogos e intercambios, ¿ganan poder los subordinados y se les reconoce más? ¿El Estado se vuelve más democrático de cara a demandas centenarias? La porción dominante de la sociedad, ¿acoge, escucha, conoce y aprecia, o solo tolera?

## 2. ¿Qué hay de nuevo? Un breve e incompleto repaso de expresiones recientes

El acceso al formato digital —que no exige fuertes inversiones— ha permitido que,

de acuerdo con información recogida por Emilio Bustamante y Jaime Luna Victoria (2017), en los últimos veinte años (1996-2015) se hayan filmado en las regiones, sin considerar Lima, alrededor de cuatrocientas películas: 146 películas de más de 75 minutos, es decir largometrajes, y 70 películas de 45 minutos o algo más, sobre todo de los géneros melodrama y terror. Según los mismos autores, las regiones más activas en la producción de largometrajes han sido Ayacucho (37), Puno (36), Junín (21) y Cajamarca (19).

La narrativa de género del primer tipo [dirigidas principalmente a un público popular y masivo] de cine regional tiene un fuerte componente de oralidad. Los géneros más abordados son el melodrama y el horror. Algunas de las películas de este tipo de cine son habladas parcial o totalmente en quechua (Supay, el hijo del condenado, de Miler Eusebio; Casarasiri, de Joseph Lora), y en los parlamentos en castellano se observa una construcción sintáctica heredada del quechua. El vínculo con la cultura popular y con la tradición es muy fuerte. (p. 23)

---

en Lima cuestionara la apropiación de sus diseños tradicionales. Kuna anunció que procurará un entendimiento con ellas; de lograrlo, dice la empresa, "estaremos encantados de promover el arte y cultura Shipiba por el mundo y relanzaremos la colección, de lo contrario, no la comercializaremos por respeto a la comunidad Shipiba". Otras empresas textiles, como Huerta y Goischke, así como diseñadores independientes, emplean diseños tradicionales y, aunque los elaboran con materiales diferentes (estampados en seda, por ejemplo), es evidente que no hay reelaboración sino reproducción. El paternalismo latente en la sustentación de las apropiaciones evidencia la necesidad de reconocer que el interlocutor originario —y, en este caso el creador— tienen los mismos derechos que el "globalizador", tal como el "globalizado" por el establishment. ¿Lanzaría alguien la "colección Szyszlo 2018" sin llegar a un acuerdo previo con el eximio pintor?(8ptos)

No cabe aquí una evaluación de la calidad de la mencionada producción cinematográfica. No obstante, vale la pena darle la palabra a quien sí ha seguido el proceso de creación de los directores, productores y actores regionales. Ricardo Bedoya, reconocido crítico cinematográfico, autor de *El cine peruano en los tiempos digitales* (Fondo Editorial de la Universidad de Lima, 2015), considera que recién se puede hablar de la existencia de un “cine nacional”:

Lo que intuyo es que, a diferencia de antes, ahora sí es posible hablar de un cine nacional. Antes también hablábamos de un cine nacional pero era básicamente un cine concebido, producido, realizado en Lima, con muy pocas excepciones: en la época de los cincuenta, en que se hizo la escuela del Cusco; o en la época de los treinta, en que hubo cine en Iquitos. Ahora sí se puede encontrar cine hecho en otros lugares, ahora lo que vemos es una multiplicidad de miradas, a veces sobre temas comunes, todo lo que son realidades sociales complicadas convertidas en fábulas y en ficciones de horror, que van apareciendo por aquí y por allá. Lo que también encuentro es que hay una nueva mirada; es decir, no se observa Lima ahora como se hacía hace 20 o 40 años. La idea costumbrista de la ciudad, que fue la marca típica de su representación, ha sido superada. Y lo mismo ocurre

con otras cosas. (“Ricardo Bedoya analiza...”, 2015)

El documental *Kachkaniraqmi*. Sigo siendo (2013) de Javier Corcuera —«Una película que viaja por los mundos del Perú a través de la vida de sus músicos», como resume su página web—, adquiere un especial valor cuando recrea el acercamiento entre la cultura negra, predominante en Chíncha, al sur de Lima, y la quechua, de quienes bajaban de la sierra ayacuchana a trabajar en la agricultura como temporeros. Se trata de la secuencia en la que miembros de la familia Ballumbrosio, chinchanos afrodescendientes, zapatean un “atajo de negritos”, acompañados por el violín serrano-ayacuchano de Máximo Damián, para ir en romería hasta el cementerio y rendirle un homenaje al pater familias, don Amador Ballumbrosio Contreras, fallecido en el 2009. Años antes, don Amador había advertido, en alusión a los temporeros de la sierra, que “el zapateo está relacionado con lo andino, eh. Está entreverado, porque el negro se unió con el andino para el zapateo. ¡Se unieron! Y componían temas en quechua y en castellano, y bailaban cada uno a su estilo. El negro en Chíncha se quiere mucho con el serrano para la música” (Cárdenas, 2007).

Cuando Liberato Kani canta su urbanísimo rap en quechua o cuando el grupo Uchpa —formado en 1993— toca rock también en quechua es posible intuir que algo nuevo está pasando en peruanos

de origen indígena. Ambos reflejan la vitalidad del quechua en la ciudad —esto es, su carácter también urbano, no solo rural— y la apropiación de géneros musicales populares extranjeros. Liberato Kani —es decir, Ricardo Flores, de 23 años y habitante de San Juan de Lurigancho— reivindica como antecedente musical a su padre, Picaflor de Umamarca, compositor y cantante apurimeño especializado en el género andino llamado toril.

La actriz y cantante ayacuchana Magaly Solier se enorgullece de su identidad quechua y libra verdaderas cruzadas mediáticas para demostrarlo. Difícil olvidar sus palabras en quechua cuando agradeció al jurado y al público por la entrega del Oso de Oro a la película *La teta asustada*, en el Festival de Berlín de 2009: “Warmicuna, llapallan, llapallan warmicuna, Perú o mundupi k’acta, llapallayquichiqta ñoqa ñikichiq callpanchacuychiq ama manchacuychiqchu, ima niytapas ama manchacuychiqchu, kaychi Fausta ina”<sup>6</sup>.

En la producción plástica es especialmente importante el trabajo de Cristian Bendayán. Además de retratar —a menudo de manera provocadora— a Iquitos y su gente, es un activo promotor y comunicador que ha permitido visibilizar a otros artistas de su región: Graciela Arias, Ashuco,

Bruce Rubio, Rember Yahuarcani, entre otros, que ahora exponen en galerías, ilustran publicaciones y atraen el interés de medios de comunicación de alcance nacional. La labor de Bendayán también incluye la revaloración del pintor amazónico César Calvo de Araujo (Yurimaguas, 1914-Lima, 1970), quien en las décadas de 1940 y 1950 expuso en Brasil, Estados Unidos y Colombia. En 2015, Bendayán organizó la retrospectiva *La selva misma*, que reunió buena parte de su olvidada obra y dio lugar a la publicación de un libro con el mismo nombre.

En la misma línea, es significativo el persistente trabajo del pintor huancaíno Josué Sánchez. Sus obras, con colores y trazos del valle del Mantaro, además de exponerse en galerías, forman parte de procesos editoriales, como carátulas de libros o ilustraciones. Sobresalen las ediciones de *Cuentos religioso-mágicos quechuas de Lucanamarca*, una recopilación de José María Arguedas, y *La verdadera biblia de los Cashinahua*, relatos de la tradición oral de la Amazonía recopilados por André-Marcel d’Ans. Ambos fueron publicados por Lluvia Editores en 2017.

En cuanto a la fotografía, el colectivo SupayFotos transita entre culturas desplegando respeto y empatía, y comuni-

6 “Mujeres, todas las mujeres del Perú o aquellas que están en el mundo entero, a todas ustedes les digo animense, y no tengan miedo de expresarse libremente, no tengan miedo, así como Fausta” (transcripción y traducción de “Karkatera” en comentario al video de Youtube “Berlínale 2009: La teta asustada gana el Oso de Oro”, publicado el 14 de febrero de 2009, disponible en <goo.gl/aC7dw6>). Magaly Solier encarna a Fausta, personaje principal de la película.(8ptos)

cando para reconocerse como habitantes del mismo país: Max Cabello y su trabajo sobre el mundo andino en Lima a partir de Las niñas que quieren ser cantantes de folklor; Marco Garro y sus retratos sobre la minería ilegal en La Rinconada (Puno) y La Pampa (Madre de Dios); Roberto Cáceres y los curanderos del norte; Adrián Portugal con Miss Cantagallo, sobre la comunidad shipiba en Lima, o Aguadulce, el libérrimo acercamiento del “pueblo” limeño al mar en un día de playa. De más reciente formación (2017), el Colectivo Ñawinchis —Adriana Peralta, Carmen Barrantes, Jero Gonzales y Miguel Palomino— reúne a fotógrafos que, desde su base en el Cusco, trabajan por “visibilizar lo invisible, dándole voz a los que no tienen voz” (Ñawinchis, s. f.).

En el ámbito de la PUCP, el proyecto Aquéchuate, de alumnas y alumnos de Estudios Generales Letras, busca “incentivar y concientizar a la comunidad, mediante actividades dinámicas, a reconocer y proteger la diversidad cultural que hay en nuestro país” (Aquéchuate, s. f.) y ha recogido ya 10 255 “seguidores” en su Facebook, a pesar de que se mueven básicamente en el medio universitario y, en particular, en la PUCP. Además, en mayo de 2017 generaron el interés de la comunidad con su intervención en edificios de la Universidad a través de letreros con los nombres de espacios o cosas en quechua y en castellano. Así también, promovieron los “Encuentros por el quechua”.

La revista académica monolingüe quechua *Atuqpa Chupan*, que va por su quinto número, le debe su existencia a un grupo de estudiantes de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y la Universidad Nacional Federico Villarreal. Ellos apuestan “por la producción científica escrita (artículos académicos) en una lengua que aún está restringida, principalmente, a la transmisión oral del conocimiento en cantos y narraciones” (Instituto Porras Barrenechea, 2016).

El 11 de julio de 2017, a propósito de las Fiestas Patrias, el diario *Publimetro* publicó el artículo “Mama simipi yachachiyta maskaspa” de Judith Condori Gavián, reproducido, precisamente, de la revista *Atuqpa Chupan*. En el gorro de presentación, el diario subraya el hecho de que se publicara en esa revista sin traducción, e indica que trata “sobre los avances de la Educación Intercultural Bilingüe en Surcubamba, Huancavelica” (Condori, 2017). Asimismo, el 27 del mismo mes, *Publimetro* publicó “11 frases de supervivencia en quechua para turistas” e invitó a sus lectores a usarlas “cuando viajes a la sierra sur en las zonas donde se habla quechua” (“11 frases...”, 2017). ¿Por qué no hacerlo tal como cuando se viaja al extranjero?, dicen. La traducción al quechua ayacuchano estuvo a cargo de miembros de *Atuqpa Chupan*.

Como una muestra de la nueva visibilidad de las lenguas indígenas peruanas, el 18 de febrero de 2017, la revista *Somos*,



suplemento sabatino del diario El Comercio, publicó su carátula en quechua con el titular “Kawsaq rimay. Runa simi, América suyupi aswan rimasqa ñawpaq rimay, musuq rimaqninkunapas”: “Lengua viva. El quechua, el idioma nativo más hablado de América, y sus nuevos cultores”<sup>7</sup>. Dos años antes, el 27 de mayo de 2015, Día del Idioma Nativo, el diario Perú21 ya había publicado una carátula en quechua, además de un suplemento especial cuya edición virtual tiene plena vigencia. (“Día del idioma nativo...”, 2015)

En un informe publicado en la revista Poder, en setiembre de 2017, Teresa Cabrera recoge de la cantante Silvia Falcón la importancia de las redes sociales para vincular a los peruanos que hablan alguna lengua indígena o que se sienten parte de esas culturas: “En el 2015 Silvia metió una fuerte corriente de quechua a Youtube con su vibrante versión del himno nacional, un viral que fue también un guiño para las masas, en una estudiada apuesta por movilizar símbolos, mitos y redes. Silvia es antropóloga por la Universidad de San Marcos: “Todo se está moviendo con la explosión del social media. La gente registra, sube sus cosas, habla, canta. Así nos encontramos más hermanos, y allí es donde se hace la fuerza”, se entusiasma (Cabrera, 2017, p. 97).

Un esfuerzo de comunicación intercultural que le llevó siete años de investigación al antropólogo Alberto Chirif, radicado en

Iquitos, tomó forma al publicarse el Diccionario amazónico. Voces del castellano en la selva peruana (2016), en una edición conjunta de la región Loreto, Lluvia Editores y el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP). Chirif explica que su interés por elaborar este diccionario obedece a que la capacidad expresiva y la musicalidad del castellano loreto/amazónico lo impulsaron a “elaborar un diccionario que diese cuenta de su riqueza” (p. 13). No obstante, su utilidad resulta ser el motivo más potente: quiere que su texto sirva “para el aprendizaje de las nuevas generaciones sobre la flora, fauna y demás temas incluidos en el diccionario; y para aportar a la revalorización del habla popular, muchas veces despreciada por quienes fungen (y fingen) de cultos y adoptan posturas de menosprecio frente a ella” (p. 14). La idea, sostiene, es que reconozcan los términos que ellos mismos crearon “para apropiarse y hacer suya una lengua que en su origen fue extranjera, pero que ahora los representa e identifica por haber sido sabiamente enriquecida con nuevos términos para nombrar objetos e ideas surgidos de la interacción con su medio social, cultural y físico” (p. 14). Todo esto, sin dejar de alertar acerca de los nuevos procesos de intercambio, teñidos de desigualdad y, en algunos casos, de depredación:

Transcurridos cinco siglos de dominación y de frustración de los antiguos procesos de globalización que

7

La carátula puede verse en &lt;goo.gl/zJauyS&gt;. (9ptos)

permitieron el intercambio entre las antiguas civilizaciones indígenas, hoy día nuevos procesos apoyados por vías y medios de comunicación, principalmente al servicio de agresivas dinámicas económicas que buscan poner en valor los recursos de la región, han vuelto a establecer relaciones entre zonas que habían quedado aisladas. En esta especie de “globalización interna” se han transmitido tanto elementos culturales (en especial, los referidos a la culinaria y a las festividades), como los elementos derivados de la destrucción del medio ambiente y de la contaminación. (p. 16)

La creciente visibilidad del mundo nativo-amazónico se expresó el 2009 durante un fuerte movimiento reivindicador de sus territorios, que concluyó con la tragedia de Bagua: la muerte 34 personas, incluidos 24 policías. Y es que el amplio movimiento en defensa de sus territorios ancestrales refleja la cerrazón del Estado central, su incapacidad para reconocer derechos, primero por el poder colonial y después por un Estado republicano sin voluntad de comunicarse con respeto y empatía. Del mismo modo, el asesinato de diez agricultores shipibos y ashánincas de la región de Ucayali por disputas relacionadas con la posesión de tierras entre el 2014 y lo que va de 2017 es una trágica demostración de cuán lejos está el Perú de tener un Estado multicultural; más aún, si se toma en cuenta la impuni-

dad que rige para con los asesinos.

### **3. Colofón: ¿un Estado multicultural es un Estado comunicado?**

A pesar de la lejanía, el divorcio y la preservación de reflejos coloniales del Estado central y amplios sectores de la población, en los últimos años se han generado iniciativas gubernamentales positivas.

En la revista Poder antes mencionada, Cabrera (2017) hace un recuento de iniciativas favorables a las personas que hablan en alguna lengua originaria, o la manejan mejor que el castellano. El RENIEC, además de otras iniciativas previas, desde el 2016 “atiende al público en awajún, jaqaru, aimara y wampís, en sus oficinas de Lima y en hospitales que atienden partos en la capital” (p. 90). También desde el 2016, el Consejo Nacional de la Magistratura “incorporó exámenes de suficiencia en idiomas originarios para los postulantes [a jueces] a regiones donde predomina una lengua originaria” (p. 90). El Sistema Nacional de Evaluación, Acreditación y Certificación de la Calidad Educativa (Sineace) “echó a andar capacitaciones para certificar competencias a traductores e intérpretes de lenguas originarias” (p. 90).

En setiembre de 2016, el canal estatal TV Perú inauguró un noticiero en quechua, de alcance nacional y, desde 2017 produce uno similar en aimara. Así también, el noticiero Willakuyta del canal del Poder Judicial informa sobre los procesos de la

Corte Suprema y de las 33 cortes superiores del Perú. Un dato que señala el informe es que el 2015 empezaron a dictarse las primeras sentencias en quechua y aimara en la historia republicana. En cuanto a la labor del Ministerio de Educación, se indica que “hoy, casi 25 000 establecimientos educativos acogen a 1 215 000 estudiantes en la modalidad bilingüe” (p. 94); sin embargo, “el déficit es aún elevado: se necesitan 17 000 docentes. [...] Ahora mismo, solamente el 54% de las escuelas que lo requieren tienen maestros bilingües” (pp. 94-95).

La Dirección de Lenguas Indígenas del Ministerio de Cultura, a cargo de Agustín Panizo desde 2013, tuvo un papel central en la elaboración y posterior aprobación del reglamento de la Ley 29735, que regula el uso, preservación, desarrollo, recuperación, fomento y difusión de los idiomas nativos del Perú. En agosto de 2017, se promulgó la Política Nacional de Lenguas Originarias, indispensable, como explica Panizo, porque “identifica la desaparición de los idiomas [oriundos] como un problema público. Así, el Estado peruano está emitiendo una respuesta integral al tema. [...] La política señala la ruta que hay que seguir” (García Bendezú, 2017).

En general, las manifestaciones culturales o reivindicativas —muchas definidamente urbanas— no tienen un carácter excluyente frente a otras de distinta proveniencia; pueden reivindicar su particu-

lar identidad y, simultáneamente, asimilar formas de expresión de otras culturas. De este modo, hay una vocación de apertura a otras sensibilidades e identidades.

Empero, estos esfuerzos, gestos y expresiones interculturales se dan en un contexto social, político y cultural que sigue siendo adverso: desigualdades sociales y territoriales; prejuicios raciales vivos y actuantes; brechas educativas y de infraestructura básicas en perjuicio, particularmente, de las zonas rurales y de las poblaciones indígenas; marginación de los afrodescendientes (¿cuáles es su participación en el alumnado de las universidades mejor consideradas y en puestos de poder central?). A lo dicho habría que agregarle el desprecio por los espacios públicos, el fraccionamiento social y la extrema polarización política, lo que limita el intercambio argumentado de ideas. Pero, a pesar de todo, la construcción de la identidad nacional multicultural avanza con dificultades y enfrentando obstáculos antiguos y nuevos, pero avanza.

Reformar el Estado con un enfoque intercultural es producir una reforma de grandes proporciones, que reconozca la historia y la memoria de poblaciones unas veces abandonadas, otras veces no escuchadas e incluso ignoradas por el Estado peruano. Reformas que no solo son políticas, sino también culturales, de reconocimiento de derechos y de consolidación de la representación político-estatal.

## REFERENCIAS

- 11 frases de supervivencia en quechua para turistas (2015, 27 de julio). Publimetro.pe. Recuperado de <goo.gl/GurveV>.
- Alfaro, S. (2005). “Las industrias culturales e identidades étnicas del huayno”, en Carmen Pinilla (editora), *Arguedas y el Perú de hoy* (pp. 57-76). Lima: Sur.
- Aquéchuate (s. f.). Descripción, en Facebook. Recuperado de <goo.gl/aDiyt6>.
- Andrade, L.; Delgado, G.; Frisancho, S. y Napurí, A. (editores) (2017). “No estoy viajando callado”. *Historia de vida de un maestro bora*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Araníbar, C. (2015). Introducción, en Felipe Huaman Poma de Ayala, *Nueva crónica y buen gobierno*. Tomo I. Lima: Biblioteca Nacional del Perú.
- Arguedas, J.M. (2012). “No destruyamos el Perú amado”. *Obras completas*, tomo 12 (pp. 372-374). Lima: Horizonte. [Suplemento El Dominical de El Comercio, 7 de octubre de 1962].
- Bustamante, E. y Luna Victoria, J. (2017). *Las miradas múltiples*. Lima: Universidad de Lima.
- Cabrera, T. (2017). “Largo tiempo la lengua oprimida”. *Poder* n.º 91, pp. 88-97, Lima, 14 de setiembre.
- Cárdenas, M.A. (2007). “El gran amador de la vida”. *Diario El Comercio*, sección Contracorriente. Lima, 8 de noviembre. Recuperado de <goo.gl/dNLgYh>.
- Chirif, A. (2016). *Diccionario amazónico. Voces del castellano en la selva peruana*. Lima: Lluvia Editores y Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- Condori Gavilán, Judith (2017, 11 de julio). “Mama simipi yachachiyta maskaspa”, Publimetro.pe. Recuperado de <goo.gl/gyUA17>.
- Día del idioma nativo. Todas las voces. Quechua. Aimara. Shipibo. Awajún. Asháninka (2015). Peru21.pe. Recuperado de <goo.gl/Axk9be>.
- Garatea, C. (2017). *Tras una lengua de papel. El español del Perú*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica.
- García Bendezú, L. (2017). “Agustín Panizo: “Un Estado monolingüe no es eficiente en Perú””. *El Comercio*, 6 de setiembre. Recuperado de <goo.gl/GrrfSU>.
- González Carré, E. y Rivera Pineda F. (2014). *Antiguos dioses y nuevos conflictos*. Lima: Lluvia.
- Hernández, M. (2012). *En los márgenes de nuestra memoria histórica*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad San Martín de Porres.
- Instituto Porras Barrenechea (2016, 18 de julio). “Presentación de la revista Atupqa Chupan”, *institutoporras.blogspot.pe*. Recuperado de <goo.gl/t82QcM>.
- IOP, Instituto de Opinión Pública de la Pontificia Universidad Católica del Perú (2017). *Etnicidad, origen familiar-cultural y condiciones de vida en el Perú*.

- Boletín n.º 141. Lima. Recuperado de <[goo.gl/wJmxzq](http://goo.gl/wJmxzq)>.
- Millones, L. (1992). Actores de altura. Ensayos sobre el teatro popular andino. Lima: Horizonte.
- Ñawinchis (s. f.). Información, en Facebook. Recuperado de <[goo.gl/QCV8Lk](http://goo.gl/QCV8Lk)>.
- Portugal, T.; Yon, C. y Vargas R. (2016). Los retos para enfrentar la desnutrición infantil: “saber y no poder”. Un estudio de caso en Vilcas Huamán (Ayacucho). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Ricardo Bedoya analiza el cine peruano del período digital en una publicación del Fondo Editorial de la Universidad de Lima (2015), [ultima.edu.pe](http://ultima.edu.pe). Recuperado de <[goo.gl/PWR6AY](http://goo.gl/PWR6AY)>.
- Rivarola, J.L. (1990). “Lengua, comunicación e historia del Perú”, en José Luis Rivarola, La formación lingüística de Hispanoamérica (pp. 91-120). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Watchel, N. (2017). Los vencidos. Los indios del Perú ante la conquista española. Cusco: Ceques.
- Wolton, D. (2006). Salvemos la comunicación. Aldea global y cultura. Una defensa de los ideales democráticos y la cohabitación mundial. Barcelona: Gedisa.