

LA MEMORIA Y EL OLVIDO EN LA POLITICA LINGUISTICA
COLONIAL¹

Bruce Mannheim

Universidad de Michigan

"...la lucha...contra el poder es
la lucha de la memoria contra el olvido".

Milan Kundera

Desde la invasión europea, como lo señalara Albó (1973), el quechua

1. Una versión de este artículo, que ha sido revisado para la presente publicación, apareció en inglés bajo el título de "Una nación acorralada" en la revista *Language and Society* en 1984. Agradezco a Robbins Burling, Roswith Hartmann, Shirley Brice Heath, Diane E. Hopkins, Richard LaPrade, Ricardo Otheguy, Susan U. Philips, y Nessa Wolfson por su valiosa crítica. Agradezco también a Mercedes Niño-Murcia y a Deborah A. Poole por señalarme la necesidad de una versión castellana y a Isabel Bustamante por la gentileza de traducir este artículo. Asumo la responsabilidad por cualquier error de datos o interpretación que aparezca en este trabajo. Este trabajo fue en parte financiado por la Fundación Wenner-Gren para la Investigación Antropológica.

Asimismo, una versión anterior al artículo fue leída en el Décimo Simposio del Programa Interamericano de Lingüística y Enseñanza de Idiomas celebrado en julio de 1981. En este trabajo se pretende demostrar la complejidad de la situación lingüística colonial y la clausura del discurso colonial sobre la cuestión lingüística. El debate lingüístico durante la colonia estuvo enmarcado en un conjunto de presunciones, un *epistème* único, proporcionado por el contexto económico político de do-

surperuano² se ha caracterizado fundamentalmente por ser una "lengua oprimi-

minación colonial. Además, intento construir una alegoría del debate lingüístico contemporáneo, un debate que a menudo está enmarcado en un lenguaje tecnocrático moderno particularmente por "expertos" e instituciones desarrollistas extranjeros, pero que en su esencia representan la continuación del *epistème* más antiguo, porque los runas aún constituyen "una nación acorralada." La versión oral de este trabajo provocó una acalorada discusión, no de los hechos ni de las interpretaciones, sino más bien de su naturaleza práctica y política. Las alegorías a veces se prestan para lecturas transparentes.

En un artículo publicado en Allpanchis Phuturinga (en parte dirigido a la versión inglesa de este artículo) Penélope Harvey hace un análisis profundo y propone una microsociología de relaciones de poder en la forma en que ellas constituyen y están constituidas por el uso de la lengua en el distrito de Ocongate. Las decisiones de usar quechua o castellano en una interacción dada son negociadas en forma activa por sus participantes (Harvey 1987: 126). El proceso de negociación tiene lugar dentro de campos de poder determinados por las instituciones; el impacto político de hablar quechua en una situación específica está en parte determinada por la negociación, en parte por la historia compartida de los participantes, en parte por la matriz institucional. Lo que es particularmente crítico aquí es el derecho a determinar qué lengua utilizan los otros participantes, y las condiciones bajo las cuales la hablan. Harvey propone una perspectiva más fluida de la interacción quechua-castellana que la que he adoptado en este trabajo, o que la que, en verdad, ha sido adoptada por la mayoría de los críticos de la política lingüística, tales como Escobar, Matos, y Alberti (1975). Específicamente, Harvey hace objeciones a las nociones de "comunidad" y "nación" que aparecen en este artículo.

Concuerdo con Harvey en que es importante evitar la reificación de las lenguas y las culturas indígenas. En parte nuestras diferencias son diferencias de perspectiva. Harvey emprende un microanálisis de la política lingüística en un municipio multi-lingüe, en escenarios institucionales en los cuales las relaciones de dominación son demasiado frágiles y, por lo tanto, necesitan ser reinscritas a través de la lengua. Sin embargo, en este artículo estoy refiriéndome a un macroanálisis de la política lingüística a través de varios siglos. Es importante recordar que en términos de la estructura de las instituciones nacionales, la política, la economía y la cultura, es decir, en términos de una macrosociología es aplicable lo siguiente: "*castellano* igual lengua del sector dominante y *quechua* lengua del sector sojuzgado" (Escobar, Matos, y Alberti 1975: 53). Los términos de subordinación lingüística en sí definen un discurso de comunidades de interés. Una respuesta política a los términos de dominación podría por sí misma definir una nación. La imagen de Arguedas de "una nación acorralada", de ese modo, puede hablar del presente con una cierta ironía y estar plena de porvenir nacional.

2. El quechua surperuano es miembro de la familia lingüística quechua hablada por aproximadamente dos millones de habitantes de la región que incluye los seis departamentos peruanos de Apurímac, Arequipa, Ayacucho, Cuzco, Huancavelica y Puno.

da".³ Desde esa época su repertorio funcional ha sido restringido y sus dos millones de hablantes han sido estigmatizados. Sin embargo, la participación política formal de sus hablantes así como su movilidad económica no depende de la liberación del estigma que lleva la lengua. Por el contrario, depende de la renuncia a dicha lengua y del universo cultural que conlleva para ceder paso a una lengua y a una cultura ajenas. La retórica desarrollista siempre ha incentivado la estigmatización de la lengua y la cultura quechua surperuano y ha denominado su abandono como "integración nacional". La renuncia individual a la lengua y a la cultura discriminadas es y ha sido proyectada a la comunidad de hablantes como el requisito necesario para el desarrollo económico. Sin embargo, los planificadores de asuntos lingüísticos de tendencia desarrollista olvidan que mientras la dominación cultural hace del abandono de la lengua una condición necesaria para lograr un mejor status económico, generalmente entendido como acceso a bienes materiales, esto no es una condición suficiente (cfr. Varese 1972: 765-6; Mayer 1982:276 y sigs.). Asimismo, el foco exclusivo de resolución de los problemas políticos y sociales asociados a nivel individual contribuye al problema de dominación lingüística al legitimizar en forma disfrazada el estigma asociado con el quechua. En resumen, el quechua surperuano es una lengua oprimida porque desde la conquista las decisiones políticas que afectan vitalmente su existencia social, han sido tomadas —y lo son hasta ahora— por instituciones e individuos que no pertenecen a su comunidad de habla.

En este trabajo presentaré un bosquejo de la historia del status del quechua surperuano como una lengua oprimida desde mediados del siglo XVI has-

Los dialectos polares de esta región están centrados en Ayacucho y Cuzco. Sigo la línea de pensamiento propuesta por Torero (1974) al considerar el quechua surperuano como un conjunto dialectal, a pesar de la variación fonológica y léxica, para los fines de planificación lingüística y desarrollo de una literatura, y también para las tareas más comunes de descripción sintáctica y retórica. Las variedades más afines son las variedades habladas en Bolivia, con las que es interinteligible. Para una información adicional del quechua surperuano, véase Mannheim (1985a). Para una discusión general de la ubicación del quechua surperuano dentro de la familia quechua y su prehistoria socio-lingüística, véase Torero (1964, 1974) y Cerrón-Palomino (1987).

3. El concepto de lengua "oprimida" o "dominada" aparece en forma relevante en los trabajos de Cerrón-Palomino (1975, 1983), Bareiro (1975) y Taylor (1978).

ta fines de la época del dominio político de España en el Perú.⁴ Al hacerlo espero rectificar una curiosa miopía que ha afectado a los planificadores de asuntos lingüísticos. Esta miopía está arraigada en el uso de modelos importados que no han sido discutidos y a veces ni siquiera estudiados en el contexto de la realidad peruana y que, en ocasiones, no han sido adaptados en forma adecuada a la realidad social concreta de la sierra sur del Perú. De acuerdo con cifras estimativas conservadoras aproximadamente un noventa por ciento de la población de dicha región habla una lengua indígena como primera lengua (Mannheim 1985a; López 1987: 350-51). A pesar de esto los sistemas dominantes tanto lingüístico-cultural como económico han mantenido una presencia avasalladora incluso en las áreas más remotas durante los últimos cuatro siglos.

Por una parte, los modelos de la sociedad dualista asumen que la planificación lingüística involucra intervención en lo que es, de otra manera, un cambio *sui generis* de afiliación de individuos de un grupo cultural a otro, y que la mera existencia de una gran población de hablantes indígenas concentrados geográficamente indica un corto período para el contacto intergrupar.

Por otra parte, los modelos de "colonialismo interno" asumen que un largo período de mantenimiento lingüístico demuestra ser un mecanismo funcional que permite la explotación económica y el control político. En efecto, esta conveniencia ha motivado una serie de medidas diseñadas para minimizar el acceso de los quechuahablantes a las estructuras políticas, económicas y legales que afectan la vida y la supervivencia de los *runas*.⁵ Pero los modelos de colo-

4. Un estudio completo de la política lingüística desde la conquista hasta nuestros días tal como lo ha emprendido Heath (1972) para México va más allá del alcance de este estudio. Un estudio de esta naturaleza para las repúblicas andinas desde hace mucho tiempo está en mora de haberse hecho, considerando la persistencia del problema lingüístico y su continua importancia política.

5. *Runa*, 'ser humano', es la expresión utilizada por los hablantes de quechua surperuano para referirse a sí mismos. Para los hablantes surperuanos no tiene la connotación negativa que pueda tener en otros contextos, incluso en otras zonas como en Argentina (Cerrón-Palomino 1987: 36) y Ecuador. Es necesario señalar que el idioma quechua no tuvo un nombre como tal antes de la invasión europea (cf. Cerrón-Palomino 1987: 32). La expresión quechua *runa simi* 'habla humana' se usaba en sentido genérico y no como nombre propio (Torero 1972 [1970]: 65).

nialismo interno no han reconocido a los runas un papel activo en el mantenimiento de su lengua. Asimismo, ellos han sido utilizados perversamente en un contexto en el cual la legitimidad de la dominación nacional se da por sentada. La respuesta política adecuada se concibe como la desaparición de la nacionalidad dominada como tal y no como la desaparición de las estructuras de dominación (Mosonyi 1982). Incluso si debido a la dominación nacional existe una lógica funcional al mantener los límites étnicos por medio de la mantención de las diferencias lingüísticas, cómo entonces podemos explicar los esfuerzos hechos por las autoridades nacionales para borrar dichas diferencias a lo largo de cuatro siglos? Para los usuarios de cualquiera de los modelos, la historia social del quechua surperuano y de sus hablantes ha tenido que ser reinventada para conformarse a sus postulados y a su manera de entender la problemática indígena.

Estas actitudes hacia la historia resultan particularmente impactantes al observar la continuidad entre las políticas lingüísticas coloniales y las actuales, y la importancia que tiene el debate lingüístico colonial para la planificación actual. Las opciones políticas, los argumentos usados para justificar cada una de ellas y la metodología de implementación en su esencia han persistido por más de cuatro siglos (cfr. Heath y LaPrade, 1982: 143, para un planteamiento similar). Sólo la terminología utilizada para referirse al problema se ha modificado: donde antes la unidad del imperio español estuvo peligro, ahora lo está la unidad de la nación-estado peruana. Donde se sugería que el quechua carecía de vocabulario para expresar ideas religiosas europeas, ahora se observa que éste carece de vocabulario adecuado para la tecnología avanzada. Donde los jesuitas promovían el adoctrinamiento cultural y religioso para facilitar el acceso ideológico al conquistado, ahora los educadores liberales promueven los modelos de transición en la política educativa.⁶ Las cartillas de enseñanza han reemplazado al catecismo con los cuentos infantiles europeos.

En resumen, donde una vez se debatía la existencia continuada de la cultura quechua del sur del Perú en la retórica de la "lengua y la religión," ahora se debate en la retórica de la "lengua y el desarrollo". Pero la falta de conti-

6. Para una discusión de contraste entre los "modelos de transición" y los "modelos de mantenimiento" en la política educativa bilingüe, véase López (1987: 358 y nota 8).

nuidad y el olvido no permite ver con claridad una continuidad fundamental en la política lingüística y la política nacional. No sólo cada generación reinventa la rueda, sino que es exactamente la misma rueda. Por este motivo, este artículo pretende ser una contribución en la lucha de la memoria en contra del olvido.

LENGUA, RELIGION E IMPERIO

"...siempre la lengua fue compañera del imperio" escribió Nebrija en el prefacio a la primera gramática castellana (1492: f.1r.) publicada en el mismo año en que Colón llegó al Nuevo Mundo y esta afirmación es válida para varios periodos del quechua surperuano. En primer lugar, el quechua surperuano antes de la invasión europea, sirvió como la lengua administrativa del estado inka, el *Tawantinsuyu*, y fue el medio de comunicación entre los diversos pueblos que fueron incorporados a éste.⁷ Esta lengua no alcanzó hegemonía lingüística durante la breve existencia del *Tawantinsuyu*, ni siquiera en la vecindad inmediata del Cuzco, la capital incaica (Mannheim 1985b). Con la conquista, los españoles reconocieron el potencial del quechua surperuano para llegar a ser utilizado como lengua general (*lingua franca*) con propósitos administrativos y especialmente con fines proselitistas, y conscientemente lo promovieron como un vehículo para lograr la homogeneidad lingüística (Toledo 1572: 407, 1573: 50, 1575: 359; Blas Valera, citado por Garcilaso 1609: VII, iii, 249; Romero 1964: x; Torero 1974: 181-98). Bajo estas condiciones la antigua lengua incaica continuó su expansión, incluso después de la conquista.

El lema de Nebrija también resume la circunstancia decisiva bajo la cual el quechua surperuano iba a desarrollarse: como la lengua de un pueblo conquistado, su desarrollo fue restringido funcionalmente de acuerdo a las políticas lingüísticas dictadas para encajar en las necesidades políticas, económicas y religiosas del imperio castellano y su sucesor local, la república peruana. Es preciso señalar que tal política fue implementada a través del aparato institucional del imperio castellano heredado por la elite criolla hispanohablante.

Shirley Brice Heath (1976: 50) señala la multiplicidad de intereses con reclamos conflictivos en el Consejo de Indias que participaron en la determina-

7. Véase Blas Valera, citado por Garcilaso (1609: libro VII, capítulo iii, pág. 248) y Cieza de León (1550: capítulo 24, pág. 84), entre otros.

ción de la política lingüística en el virreinato.⁸ De este modo, la política lingüística colonial fue muy inconsistente en su orientación, dependiendo del grupo de presión que tenía la audiencia ante el Consejo. Incluso antes de la derrota incaica en Cajamarca, mediante las leyes de Burgos se encargó a los encomenderos la instrucción de los indígenas en el catolicismo y el castellano (Heath 1976: 67). El Concilio de Trento (1545—1563) de tendencia contrarreformista elevó radicalmente el papel de la lenguas vernáculas en la instrucción lo que permitió una fusión más cercana de la política lingüística religiosa y secular. Durante los primeros años, el Concilio aprobó reglamentaciones para la educación popular y ordenó la publicación de catecismos en lenguas vernáculas (*vulgarem linguam*) cuya fidelidad al catecismo latino fue supervisada por los obispos locales (Condero 1979: 10). Pero el nuevo énfasis en la lengua vernácula no sólo elevó el status del castellano al permitir una política lingüística unificada en las esferas políticas y religiosas, sino que también sirvió como una carta a favor del proselitismo en las lenguas indígenas más importantes. La conversión religiosa fue, después de todo, la fachada ideológica de la expansión española. A pocos años de celebrado el Concilio de Trento, los misioneros a quienes se les había encomendado esta tarea estaban informalmente traduciendo el catecismo e improvisando cartillas de enseñanza en las principales lenguas vernáculas del Perú. Muchos, sin embargo, trabajaron a través de traductores mestizos.

La falta de control sobre la traducción llevó a una severa reacción por parte de las autoridades eclesiásticas (Toledo 1571, 1572: 407, 1579a: 187, 1582: 125; *Recopilación de Leyes* 1681, I, xv, 5, reimpresso 1: 132; Garcilaso 1616: I, xxiii, 50).⁹ Las autoridades religiosas y seculares temían no sólo una distorsión de la doctrina, sino también la incapacidad para ejercer el con-

8. La comparación de Heath del estudio de la lengua durante la colonia en el virreinato de la Nueva España, Perú y lo que es actualmente Estados Unidos, incluye un resumen práctico y preciso de los cambios como lo hacen también Romero (1964), Koenitzke (1965), Hartmann (1972) y Heath y LaPrade (1982). Para el presente artículo me he basado en las ideas expuestas por estos investigadores.

9. Compare también Angulo (1925: 327-28, nota 42) y Vargas (1942: 110). Para traductores coloniales en general, véase Solano (1975).

trol político sobre el creciente sector de bilingües mestizos.¹⁰ A causa de su posición como intérpretes en muchas facetas de su vida indígena, que iban desde la confesión a la denuncia judicial, los bilingües en posiciones socialmente estratégicas a menudo abusaron de las colectividades monolingües al mismo tiempo que fueron una amenaza en potencia para el orden colonial emergente (Arzobispo de Cuzco Fernando de Vera, Cartas al Rey de 24-iii-1635 y 1-iii-1638, en Santisteban 1963: 28). Los movimientos posteriores en contra de los mestizos bilingües no sólo se limitaron a sus posiciones como intérpretes religiosos sino que se extendieron a restricciones a la participación en el clero y la prohibición abierta de ejercer la importante ocupación jurídica de escribano.¹¹ Al mismo tiempo, se incentivó el bilingüismo entre la elite hereditaria indígena (*Recopilación de Leyes*, V, viii, 40, reimpreso 2: 153). Las órdenes religiosas abrieron los colegios de Caciques para los niños de estos jefes (Galdo 1970; Cárdenas 1977). Sin embargo, alrededor del siglo XVI, surgían en contra de éstos las mismas quejas que se habían producido anteriormente en contra de la mediación lingüística institucionalizada (Arzobispo de Vera, en Santisteban 1963: 28; Provincial Jesuita Antonio Vazquez, carta de 22-iii-1637, reimpreso en Eguiguren 1940: 876).

Bajo la influencia del Concilio de Trento, el primer Concilio Provincial del Lima (1551-1552) revocó la prohibición de las cartillas de enseñanza en lengua indígena del Arzobispo Loayza (Vargas 1942; 13f.; Castillo, 1966: 48). Se ordenó a los sacerdotes aprender a leer la lengua vernácula y a usarla

10. Así Guaman Poma (1615: 590) señalaba "q' los mismos le enpide a q' no sepa leer ni escriuir ni gusta q' ayga maystro de escuela por q' no sepa pleytos y hordenansas". En otros lugares el menciona a un ladino que fue expulsado de su pueblo por saber leer: "ci saue leer y escriuir le pondra capitulos" (595). Para un debate representativo de este punto, véase el intercambio de correspondencia entre el conde Chichón y el provincial jesuita que tuvo lugar en el siglo XVI y que es reproducido por Eguiguren (1940:z 875-977). Véase también Duviols (1971: 327).

11. El virrey Toledo puso en efecto un decreto dictado por Felipe II en 1576 para tal efecto con una orden más específica para el Perú en 1577. La orden toledana aparentemente fue puesta en efecto con mucha severidad; mientras que se ha encontrado una larga serie de documentos notariales en náhuatl en los archivos mejicanos (véase Anderson, Berdan, y Lockhart 1976; Karttunen y Lockhart 1976), sólo se han encontrado dos cuadernos de fragmentos de un registro notarial en quechua (cfr. Mannheim 1988a: 180-81).

en su trabajo en las doctrinas (Condero 1979: 10). Una cátedra de quechua que había sido fundada el año anterior en Lima fue inaugurada formalmente (Castro 1963). En este mismo período se informa acerca de los primeros esfuerzos hechos para la estandarización de un catecismo. El segundo Concilio de Lima (1567-1568) fue aún más allá en la legitimización del quechua como una lengua de discurso religioso: prohibió el uso de intérpretes (*sayapayaq*), y ordenó la enseñanza religiosa en la lengua vernácula y el uso de un catecismo estándar (Vargas 1941: 110, 410, 1951-1954; Castillo 1966: 49). A pesar de todos estos esfuerzos, el superior jesuita, José de Acosta (1577: IV, iii, 507), lamentaba el desconocimiento general de la lengua vernácula por parte de los doctrineros (sacerdotes de las parroquias indígenas) y ridiculizaba la situación todavía tan común entre sacerdotes y fieles que no podían entenderse, ni siquiera con el catecismo en quechua. En la época del Tercer Concilio (1581-1583) ya estaban en uso numerosas cartillas y catecismos en quechua (Tercer Concilio Provincial 1584: Prólogo; Castillo 1966: 50). El Tercer Concilio encomendó a una comisión encabezada por Acosta la tarea de redactar un catecismo, un libro de confesiones y un sermonario únicos y unificados (Vargas 1951-1954; vol. 1, Acción II, Cap. 3; Bartra 1967; Rivet y Créqui-Montfort 1951: 4-16; Mannheim 1988a: 179).

El Concilio también dio un paso extraordinario al contratar a Antonio Ricardo, para que viniera a Lima desde México y estableciera la primera imprenta en el Perú colonial y de este modo poder supervisar la impresión del catecismo y asegurar su rápida publicación (Vargas 1942: 271 y sigs.; Condero 1979: 17-25). La estandarización de materiales religiosos en lenguas vernáculas exigía prestar cuidadosa atención a los problemas de traducción. El cuidado con el que se preparó el catecismo mayor se advierte en las anotaciones culturales que aparecen en su apéndice (véase Mannheim 1982). En el caso del quechua también significó estandarización de la lengua, por lo menos con fines religiosos.

Como hemos visto durante esta época se incentivaba la homogeneidad lingüística dentro del sector indígena con la propagación de la lengua incaica y su promoción mediante el desplazamiento de otras lenguas tanto en la familia quechua como de otras lenguas indígenas. El Tercer Concilio siguió la misma trayectoria y optó por el uso del quechua cuzqueño, pero en una forma simplificada con la esperanza de que así el trabajo fuera más accesible a los quechua-hablantes que no eran cuzqueños, "los q' se llama Chinchaysuyos" (Tercer

Concilio Provincial 1584: f. 74r.).¹² Hicieron eso en parte omitiendo la glotalización y aspiración en su ortografía y criticaron a los cuzqueños por hacer uso "...de vocablos, y modos de decir tan exquisitos, y oscuros, que salen de los límites del lenguaje, que propiamente se llama Quichua, introduziendo vocablos que por ventura se vsauan antiguamente, y agora no, o aprovechandose de los que vsauan los Ingas, y senores, o tomando de otras naciones con quien tratan". (Tercer Concilio Provincial 1584: f. 74r.).

En forma paralela a la aparición del quechua literario incentivado por la publicación de la obra del Tercer Concilio de Trento se establecieron cursos adicionales en quechua. Además de la cátedra de quechua mencionada anteriormente, el Colegio de San Pablo perteneciente a la orden jesuita comenzó un curso en 1569 bajo la supervisión de Blas Vera (*Recopilación de Leyes* 1681 [1580]: I, xii, 51, reimpreso 1: 205; Martín 1968: 49). Una tercera cátedra de quechua fue fundada por el virrey Toledo en 1579 en reconocimiento de la importancia de las posibilidades que ofrecía la lengua quechua vernacular para la conversión y el adoctrinamiento religioso que era la justificación ideológica de la presencia española en el Perú. De la cátedra universitaria dependía la certificación de las destrezas lingüísticas de todos los sacerdotes en las doctrinas y ningún sacerdote podía ser asignado a ellas sin aprobar el examen pertinente. (Toledo 1579a: 185, 1579b: 593 y sigs., 1582: 126). Esto significaba que la cátedra poseía amplios poderes en la certificación de doctrineros. Posteriormente a la orden que obligaba a los sacerdotes a aprender la lengua vernácula se le dio carácter de ley civil a través de varios decretos reales¹³ y, de ese modo, el proceso de examinación en quechua llegó a formar parte de la burocracia eclesiástica (*Recopilación de Leyes* 1681 [1580]: I, xv, 6, reimpreso 1: 132-3; Gibbs 1979: 91,96). A pesar de estas medidas las denuncias de la incapacidad de los doctrineros para comunicarse con sus fieles continuaron a través de la colonia (Virrey Enríquez, carta del 12-ii-1583, en Eguiguren 1951: 618; Concolorcorvo 1773: 368-69; Colin 1966: 143). Al parecer los esfuerzos para cer-

12. La página citada lleva la numeración f. 83 por error de imprenta.

13. Decreto Real 1578 (Angulo 1925: 325); *Recopilación de Leyes* 1681: I, vi, 29 (1: 44-5); 1681 [1578]: I, vi, 30 (1:45); 1681 [1580]: I, xxii, 56 (1: 206); 1681 [1603]: I, xv, 5 (1: 132); 1681 [1609]: I, vi, 24 (1: 43); 1681 [1619]: I, xiii, 4 (1: 95-6); 1681 [1621]: I, xv, 7 (1: 133).

tificar a los doctrineros rindieron resultados a los más parciales y el uso de la lengua vernácula estuvo en última instancia determinado por las condiciones locales y las preferencias de cada sacerdote en particular.

LA REACCION ANTI-VERNACULAR

Las posiciones liberales tomadas en Trento y adoptadas en forma progresiva durante el siglo XVI por la administración eclesiástica y secular del Perú tuvieron que enfrentar la oposición desde muchos ámbitos, tanto de la iglesia como del estado. La vehemencia de los argumentos hispanistas en contra de las lenguas vernáculas estaba sustentada por dos ideas populares acerca de la lengua que en su forma moderna contribuye al vigor de la polémica contemporánea sobre la cuestión lingüística.

En primer lugar existía la noción casi mística de la unión natural entre hablantes de la misma lengua, que parece estar ligada a las circunstancias de la consolidación del poder castellano — y con él la lengua castellana— en la península ibérica. Del mismo modo en que la cristianización de las Indias fue presentada como extensión de la cristianización ibérica, las lenguas indígenas del Nuevo Mundo serían tratadas como el árabe había sido tratado en la península, es decir, erradicado mediante edictos (Solórzano 1647: II, xxxvi, 36, edición de 1930 I: 402). La expresión de Blas Valera de la noción de que "semejanza y conformidad de las palabras casi siempre suelen reconciliar y traer a verdadera unión y amistad a los hombres," (citado por Garcilaso 1609: VII, iii, 248, cfr. Zúñiga (1579: 95) fue citada con aprobación por el jurista del siglo XVII Solorzano Pereira (1647: II, xxxvi, especialmente el párrafo 30) como parte de un argumento que la imposición del castellano en el Nuevo Mundo se justificaba mediante ley natural.¹⁴ Asimismo, en el siglo XVIII, Concolorcorvo (1773: 369) señalaba que la diferencia lingüística era la fuente misma del odio de los indígenas hacia los hispanohablantes.

En segundo lugar a partir del siglo XVI empezó a darse un claro reconocimiento al papel central de la lengua en la mantención de la integridad cultu-

14. Se recurría a la 'ley natural' en la jurisprudencia colonial española a causa de la frecuencia de las discordancias de las leyes codificadas.

ral de los indígenas. La lengua fue la fuente y el pilar de la memoria cultural en una situación en la cual lo que se quería producir era el olvido. Esto contribuyó a la vehemencia de la oposición religiosa al uso por parte de la iglesia de la lengua vernácula, oposición que fue, al menos en el Perú, sustentada por los franciscanos. La carta de Antonio de Zúñiga al rey Felipe II en 1579 enfatizó el doble papel que tenía la lengua indígena en la mantención del credo religioso, en la codificación léxica de los conceptos religiosos indígenas, y en no poseer el vocabulario apropiado para los conceptos cristianos. Zúñiga (1579: 92) representaba que "hay entre ellos lengua ninguna que sea bastante para declararles los misterios de nuestra Sancta Fé Católica, por ser todas ellas muy faltas de vocablos..."¹⁵ En su lista de factores que impedían la conversión Zúñiga citaba el problema de la lengua en tercer lugar, después de la coca (cuya importancia primordial para la cultura indígena y la vida religiosa fue reconocida) y la hechicería (1579: 90 sigs.). Incluso el Tercer Concilio considerado relativamente liberal, formulaba la siguiente pregunta retórica en un sermulario: "Cómo hemos de hablar con Dios, que somos unos pobres indios..." (1585: 405, sermón xxvii). Garcilaso de la Vega (1616: I, xxiii, 49) argumentó que existía un estrecho vínculo entre el léxico y las creencias y sostuvo que la eliminación del vocabulario religioso indígena borraría las prácticas religiosas de la memoria indígena. Zúñiga (1579: 94) recomendó, por otra parte, que el rey diera a los hablantes indígenas un plazo de un año o dos para aprender la lengua castellana bajo sanción de rigurosa pena ya que "es para tan sancto fin como es para encajar en ellos la fé católica de nuestro Señor Jesucristo". Sin embargo, una propuesta para tal efecto del Consejo de Indias (Consejo 1596) fue rechazada por Felipe II.

Pero la relación percibida entre la integridad lingüística y cultural fue más profunda incluso de lo que el énfasis en el vocabulario pudiera indicar. Por lo menos a partir de la década de 1570 se propuso que la evangelización incluyera la enseñanza de "buenas maneras y vida civilizada", y "tener buena vida y costumbres y a aborrecer y olvidar sus vicios, ritos y gentilidades" (Tol-

15. La creencia fue muy común durante los siglos XVI y XVII. Véase Garcilaso 1616: I, xxiii, 48-49; *Recopilación de Leyes* VI, i, 18 (2: 193); Matienzo 1567: 21; Consejo de las Indias 1596; Solórzano 1647: II, xxvi (1: 399). Para discusiones de las reformulaciones desarrollistas de esta creencia, véase Escobar (1972) y Ortiz (1970: 52).

do 1579b: 593).¹⁶ A mediados del siglo XVII Felipe III concluía que las políticas lingüísticas de tendencia relativamente liberal seguidas por sus predecesores habían fracasado y que la castellanización era fundamental para lograr un control exitoso de los Andes (*Recopilación de Leyes*, I, xiii, 5, reimpresso 1: 96; Heath 1976: 70). El movimiento hacia una línea política más rigurosa en contra de las lenguas indígenas, política que había sido promulgada mediante cédula real en 1634 (2-iii, citada por Santisteban 1963), fue confirmada con entusiasmo por el Arzobispo del Cuzco Fernando de la Vera, quien comparó la imposición del castellano por los españoles con las conquistas romanas, griegas e incaicas (Carta al Rey, 1-iii-1635, Archivo General de Indias, Lima 305, citado por Santisteban (1963)). Uno de los sucesores de Vera, el Arzobispo Mollinedo, quien es conocido hoy en día por su visita pastoral a las áreas rurales de la diócesis, se lamentaba que a pesar de haberse dado cumplimiento a una orden real que decretaba la enseñanza del castellano, los estudiantes eran "lerdos para pronunciarla y darle el significado apropiado a las palabras", y por ese motivo, él se vio obligado a continuar con el uso religioso de la lengua quechua.¹⁷

Durante el siglo siguiente se intentaba promover la castellanización a través de repetidos decretos incluyendo un decreto promulgado a fines del siglo XVII que establecía enseñanza obligatoria para los niños hasta los diez años y que la prohibía después de esa edad.¹⁸ Aunque estos intentos sugieren que el cumplimiento de la ley fue, en el mejor de los casos, irregular (Heath 1976: 71-72), el cambio en la política real provocó de verdad el ocaso de la literatura religiosa oficial en las lenguas indígenas. Desde mediados del siglo XVII en

-
16. Duviols señala que la noción de "idolatría" fue ampliada para incluir otros dominios culturales así como las esferas sociales y económicas (1971: 237; véase Konetzke 1965: 201). De este modo el Primer Concilio de Lima (1551) prohibió tales prácticas "idólatras" como dormir en el suelo, no comer sentado a la mesa y mascar coca. Además, el Concilio de Lima dictó normas sobre la concentración de las poblaciones y la observancia de los festivales religiosos en parte para estimular el intercambio económico y el comercio (Vargas 1942: 110).
 17. Arzobispo de Mollinedo, carta al Rey del 17 de enero de 1699. Archivo General de Indias, Lima 306, citado por Santisteban (1963: 63). Véase también Colin (1966: 93).
 18. Real y General Orden del 30-v-1691, Archivo General de Indias, Lima 306, citado por Santisteban (1963).

adelante, se dejó de lado el trabajo lingüístico original en lenguas aborígenes para atender las reediciones de Artes y los catecismos del siglo XVI y de comienzos del siglo XVII. Esto coincide también con una disminución del interés en la cultura y la historia de los conquistados por parte de la burocracia colonial.

Se observó correctamente que los principios fundamentales de la sociedad y economía quechuas estaban codificados en la lengua y que la eliminación de ésta sería la clave para el exterminio cultural. La noción prevaleció particularmente durante las rebeliones del siglo XVIII y a fines de éste, como lo atestigua Concolorcorvo (1773: 368). El sostenía que las canciones, los mitos y la lengua quechuas ayudaban a preservar la idolatría y la fantasía, además de promover el odio hacia los españoles. Por esto recomendaba un mayor esfuerzo para eliminar de raíz la lengua quechua de una vez y para siempre basándose en el modelo de la erradicación del árabe en la península. Alrededor de 1770, finalmente, la dinastía borbónica implementó una política de erradicación basada en el derecho de conquista un componente primordial de su esfuerzo para retener el imperio americano (Konezke 1965: 202).

EL RENACIMIENTO QUECHUA

La disminución del interés en desarrollar una literatura oficial en quechua durante la última parte del siglo XVII y el consiguiente fortalecimiento de la mano erradicadora fueron contrarrestados por un desarrollo nacionalista del quechua surperuano por la elite cuzqueña. La apropiación del quechua como vehículo literario por la clase terrateniente de las provincias ilustra claramente la ambivalencia social y política de la lengua como un símbolo nacional.

Hasta fines del siglo XVII se había desarrollado una clase criolla terrateniente que, aunque nacida del comercio colonial, los títulos españoles, y la acumulación de la propiedad de la tierra a través de la tierra indígena y la explotación de la mano de obra indígena (cf. Hopkins 1983), se sentía profundamente andina. Esta clase intentó establecer su legitimidad política reclamando su pasado incaico (Kubler 1946: 350; Colin 1966: 138 sigs.). Aquí podemos citar el caso de los marqueses del Valle Umbroso en el siglo XVIII, quienes cuestionaron la autoridad de los administradores coloniales (en un caso hasta el punto de sublevarse contra el corregidor), proclamaron ser descendientes de los

incas, se vistieron a la usanza incaica y usaron la lengua quechua. Para dirigirse a ellos, se debía utilizar la fórmula quechua *Apu*, que es equivalente al título de "Señor" (Colin 1966: 143 sigs.; Denegri 1980: xlix; Tamayo 1980: 88-93).

La lógica funcionalista nos dice que el uso y la promoción de las formas culturales y la lengua 'indígenas' por parte de los más viles explotadores de la mano de obra indígena permitieron un control más riguroso de parte de las condiciones de mediación entre los campesinos, pastores y tejedores indígenas y la macroeconomía colonial, al mismo tiempo que tal uso y promoción sirvieron para legitimizar el despótico control político y económico en el interior del país. Por cierto, este fue un factor para el nacimiento del 'indigenismo' entre los terratenientes rurales andinos durante la primera mitad del presente siglo (Favre 1967: 130; para un ejemplo similar en la Mesoamérica, véase Diebold 1961: 501). Sin embargo, la mera existencia de una clase aristocrática criolla fue una amenaza para la política burocrática y centralizadora de la metrópoli de aquella época. La apropiación del simbolismo autóctono de poder, incluyendo la lengua, proporcionó en forma estratégica desde el punto de vista del sistema colonial, legitimidad legal y política a los criollos aristócratas. En este contexto cuando estos actuaron como patronos de las artes a imitación de los mecanismos de prestigio peninsular, lo hicieron con el fin de ser los patronos de la literatura y del arte andinos.

El Cuzco de fines del siglo XVII vio la extensión estilística y anacrónica del Culteranismo, movimiento en el cual los incas tuvieron un papel cultural paralelo al de las civilizaciones europeas clásicas para los seguidores de este movimiento en la península. Juan Espinoza Medrano (1632—1688), autor local importante en la época escribió una defensa de Luis de Góngora, considerado entonces obsoleto, después de su desaparición del escenario central de la poesía española (Jammes 1966). El mismo Espinoza, rector de la catedral del Cuzco, escribió sermones y versos en quechua, castellano y latín incluyendo varios autos sacramentales en verso de métrica silábica en los cuales el texto, con la excepción de las acotaciones, fueron escritos en su totalidad en lengua quechua (Yépez 1946: 26-7; Rivet and Créqui-Montfort 1951: 128-9).

Un número de obras de teatro, con parlamentos que datan de fines del siglo XVII circularon en *samizdat* entre la elite cuzqueña. Este período del quechua denominado "la edad oscura del quechua literario" (Rowe 1950: 45) resul-

ta haber sido más bien casi una "Edad de Oro". Si tomamos en cuenta las innovaciones fonológicas que se hacen evidentes en los famosos trabajos anónimos, *Usca Paucar*, *Ollanta* (por lo menos en dos de los manuscritos) y *El pobre más rico* podemos darnos cuenta que estos textos se remontan a este período.¹⁹ La misma forma de los autos sacramentales de Espinoza Medrano caracterizada por la versificación a sílabas contadas del texto quechua como en la época del Siglo de Oro peninsular, la carencia de traducciones y las ocasionales acotaciones en español, aparece en los últimos poemas dramáticos, tanto en la obra secular *Ollanta* como en la obra religiosa *El pobre más rico*.

El trasfondo histórico del renacimiento literario quechua estuvo caracterizado por grandes disturbios sociales. Durante esta época se produjo una serie de disturbios sociales. A partir de 1730 ocurrieron no menos de treinta y siete sublevaciones indígenas locales en los departamentos en lo que hasta hoy en día se habla el quechua surperuano (Colin 1966: 171-83; O'Phelan 1976, 1985), sublevaciones que culminaron con la rebelión masiva de 1780. La apertura inglesa de Buenos Aires que permitió la obtención de la tela inglesa a un bajo precio había llevado al colapso de los obrajes, las primitivas fábricas de telas en el Cuzco nuclear (el valle Vilcanota al sur de la ciudad hasta las provincias altas), puesto que no estaban en condiciones de competir con éxito con la tela europea.

La consiguiente crisis económica dejó sin tierra y a la deriva un gran número de trabajadores. Esta crisis acrecentó el descontento que finalmente condujo a la última gran rebelión colonial que tuvo lugar en el sur del Perú, en la que participaron José Gabriel Thupa Amaru, Tomasa Titu Condemayta y Micaela Bastidas. Se cuenta que Antonio Valdez, el sacerdote de Tinta puso *Ollanta* en escena ante los líderes de la rebelión, aunque la versión es probablemente

19. Las innovaciones utilizadas para establecer una cronología relativa de los textos están relacionadas en una serie de implicaciones lineales. De acuerdo con este criterio todas son 'más tardías' que el manuscrito de la gramática de Juan de Aguilar de 1690. El último en la serie de textos, el manuscrito de Justiniani de *Ollanta* fue escrito en una fecha no posterior a 1770 o 1780. Estas fechas son aproximadas puesto que (1) el primero o el último de los manuscritos puede ser copia de un texto escrito en una fecha relativamente más temprana; (2) la secuencia diacrónica lineal asumida a través del método en parte anula la variación estilística. Para más detalles, véase Mannheim (1988b). De hecho, en un manuscrito publicado en 1954 (nota 18) Rowe ya notaba que *Ollanta* manifiesta campos fonéticos y esto permite decir que este manuscrito es posterior al siglo XVI.

apócrifa. A pesar de no haber podido descubrir ni la fuente ni la veracidad de esta versión, es necesario señalar que Valdez está estrechamente relacionado con dos de los códices de *Ollanta*: el de Justiniani y el de Sahuaraura. Las versiones tradicionales de la sublevación, como la de Levin (1943), utilizan las fuentes secundarias para sustentar la hipótesis de la escenificación de *Ollanta* ante el prócer.

Lo más probable es que las fuentes sean un artículo sobre la existencia de *Ollanta* por el sobrino de Valdez, Narciso Cuentas (Palacios 1837) —al que no he tenido acceso— y las descripciones que nos da Markham de su descubrimiento del manuscrito de Justiniani. En una de sus descripciones Markham da testimonio a Pablo Justiniani de haber visto la presentación de la obra en Tinta (Markham 1856: 172). Markham (1910: 90) también atestigua que la obra fue presenciada por Thupa Amaru. Sin embargo, habría serias dudas acerca de la veracidad del relato.²⁰ Valdez no estuvo entre los sacerdotes sometidos a juicio por apoyar la rebelión. Se sabe que Valdez falleció de causas naturales en 1816. Lo que sí está claro es que el gobierno colonial asoció el desarrollo del drama en quechua y de otros géneros literarios con el nacionalismo político y el movimiento revolucionario. Después del fracaso de la rebelión en 1781, el teatro quechua y otras expresiones literarias fueron explícitamente prohibidas (Areche 1781; Rowe 1954: 30-31, Hopkins 1982: 7-9; Cerrón-Palomino 1983: 111).

ERRADICACION Y RESISTENCIA

La derrota de los rebeldes encabezados por Thupa Amaru llevó a la administración borbónica colonial a tomar una determinación más firme y a poner en efecto políticas de erradicación. La sentencia de muerte en contra de Thupa Amaru incluía la instrucción "Y para que estos indios se despeguen del odio que han concebido contra los españoles...se vistan de nuestras costumbres españolas, y hablen la lengua castellana, se introducirá con más vigor que hasta aquí el uso de sus escuelas bajo las penas más rigurosas y justas contra los

20. En Mannheim (1988b) observé que los manuscritos de Sahuaraura y Justiniani muestran un cambio de *ʃ* > *s* en los radicales. Este cambio se limitó al área dialectal del norte del Cuzco al oeste del río Vilcanota. La asociación de *Ollanta* con el pueblo de Tinta, al suroeste del Cuzco (Markham 1912: 90, Lewin 1943), no está sustentada por las propiedades fonológicas de los manuscritos.

que no las usen." (Areche 1781: 772). El visitador Areche le concedió a los indígenas un período de cuatro años para aprender español, abolió la cátedra de quechua de la Universidad de San Marcos, prohibió la lectura de las obras de Garcilaso y las presentaciones de las obras de teatro como *Ollanta*, restringió las pruebas genealógicas del descendiente inca para abolir, en último término, los cacicazgos hereditarios (Areche 1781: 773; Lewin 1943: 382; Valcárcel 1947: 191; Rowe 1954: 39).

Uno de los objetivos inmediatos del sistema de intendencia, el aparato administrativo borbónico que había sido creado con relativa anterioridad, fue el de lograr "la extirpación de la lengua índica" (Alvarez y Jiménez 1792: 75), un lema que trae a la memoria las campañas en contra de las prácticas indígenas culturales y religiosas. El intendente de Arequipa (Alvarez y Jiménez 1792: 75) proclamó haber establecido escuelas en varias provincias (partidos), pero continuó lamentándose que "no [era] fácil la total abolición" de las lenguas indígenas. Pero la política borbónica de castellanización forzada por medio de la educación obligatoria se vio frustrada por el persistente juego de intereses contradictorios. Las elites española y criolla entendieron muy bien que el conocimiento suyo de la forma en que funcionaba el sistema era un mecanismo importante de control social. Les interesaba usar la barrera lingüística para mantener la jerarquía social y al considerar la educación y la castellanización como una amenaza contra esa jerarquía, trabajaron en contra de la política educacional estatal (Macera 1967: 218-19).

Del mismo modo no se podía contar con el cura rural y hacer que su parroquia patrocinara una escuela puesto que esto podía dañar el uso de su posición social para fines comerciales.²¹ Al estado no podía imponérsele que sobrelleva la carga de un sistema de educación rural sin reducir las ganancias de los impuestos coloniales. El estado, además, ya estaba en situación de pedir prestado de los impuestos que recibía de las comunidades. Por este motivo, se propuso que cada comunidad destinara ciertas tierras para ayudar al financiamiento de una escuela en cada comunidad (Macera 1967: 223). El contenido de la Cédula Real de 1782 que establecía la creación de escuelas, fue absorbido

21. Hopkins (1983: capítulo 3) documenta en forma extensa las ventajas económicas acumuladas por varios sacerdotes en la parroquia de Andahuaylillas (Quispicanchi) durante los siglos XVII y XVIII en el Cuzco.

por la burocracia estatal y religiosa que, debido a una serie de razones y a una variedad de intereses, no deseaba cumplir con esta disposición (Konetzke 1965: 203). Sólo en 1820 el gobierno metropolitano envió órdenes de establecer una escuela en cada parroquia.²²

Desde el punto de vista de la unificación nacional borbónica la barrera lingüística fue un simple impedimento. Por otra parte, esta barrera tenía un significado especial para los terratenientes locales y de otras autoridades no metropolitanas en un imperio fundado en una maquinaria burocrática de papel (de hecho, un escribano acompañó a los conquistadores). La barrera lingüística les permitía jugar a los naipes y no sólo establecer las reglas del juego, sino que también tener todas las cartas en sus manos. Además de los estragos causados por las epidemias, las reducciones indígenas, los trabajos forzados y la imposición de impuestos que la población indígena tenía que soportar, su medio de subsistencia, es decir, su propia tierra, fue sujeto a desintegración a través del sistema legal bizantino que funcionaba en una lengua extranjera. En la literatura sobre la consolidación del poder terrateniente abundan los casos de ventas de tierras en los cuales los avisos de venta fueron hechos en castellano de modo que la población indígena no pudiera protestar a tiempo para impedir la venta a los terratenientes.²³ Las quejas fueron aminoradas con el anuncio de la visita de las autoridades religiosas, judiciales y políticas en castellano solamente (cfr. Ramírez 1986: 89). Asimismo, en la época en que las comunidades indígenas entraron en la arena judicial estuvieron a merced de la honestidad, buena fe y capacidad judicial de los intérpretes judiciales.²⁴

Una defensa con que contaron las comunidades fue la de un cacique bilingüe. El plan de Matienzo (1567: 21) para la reorganización del orden colonial

22. En forma pionera en algunos casos se establecieron escuelas rurales en el sur del Perú durante el siglo XVIII. Una escuela fue fundada en Paucartambo en 1743 por Sebastián Márquez Escudero, el antiguo corregidor, quien ordenó que los jesuitas la tuvieran a su cargo. Sólo se mantuvo en funcionamiento por un corto período después de la expulsión de esta orden en 1767 (Macera 1967: 225). Dos colegios indígenas fueron establecidos durante la década de 1790, uno en Aymaraes y el otro en Colca, y se presentaron peticiones para colegios regionales (Macera 1967: 231).

23. Para un ejemplo en la costa, véase Ramírez (1987: 151).

24. Acerca de la regulación sobre intérpretes judiciales, véase *Recopilación de Leyes* II, xxix (1: 477-80) y Solano (1975: 270 y sigs.)

propuso que los caciques aprendieran castellano y, con este propósito los jesuitas establecieron los Colegios de Caciques (Galdo 1970; Cárdenas 1977). Guaman Poma (1615: 738) consideró la alfabetización en castellano como un atributo esencial que debía poseer un buen cacique, para defender a su comunidad. Guaman Poma siguió su propio consejo y dedicó su vida a escribir su crónica que consta de más de mil páginas de protesta en contra de los abusos coloniales. En esas páginas encontramos las sugerencias que él hiciera al rey para remediar la situación (Guaman Poma 1615). La capacidad de un cacique hispanohablante para buscar reparación legal en favor de los que estaban a su cargo fue abiertamente condenada en las quejas hechas contra los Colegios de Caciques. Tanto el clero como los laicos criticaron a los jesuitas por enseñar a los hijos de éstos con tal excelencia que los alumnos egresados eran capaces de volverse en contra del sistema y hacer denuncias formales acerca de los abusos del clero y del laicado (cfr. citas anteriores y Duviols 1971: 328).²⁵ Había entonces excelentes razones para que, por lo menos, algunos aprendieran castellano.

Otro factor que es necesario considerar en la compleja estructura dialéctica de la política lingüística colonial es la actitud de los mismos quechuahablantes hacia la lengua dominante. La gente andina es notablemente orgullosa (y hasta etnocéntrica) en lo que se refiere a su manera de hablar, tanto en lo relacionado con las diferencias entre los dialectos como entre las lenguas. Lo mismo ocurría durante la colonia, según nos dicen las fuentes. Blas Valera observaba que los qollas y los puquinas estaban felices con sus propias lenguas y que en verdad menospreciaban la lengua del incario (Garcilaso 1609: VII, iii, 248). Valera proporcionó una evaluación Cuzco-céntrica acerca de las diferencias lingüística similar a la anterior al escribir:

25. Por otra parte, el gobierno colonial prefirió nombrar caciques dóciles que pudieran hablar castellano en lugar de monolingües que tenían el derecho legítimo por principios tradicionales. De este modo el gobierno colonial elegía a los individuos que le permitían dominar en forma más eficaz. La persona nombrada que era particularmente abusiva podía hacer uso de sus destrezas lingüísticas en detrimento de la comunidad (Hopkins 1983; Archivo Departamental del Cuzco, Archivo notarial de Teófilo Puma, Legajo 9 1779-1780, "Juzgamiento de Miguel de Zúñiga, Cacique de Ayllu Anza...")

"indios Puquinas, Collas, Urus, Yuncas y otras naciones que son rudos y torpes, y por su rudeza en sus propias lenguas hablan mal, cuando alcanzan a saber la lengua del Cozco, para que echan de sí la rudeza y torpeza que tenían y que aspiran a cosas políticas y cortesanas, y sus ingenios pretenden subir a cosas más altas..." (Garcilaso 1609: VII, iii, 251).

Hacia fines del siglo XVII, Concolorcorvo hacía notar el etnocentrismo lingüístico en las actitudes de los indígenas hacia los hablantes de castellano y viceversa: "Procuran ocultarse de cualquier español o mestizo que no les hable en su idioma, y los consideran, como nosotros a ellos por bárbaros." (1773: 368). Se puede entender de este modo por qué los indígenas tenían poco interés en aprender castellano (cfr. Toledo 1582: 135; Garcilaso 1616: I, xxiii, 49). Incluso hoy en día se oye a algunos quechuahablantes utilizar la frase *al-
go simi*, 'habla canina' para referirse al castellano con humor sardónico, en forma análoga a la autodenominación de *runa simi*, "habla humana".

DISCURSO Y SILENCIO

En la época en que el dominio español en la región andina llegaba a su término, la suerte del conflicto lingüístico ya estaba echada en el escenario político. Aunque hasta hace poco tiempo la población hispanohablante en el Perú había sido una minoría, desde mediados del siglo XVI hasta la fecha ha ejercido un control continuo y efectivo sobre las instituciones políticas y legales. Esta es la base incuestionable de la política lingüística y lo ha sido desde su solidificación. Está en la raíz de la complejidad de la problemática lingüística y que la barrera de la lengua es simultáneamente un impedimento y un don del cielo para alcanzar un control social e ideológico de la numerosa población indígena. El control funcional del castellano, por otra parte, es tanto una necesidad de supervivencia cultural y física como una amenaza a largo plazo para la supervivencia (Cerrón-Palomino 1983: 113).

Esta base que no ha sido cuestionada también provee parámetros para el debate de la política lingüística. A partir de fines del siglo XVI en adelante se desarrollan dos posiciones claras con respecto al uso de las lenguas indígenas en el Perú. Las dos posiciones se han mantenido en forma consistente durante cuatro siglos: las manifestaciones modernas pueden ser inferidas sin mayores dificultades de los argumentos coloniales substituyendo los conceptos de "desarrollo" y "nación" por "religión" e "imperio".

Una posición que podríamos denominar "liberal" o "de asimilación suave" fue promovida por los jesuitas y fue preponderante hacia fines del siglo XVI y a comienzos del XVII, la época del apogeo del quechua como lengua literaria. La otra posición, que podríamos llamar "hispanistas" o "de asimilación dura" estuvo sustentada en el modelo de la unificación lingüística de la península ibérica y persistió a través del período colonial como máximo objetivo. Llegó a obtener supremacía bajo el reinado de los borbones, pero fue implementada sólo en forma parcial durante el período de deterioro del control español en América. Esta última posición fue la posición heredada por la república: Lima después de la independencia asumió una postura intelectual modernista y el renacimiento literario que tuvo lugar en el Cuzco se perdió en la corriente provinciana.

La posición hispanista ha dominado la política lingüística y educacional peruana durante la era republicana, sólo con raras excepciones, incluyendo el reconocimiento de la lengua quechua como lengua oficial durante el gobierno de Velasco (Gobierno Revolucionario 1975). Solamente en 1979 se concedió el derecho a voto a los adultos que eran analfabetos y que no hablaban castellano. La asimilación suave ha sido consistentemente promovida por los educadores y científicos sociales, tanto nacionales como extranjeros. Esta posición ha sido legalizada en varios momentos de la historia republicana del Perú, pero nunca ha recibido el apoyo masivo que requiere este tipo de implementación (cfr. Rojas 1982; López 1987: 356).

Las dos posiciones han definido virtualmente la gama completa de opciones debatidas con respecto a la política lingüística durante cuatrocientos cincuenta años, desde la invasión europea hasta la fecha. Por lo general, los investigadores y los planificadores lingüísticos dejando siempre en el olvido, han reproducido el juego de estas posiciones una y otra vez con el pretexto de que la problemática es una mera cuestión de tecnología educacional del momento. La historia ha demostrado que ambas posiciones son utópicas y que están destinadas al fracaso. La lucha para mantener viva la memoria consiste en señalar que el debate sobre planificación lingüística es en efecto un debate acerca de las prerrogativas de las comunidades que hablan dicha lengua (cfr. Escobar 1972: 33-4; Albó 1973; Hymes 1973: 64; Cerrón-Palomino 1981: 50, 1983) y que, en última instancia, concierne a lo que este debate explícitamente no hace referencia, es decir, al derecho a la existencia de una de ellas. Las dos posiciones del debate lingüístico han sido una constante durante más de cuatro siglos como

resultado de una circunstancia política única: la dominación colonial (compárese Cerrón-Palomino 1983: 115-16). Sin hacer referencia al contexto político, la persistencia del debate lingüístico y, aún más sus soluciones, son incomprensibles.

Una obra de teatro que representa la conquista española y que pertenece a los indígenas de Chayanta, Bolivia, lleva la siguiente instrucción para aquellos que asuman el papel de españoles: "*Simillanta Kuyuchin*", 'que solamente mueva los labios' (Lara 1957: 92 sigs.; Wachtel 1971: 35 sigs.) Los españoles hablan en silencio porque los vencidos no pueden entenderlos. Pero las principales posiciones en el debate lingüístico andino se han desarrollado en el contexto opuesto. Han sido los conquistadores, sus descendientes y sus seguidores ideológicos extranjeros quienes han forzado el silencio. En su totalidad, sus posiciones son las reflexiones ideológicas de un juego de fuerzas sociales a través de las cuales —según José María Arguedas— "se había convertido en una nación acorralada aislada para ser mejor más fácilmente administrada y sobre la cual sólo los acorraladores hablaban mirándola a distancia con repugnancia y curiosidad" (Arguedas 1968: 296).

BIBLIOGRAFIA

- De Acosta, José (1577) *De procuranda indorum salute*, reimpressa en F. Mateos (ed.), (1954) *Obras de P. José de Acosta*, (Biblioteca de Autores Españoles 73) Madrid: Atlas.
- Albó, Javier (1973) *El futuro de los idiomas oprimidos en los Andes*, La Paz: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado.
- Alvarez y Jiménez, Antonio (1792) 'Memoria legalizada de la visita que en cumplimiento de las ordenanzas de intendentes hizo a la provincia de Arequipa su Gobernador Intendente...' Archivo General de Indias 2138 (numeración antigua). Publicado por Victor M. Barriga (1942), *Memorias para la historia de Arequipa*, (tomo 1), Arequipa: La Colmena. 1-130
- Anderson, A. J. O., Frances Berdan y James Lockhart (1976) *Beyond the codices*, Los Angeles: University of California Press.
- Angulo, D. (1925) 'El cedulaario arzobispal de la Arquidiócesis de Lima: 1533-1820' (part 2) *Revista del Archivo Nacional del Perú* 3: 219-54.
- de Areche, José Antonio (1781) 'Sentencia pronunciada en el Cuzco por el visitador José Antonio de Areche contra José Gabriel Tupac Amaru, su muger, hijos, y demas reos principales de la sublevación, 15-v-1781' en Carlos Daniel Valcarcel (comp.), (1971) *La rebelión de Túpac Amaru*, (tomo 2), Colección documental de la independencia del Perú. Lima: Comisión Nacional de Sesquicentenario de la Independencia del Perú. 765-73
- Arguedas, José María (1968) 'No soy un aculturado' en *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, Buenos Aires: Losada.
- Bareiro Saquier, Rubén (1975) 'Expresión de grupo dominante y dominado en el bilingüismo paraguayo' *Actas del 39 Congreso Internacional de Americanistas*, 5: 289-95.
- Bartra, Enrique (1967) 'Los autores del catecismo del Tercer Concilio Limense' *Mercurio Peruano* 52 (470): 259-372.

- Cárdenas Ayaipoma, Mario (1977) 'El Colegio de Caciques y el sometimiento ideológico de los residuos de la nobleza aborígen' *Revista del Archivo General de la Nación* 4/5: 5-24.
- Castillo Arroyo, J. (1966) *Catecismos peruanos en el siglo XVI*, Cuernavaca: Centro Intercultural de Documentación.
- Castro Pineda, Lucio (1963) 'La cátedra de lengua quechua en la Catedral de Lima' *Nueva Corónica* 1: 136-47.
- Cerrón-Palomino, Rodolfo M. (1975) 'La "motosidad" y sus implicancias en la enseñanza del Castellano' en M. Quintana Ch. y D. Sánchez (comp.), *Aportes para la enseñanza del lenguaje*, Lima: Retablo de Papel. 125-65.
- Cerrón-Palomino, Rodolfo (1981) 'Aprender castellano en contexto plurilingüe' *Lexis* 5: 39-51.
- Cerrón Palomino, Rodolfo (1983) 'La cuestión lingüística en el Perú' en *Aula quechua*, Lima: Ediciones Signo. 105-23.
- Cerrón-Palomino, Rodolfo M. (1987) *Lingüística quechua*, Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas".
- Cieza de León, Pedro (1550) *Del señorío de los yngas yupangues (Segunda parte de la Crónica del Perú)*, Reimpreso (1967) (de la edición de 1880 editado por Jiménez de la Espada) con introducción de Carlos Aranibar, Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Colin, Michele (1966) *Le Cuzco à la fin du xvii^e et au début du xviii^e siècle*, Caen: Université de Caen.
- Concolorcorvo (Carrió de la Vandera y Acarete?) (1773?) El lazarillo de ciegos caminantes, Emilio Carilla (ed.), (1973) Barcelona: Labor.
- Condero, L. A. (1979) *Incunables peruanos y estudios bibliográficos*, Lima: Seminario de Historia Rural Andina of the Universidad Nacional de San Marcos.

- Consejo de las Indias (1596) 'Consulta del Consejo de las Indias sobre las causas porque pareció se debía ordenar que los Indios hablasen la lengua castellana' Madrid, 20-vi-1596. Archivo General de Indias, Indiferente 744. Publicado por Konetzke (1958: 38-40).
- Denegri Luna, Félix (1980) 'Prólogo' a Diego de Esquivel y Navia, *Noticias cronológicas de la gran ciudad del Cuzco (1753)*, Lima: Fundación Wiese, ix-lx.
- Diebold, A. Richard (1961) 'Incipient bilingualism' *Language* 37: 97-112. Reimpreso en Dell Hymes (comp.), (1965) *Language in culture and society*, New York: Harper and Row. 495-508.
- Duviols, Pierre (1971) *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial, 'L'extirpation de l'idolatrie' entre 1532 et 1660*, Lima: Institut Français d'Études Andines.
- Eguiguren, L. A. (1940) *Diccionario histórico cronológico de la Real y Pontificia Universidad de San Marcos y sus colegios*, Lima: Imp. Torres Aguirre.
- Eguiguren, L. A. (1951) *La universidad en el siglo XVI*, (2 tomos) Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Escobar, Alberto (1972) 'Lingüística y política' en Alberto Escobar (comp.), *El reto del multilingüismo en el Perú*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos. 15-34.
- Escobar, Alberto, José Matos Mar, and Giorgio Alberti (1975) *Perú: ¿País bilingüe?* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Favre, Henri (1967) 'Evolución y situación de la hacienda tradicional de la región de Huancavelica' *Revista del Museo Nacional* (Lima) 33. Reimpreso en José Matos Mar (comp.), (1976) *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos 105-138.
- Galdo Gutiérrez, V. (1970) 'Colegios de curacas: Frente a dos mundos' *Educación* 3: 30-8.

- Garcilaso de la Vega, El Inca (1609) *Primera parte de los Commentarios reales que tratan del origen de los Yncas, reyes que fueron del Perv, de sv idolatria, leyes y gouierno en paz y en guerra: de svs vidas, y conquistas: y de todo lo que fue aquel Imperio y su Republica, antes que los Españoles passaran a el*, Lisbon: Crasbeeck. Reimpreso en C. Saenz de Santa María (ed.), (1960) *Obras Completas del Inca Garcilaso de la Vega*, Tomo II, Biblioteca de Autores españoles 133, Madrid: Atlas.
- Garcilaso de la Vega, El Inca (1616) *Historia general del Perú, Trata del descubrimiento de él, y cómo lo ganaron los españoles*, Cordova. Reimpreso en C. Saenz de Santa María (ed.) (1960) *Obras Completas del Inca Garcilaso de la Vega*, Tomo III, Biblioteca de Autores Españoles 134, Madrid: Atlas.
- Gibbs, Donald L. (1979) *Cuzco, 1680-1710: An Andean city seen through its economic activities*, doctoral dissertation in history, The University of Texas at Austin.
- Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas (1975) 'Kay qelqawanmi noqanchisman kutirinchis' *Cronicawan*, 3 June.
- Guaman Poma de Ayala, Felipe (c. 1615) *El primer nveva coronica i bve go-bierno*. Facsimile edition, (1936) Paris: Institut d'Ethnologie.
- Hartmann, Roswith (1972) 'Linguistik im Andengebiet: Geschichte und Stand der Quechuaforschung' *Zeitschrift fur Lateinamerika Wien* 4: 97-131.
- Harvey, Penélope (1987) 'Lenguaje y relaciones de poder: Consecuencias para una política lingüística' *Allpanchis Phuturinga* 29/30: 105-31.
- Hearth, Shirley Brice (1972) *Telling tongues*, New York: Teachers College Press.
- Heath, Shirley Brice (1976) 'Colonial language status achievement: Mexico, Peru and the United States' en A. Verdoodt y R. Kjolseth (comp.) *Language in sociology*, Louvain: Peeters. 49-91

- Heath, Shirley Brice y Richard LaPrade (1982) 'Castilian colonization and indigenous languages: The cases of Quechua and Aymara' en R. L. Cooper (comp.), *Language spread*, Bloomington: Indiana University Press.
- Hopkins, Diane E. (1982) 'The Inka of Andahuaylillas: Power and authority in Quechua culture' Paper presented to the 44th International Congress of Americanists, Manchester, U.K.
- Hopkins, Diane E. (1983) *The colonial history of the hacienda system in a southern Peruvian highland district*, Unpublished doctoral dissertation, Cornell University.
- Hymes, Dell (1973) 'Speech and language: On the origins and foundations of inequality among speakers' *Daedalus* 102(3): 59-85.
- Jammes, Robert (1966) 'Juan de Espinosa Medrano et la poésie de Góngora' *Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Brésilien* (Caravelle) 7: 127-42.
- Karttunen, Frances y James Lockhart (1976) *Nahuatl in the middle years, language contact phenomena in texts of the colonial period*, University of California Publications in Linguistics 85.
- Konetzke, Richard (1958) *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica, 1493-1810*, (volume II, part 1, 1593-1659,) Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Konetzke, Richard (1965) *Die Indianerkulturen Altamerikas und die spanisch-portugiesische Kolonialherrschaft*, Frankfurt: Taschenbuch. Traducción por Pedro Scaron, (1972) *América Latina II; La época colonial*, Madrid: Siglo XXI.
- Kubler, George (1946) 'The Quechua in the colonial world' *Handbook of South American Indians* 2: 331-410. Washington: Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology Bulletin 143.
- Lara, Jesús (1957) *Tragedia del fin de Atawallpa*, Cochabamba: Universitaria.
- Lewin, Boleslow (1943) *La rebelión de Túpac Amaru*, (third edition, 1967) Buenos Aires: Sociedad Editora Latino Americana.

- Lockhart, James (1981) 'Toward assessing the phoneticity of older Nahuatl texts: Analysis of a document from the valley of Toluca, 18th century' en Frances Karttunen (comp.), *Nahuatl studies in memory of Fernando Horcasitas*, (Texas Linguistic Forum (Austin) 18.) 151-70
- López, Luis Enrique (1986) 'Balance y perspectivas de la educación bilingüe en Puno' *Allpanchis* 29/30: 347-82.
- Macera, Pablo (1967) 'Noticias sobre la enseñanza elemental en el Perú durante el siglo XVIII' *Revista Histórica* 29: Reimpreso en (1971) *Trabajos de historia*, (tomo 2), Lima: Instituto Nacional de Cultural. 215-301
- Mannheim, Bruce (1982) 'A note on "inclusive" and "exclusive" in sixteenth century Peru' *International Journal of American Linguistics* 48: 450-9.
- Mannheim, Bruce (1985a) 'Southern Peruvian Quechua' en Harriet E. Manelis Klein y Louisa A. Stark (ed.), *South American Indian languages, retrospect and prospect*, Austin: University of Texas Press. 481-515
- Mannheim, Bruce (1985b) 'Contanc and Quechua-external genetic relationships' en Harriet E. Manelis Klein y Louisa A. Stark (ed.), *South American Indian Languages, retrospect an prospect*, Austin: University of Texas Press. 644-88
- Mannheim, Bruce (1988a) 'On the sibilants of colonial Southern Peruvian Quechua' *International Journal of American Linguistics* 54: 168-208.
- Mannheim, Bruce (1988b) 'La cronología relativa de la lengua y la literatura quechua cuzqueña' *Revista Andina* 6 (por aparecer)
- Markham, Clements (1856) *Cuzco: A Journey to the ancient capital of Peru and Lima: A visit to the capital and provinces of modern Peru*, London: Chapman and Hall.
- Markham, Clements (1912) *The Incas of Peru*, London: Trübner.
- Martin, L. (1968) *The intellectual conquest of Peru. The Jesuit college of San Pablo, 1568-1767*, New York: Fordham University Press.

- Matienzo, Juan de (1567) *Gobierno del Perú con todas las cosas pertenecientes a su historia*, Guillermo Lohmann Villena (ed.), (1967) París y Lima: Institut Francais d'Études Andines.
- Mayer, Enrique (1982) 'Los alcances de una política de educación bicultural y bilingüe' *América Indígena* 42: 269-80.
- Mosonyi, E. E. (1982) 'Responsabilidad del lingüista frente a los pueblos indígenas americanos' *América Indígena* 42: 289-300.
- Nebrija, A. de (1492) *Gramática castellana*, Edición facsimilar con introducción de E. Walberg (1909), Halle: Niemeyer.
- O'Phelan Godoy, Scarlet (1976) 'Túpac Amaru y las sublevaciones del siglo XVIII' en A. Flores Galindo (comp.), *Sociedad colonial y sublevaciones populares: Tupac Amaru II, 1780*, Lima: Retablo de Papel. 67-81.
- O'Phelan Godoy, Scarlet (1985) *Rebellions and revolts in eighteenth century Peru and Upper Peru*, Köln: Böhlau.
- Ortiz Rescaniere, Alejandro (1970) 'Lenguas aborígenes y educación nacional' *Educación* 2: 50-52.
- Palacios, José (ed.), (1837) 'Tradición de la rebelión de Ollantay' *Museo Erudito o periódico político histórico literario y moral* (Cuzco) 1 (6): 9-12; (7): 1-4; (8): 1-3.
- Ramírez, Susan E. (1986) *Provincial patriarchs: Land tenure and the economics of power in colonial Peru*, Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Recopilación de leyes...* (1681) *Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias*, Madrid: Juan de Paredes. (Reimpresión de la cuarta edición de 1791, 1943) Madrid: Consejo de Hispanidad.
- Rivet, Paul y Georges de Créqui-Montfort (1951-1956) *Bibliographie des langues aymará et kicua*, (4 tomos,) Paris: Institut d'Ethnologie.

- Rojas Rojas, Ibico (1983) 'En torno a la oficialización de las lenguas quechua y aimara' in Rodolfo Cerrón-Palomino (ed.) *Aula quechua*, Lima: Ediciones Signo. 139-59
- Romero, Oswaldo (1964) 'Introducción' to Juan de Velasco, *Vocabulario de la lengua indica*, Quito: Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía. iii-xxxv
- Rowe, John Howland (1950) 'Sound patterns in three Inca dialects' *International Journal of American Linguistics* 16: 137-48.
- Rowe, John Howland (1954) 'El movimiento nacional inca del siglo XVIII' *Revista Universitaria* (Cuzco) 107: 17-47.
- Santisteban Ochoa, Julián (1963) 'Documentos para la historia del Cuzco existentes en el Archivo General de Indias de Sevilla' *Revista del Archivo Histórico del Cuzco* 11: 1-118.
- de Solano, F. (1975) 'El intérprete, uno de los ejes de la aculturación' en *Estudios sobre la política indigenista española en América*, Valladolid. 265-76
- de Solórzano Pereira, Juan (1647) *Política indiana*, Madrid: Díaz de la Carrera. Reimpresión (1930), Madrid: Compañía Ibero-Americana.
- Tamayo Herrera, J. (1980) *Historia del indigenismo cuzqueño*, Lima: Instituto Nacional de Cultura.
- Taylor, Gerald (1978) 'Langue de prestige et parlers d'opprimés: Le statut du Quechua dans la société péruvienne' *Actes du 42^e Congrès International des Américanistes*, 4: 521-26.
- Tercer Concilio Provincial (1584) *Doctrina Christiana y catecismo para instrucción de los Indios, y las demás personas que han de ser enseñados en nuestra sancta Fé*, Lima: Antonio Ricardo.
- Tercer Concilio Provincial (1585) *Tercer catecismo y exposición de la doctrina Christiana por sermones... Conforme a lo que se proveyo en el Sanc-*

to Concilio Provincial de Lima el año pasado de 1583, Lima: Antonio Ricardo. (1773 reprint)

Toledo, Francisco de (1572) 'Carta a Su Magestad sobre materias referentes al gobierno eclesiástico' Cuzco, 24-ix-1572, en Roberto Levillier (ed.), (1924) *Gobernantes del Perú* (tomo 4), Madrid: Pueyo para la Biblioteca del Congreso Argentino. 404-15

Toledo, Francisco de (1573) 'Carta a Su Majestad sobre asuntos tocantes a gobierno temporal... Potosí, 20-iii-1573, en Roberto Levillier (ed.), (1925) *Gobernantes del Perú* (tomo 5), Madrid: Pueyo para la Biblioteca del Congreso Argentino. 47-75

Toledo Francisco de (1575) 'Ordenanzas para los indios de la provincia de Charcas' Arequipa, 6-i-1575, en Roberto Levillier (ed.), (1925) *Gobernantes del Perú* (tomo 8), Madrid: Pueyo para la Biblioteca del Congreso Argentino. 304-82

Toledo, Francisco de (1579 a) 'Carta a Su Majestad sobre cosas tocantes al gobierno eclesiástico' Lima, 27-xi-1579, en Roberto Levillier (ed.), (1924) *Gobernantes del Perú* (tomo 6), Madrid: Pueyo para la Biblioteca del Congreso Argentino. 184-201

Toledo, Francisco de (1579b) 'Ordenanzas e institución de la Cátedra de la lengua de los Indios' en Eguiguren (1951, t. 2: 592-8).

Toledo, Francisco de (1582) 'Memorial que Don Francisco de Toledo dio al Rey' en Marqués de Pidal y Miguel Salvá (ed.), (1855) *Colección de documentos inéditos para la historia de España* (tomo 16,) Madrid: Vda. de Calero.

Torero, Alfredo (1964) 'Los dialectos quechuas' *Anales Científicos de la Universidad Agraria* 2: 446-78.

Torero, Alfredo (1972 [1970]) 'Lingüística e historia de la sociedad andina' en Alberto Escobar (comp.), *El reto del multilingüismo en el Perú*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 46-106