

La interacción castellano-quechua: hacia una comprensión lingüística,
ideológica y cultural del fenómeno de “imposición” del castellano del Perú

Talía Molina

A Thesis
in
The Department
of
Classics, Modern Languages and Linguistics

Presented in Partial Fulfillment of the Requirements
for the Degree of Master of Arts (Hispanic Studies) at
Concordia University
Montreal, Quebec, Canada

March 2012

© Talía Molina, 2012

CONCORDIA UNIVERSITY

School of Graduate Studies

This is to certify that the thesis prepared

By: Talía Molina

Entitled: La interacción castellano-quechua: hacia una comprensión lingüística,
ideológica y cultural del fenómeno de “imposición” del castellano del Perú

and submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of

Master of Arts (Hispanic Studies)

complies with the regulations of the University and meets the accepted standards
with respect to originality and quality.

Signed by the final Examining Committee:

_____ Chair
Dr. Nora Jaffary

_____ Examiner
Dr. José Antonio Giménez Micó

_____ Examiner
Dr. Juan Carlos Godenzzi

_____ Supervisor
Dr. Roberto Viereck Salinas

Approved by _____
Dr. Goretti Ramírez, Graduate Program Director

April 5th 2012

Dr. Brian Lewis, Dean of Faculty

ABSTRACT

La interacción castellano-quechua: hacia una comprensión lingüística, ideológica y cultural del fenómeno de “imposición” del castellano del Perú

Talía Molina

In recent decades, research has provided new insights on the phenomenon of language change, use and appreciation, revealing the degree of complexity that characterizes the social context in which the phenomenon evolves. This study intends to complement and relativize these investigations to demonstrate that the Quechua-Spanish language shift requires a cultural and ideological perspective, where the preference for Spanish by Quechua native speakers is also manifested as a resistance factor. For this purpose, we have focused on two key issues: first, the importance of addressing the linguistic variation known as *castellano andino*, or Andean Spanish. Then, through a text from the sixteenth century by Guaman Poma de Ayala and a series of short stories from the twentieth century by José María Arguedas, we demonstrate how Spanish has been used ideologically and instrumentally to preserve the Quechua language and to not allow its extinction.

COMPREHENSIVE SUMMARY

Despite continuous efforts and developments to recur and maintain Quechua and other indigenous languages alive, Spanish has remained the official language of government, education and media in Peru. Researchers and scholars have thus described the sociolinguistic situation in Peru as one in which Quechua speakers are shifting completely to the Spanish language. As a matter of fact, census data in recent decades show a 3.3% decrease in the percentage of monolingual native Quechua speakers' from 1993 to 2007. Thus, many researchers rely today on these figures to support the notion that the Quechua language is slowly disappearing and that bilingualism can be interpreted as a transitional step towards an absolute use of the Spanish language by Quechua speakers.

In the last decade, many studies have focused on this phenomenon by exploring, for instance, how parents from indigenous communities refuse to send their children to a bilingual school where they have the opportunity to develop their mother tongue-- Quechua, the preferential attitudes in favor of Spanish and the reasons for it being associated with power; and how native Quechua speakers seem to neglect their language. Although the conclusions reached by the investigations mentioned in this project demonstrated the positive and

negative language attitudes of Quechua speakers toward their native language and their reasons for wanting to use or not to use and / or teach it to their children, we thought it was necessary to complement these views. We have provided a linguistic perspective (addressed in Chapter 2) and an ideological and cultural perspective (addressed in Chapter 3) that allows to relativize the phenomenon of language extinction, in the case of Quechua, as it should not be understood in absolute terms, much less literal ones.

There is linguistic evidence as well as ideological and cultural practices that support the hypothesis that guides this research. The existence of an Andean Spanish studied and described by various authors, reveals that the phenomenon of "extinction" of Quechua is, from the standpoint of social complexity, indeed apparent or at least relative. This is because while recognizing the importance of Spanish in the native Quechua speakers' lives, its use is far from being a reflection of resignation but rather a way to express their own language and culture. Similarly, the existence of a writing marked by a Quechua-Spanish interference can be linked to the long process of resistance and cultural persistence.

For this purpose, we have focused on two key issues. Firstly, we emphasized the importance of addressing the linguistic aspect from a cultural perspective to achieve a better understanding of the phenomenon.

Secondly, through two texts from different periods, one from the sixteenth century (*Nueva corónica y buen gobierno* by Felipe Guaman Poma de Ayala) and one from the twentieth century (*Agua y otros cuentos indígenas* by José María Arguedas) we will address the key aspects of how Spanish language has been used to preserve, linguistically, culturally and ideologically, the Quechua language and to not allow its extinction. Both texts along with the linguistic component of this thesis will serve as a starting point to reflect on how, though written or spoken in the dominant language, Quechua resists and persists to avoid linguistic, ideological and cultural extinction.

In Chapter 2, we explore the current linguist situation in Peru as well as the linguistic variant known as the *castellano andino*, or Andean Spanish. In section 2.1, we explore how in terms of numbers of speakers, Quechua is characterized by Rodolfo Cerrón-Palomino as the most important native language spoken in six countries: Colombia, Ecuador, Peru, Bolivia, Argentina and Chile (*Voces del Ande* 33). However, despite its expansion and importance in the Andes, Quechua is situated in a diglossic situation and in a social space that, according to Juan Carlos Godenzzi, has the following features:

- (i) it is a space of hierarchical social positions. [...] Where the dominant language is Spanish and indigenous languages

occupy subordinate positions.

(ii) it is a place where there are dynamic processes. Where extreme poverty, violence, and migration flows make indigenous language speakers feel the need to acquire Spanish.

(iii) it is a space for multilingual and multicultural interactions. The Quechua, Aymara and Amazonian languages have Spanish interference and vice versa.

(iv) it is a space articulated by power [...] Indigenous languages and its speakers do not have power (182)

Research on language contact, particularly between Spanish and Quechua, has been studied by specialists such as Rodolfo Cerrón-Palomino and Juan Carlos Godenzzi, among others, who have conducted significant research regarding linguistic transfers and tensions between Spanish and Quechua. These tensions are the result of the coexistence of indigenous languages with Spanish, a situation that dates back over five centuries and that has led to the Spanish language and the written word to obtain the dominant position above indigenous populations (Cornejo Polar, *Escribir en el aire* 20-75).

Researcher Rosaleen Howard, concluded in her study in the city of Tantamayo, that as not being the preferential language by speakers, Quechua was inexorably doomed to extinction (106). Also, on an article

published in a Peruvian newspaper in November 2010 entitled "Quechua dies of shame", after mentioning that the Quechua language has been characterized officially by UNESCO as an endangered language, the article suggests that it is precisely the Peruvian elite who respects and values the Quechua language and that the cause of the danger of its extinction is due to the native Quechua speakers who are ashamed of it and therefore, decide not to promote it and teach it to their children. These statements concur with the conclusions of the study by María Elena García in which she mentioned that while it was the activists and Peruvian government workers who insisted that Andean communities send their children to bilingual schools, it was the own Quechua speakers who would refuse to do so, eventually resulting in the extinction of the language. The coexistence of these two languages, particularly in the Andean region, has led not only to the inevitable high degree of bilingualism but has also led to the assumption that the Quechua language, in addition to a subjugated position, faces its slow disappearance passively. Despite the position of domination by the Spanish language, Quechua has been for centuries striving for its survival. Moreover, studies by Nancy Hornberger in the 80's and then by Rosaleen Howard show that most native Quechua speakers are even often unaware of the danger facing their language and truly believe it will never disappear.

Although these explanations may be inconsistent with the

statistical results that indicate that the Quechua language is empirically disappearing, the question then arises: how does the Quechua language resist and persist? One suggestion we have proposed here is that in the ideological, cultural and even in the linguistic aspect, Quechua language actively manifests its strength and persistence to not be completely subjugated.

Section 2.2 explores the Andean Spanish, a variant that arose due to the high Quechua-Spanish bilingualism in the Andean communities. The contact between the two languages has resulted in a variant called Andean Spanish, *castellano andino*, which cannot be solely understood from the structural perspective of Spanish, but also requires understanding of the grammatical structure of Quechua and Aimara. As we shall see, although the Quechua language is in a diglossic situation and social imbalance with respect to Spanish, the Andean Spanish is a clear example of the cultural persistence of Quechua, whose presence is reinforced linguistically in this variant.

Despite its expansion, there are currently no reliable data to indicate exactly how many people use the Andean Spanish. However, what we do know is that, although the Andean Spanish is used mainly by people living in the Andes in the territories of southern Colombia, northeastern Argentina, and the highlands of Chile, Ecuador, Peru and Bolivia, it is also employed by those who, because of

socioeconomic factors and internal migration, have settled in urban cities and have adopted this variant as a product of the Quechua-Spanish language contact.

With its own system of pronunciation and grammar, the Andean Spanish has been analyzed by Rodolfo Cerrón-Palomino, among other linguists that have made significant contributions to the study of the structure that constitutes the Andean Spanish and the influences from Spanish, Aimara and Quechua on the variant. Rodolfo Cerrón-Palomino provides great insight that allows us to reaffirm that the Andean Spanish is constituted of important Quechua and Aimara linguistic elements that exert a key role on the variant, which again, relativizes the view that Quechua is absolutely relegated to a subordinate order.

For a better understanding of the Andean Spanish structure, we have considered necessary to provide a morphosyntactic and phonological description of one of the many variants of the Quechua language (as a linguistic family, Quechua consists of several variants that Alfredo Torero and Cerrón-Palomino have classified in two main groups: Quechua I and Quechua II). Section 2.2 will provide features of the Quechua variant from Ayacucho, since according to Cerrón-Palomino, its structure can also be applied to Aimara (93-94). Phonologically and at the morphosyntactic level, the author distinguishes its attributes and explains another feature of the Andean Spanish related to the pronunciation and vowel

system. According to Cerrón-Palomino, many Quechua native speakers replace vowels when speaking Spanish because the sound system in Quechua differs in its opening vowel. It is of particular interest how Cerrón-Palomino suggests that trying to imitate the pronunciation of Andean Spanish "would not be entirely possible" because of its complexity and instability of vowel substitution. However, the author also states that it is not only Quechua-Spanish bilinguals who may have acquired such *motoseo*. According to the author, a person born and raised in a social context in which the *motoseo* has left its mark for generations may grow up speaking the variant in an automatic and natural manner. Moreover, not only does Cerrón-Palomino attributes a category of mother tongue to the Andean Spanish, but he also affirms its potential in becoming as highly structured as Spanish itself (*Castellano andino* 28).

From a statistical and linguistic approach, we believe that Quechua language has not been absolutely abandoned or relegated. This statement could be explained as a cultural strategy to which Quechua resorts, consciously or unconsciously, to channel its strength and persistence against the dominant form. In order to reflect on some of the characteristics of cultural resistance and persistence of the Quechua language and culture, in Chapter 3 we analyze two representative texts that show the linguistic and cultural interaction between Spanish and Quechua: the *Nueva corónica y buen gobierno* by Felipe Guaman Poma

de Ayala (1615) and *Agua y otros cuentos indígenas* by José María Arguedas (1935), though belonging to two different genres as well as historically different time periods, they are similar in the extent that they express and reaffirm through writing, the ideological presence of the Andean culture.

Felipe Guaman Poma de Ayala was a native Indian whose knowledge of Spanish, although poor, allowed him to write his work during the colonial period. While Guaman Poma's main goal was to communicate to Philip III the sociopolitical situation during the colony, his work manages to install an underlying cultural and ideological presence linked to an Andean worldview and discourse (mostly Quechua). For a better understanding of Guaman Poma's work, we have considered necessary to explain the circumstances of the colonial context. The coexistence of Western culture with the indigenous demanded acts of communication that led the colonial society to establish a general language to be able to significantly expand and to use it as the vehicle of communication between the conquerors and the indigenous population, as well as being the main tool to facilitate the process of evangelization (Sabine Fritz 86-87). However, this apparent flourishing of the Quechua language underlined a desire of termination of its language and culture, as evidenced through the process known as the *extirpación de ideologías*, or

extirpation of idolatries (Sánchez-Albornoz 51 -53). It is precisely through the use of Spanish and writing that Guaman Poma promotes cultural concepts of the Andean world, which may explain that the acquisition and use of writing was not, even in the sixteenth century, in absolute detriment of the Andean culture.

Rolena Adorno has concluded that despite the apparent assimilation to the new dominant culture, Guaman Poma stays true to the values of his own culture (“Sobre el lenguaje pictórico” 101). Nathan Wachtel agrees with Adorno and contrasts the different forms of assimilation into Western culture comparing Guaman Poma and the Inca Garcilaso noting that while Garcilaso's work is a testimony to the Western cultural assimilation, the chronicle of Guaman Poma integrates European contribution to Andean conceptual categories (qtd. in Ossio, *Los indios* 173)

Through the text we can see the presence of what Juan Ossio considers an "andean vision," which highlights the Andean world's rational elements. For example, through the chronicle there is a particular conception of time, an issue that has been analyzed by authors such as N. Wachtel, J. Ossio, Pierre Duviols and Mercedes López-Baralt, among others. It is of particular interest to note the relationship—which Adorno suggests-- between the past and present to suggest solutions for the future, which emphasizes its cyclical conception of time within an Andean

worldview.

Also, there is no doubt that the clearest example of the subversive role of Guaman Poma's chronicle is constituted by the 398 illustrations. Rolena Adorno and López-Baralt have examined these illustrations extensively to approach and in-depth interpretation of the visuals in the chronicle.

Similarly, from a translational perspective, the article by Roberto Viereck Salinas is a contribution to the subversive power of the images in the sense that, in addition of displaying the symbolic presence of the Andean world (and their categories), these images subvert the text and repositions orality as the main element of the chronicle (43).

Adorno also explains that in his attempt to claim the Quechua language and culture, Guaman Poma includes these images and orality as a means of communication more effective and powerful than writing itself (*Guaman Poma. Literatura* 110).

Guaman Poma is therefore, the faithful representation of a subject at the crossroads of two cultures and whose use of writing allows him to incorporate and preserve the Andean world. Although Quechua had achieved a general language status at the time, writing has become the only tool to serve as a mediator between him and the king, seeing that in the colonial context; only what was fixed in writing had value and legitimacy (Fritz 107). In other words, though written in Spanish, the

strong presence of Quechua (among other native languages) demonstrates the linguistic and cultural situation characterized by multiplicity, complexity and contradictions – that as we will see, will persist.

Lastly, section 3.2 examines the literary work by J. M. Arguedas. Here, we examine key aspects of the first series of stories in the book *Agua y otros cuentos indígenas* to highlight the ideological and cultural representation by the author that encourages the reader to precipitate in the Andean world through the Spanish language.

While we are not trying to do a comparative study of the work of Felipe Guaman Poma de Ayala and José María Arguedas, since each one belongs to two stages and contexts very distant in time, we can note however, that in both, the Spanish language is used to preserve cultural and ideological elements essentially inherent to the Andean world. It is in these terms that Arguedas' work aligns with Guaman Poma's tradition in the sense that the author uses various textual devices to highlight the persistence and resistance of the Quechua world.

In the first story, *Agua* Arguedas places the story in the context of the Peruvian highlands and two social classes, the landowners and lower-class Indians. The story revolves around the constant struggle to which all characters are subject: the struggle for water, the struggle between ethnic groups, the struggle between social classes and from a cultural-ideological perspective, the struggle of the Quechua language and Andean world

against dominant linguistic and cultural forces. Also, *Los escoleros* tells the story of a widow and son suffering from being part of the oppressed, and similarly to *Agua*, suffer the exploitation of the oppressors and the takeover of their assets. *Warma Kuyay* once again presents the characteristic appearance of the Andean society, but this time injustice is not transmitted through economic aspects, but instead through personal and sentimental harm.

While communicating with a faithful representation the Andean world, the work of Arguedas goes beyond a fictional representation. It is in this sense that the author addresses and transmits the stresses and conflicts of a nation composed of two opposing worlds and creates a bridge of reconciliation between the reality and the reader.

Although his work contains features associated with *indigenismo*, such as the injustice towards indigenous characters and claiming of their rights, these issues do not become the primary focus of his work. The main focus of his work is the Andean cultural and ideological perspective governed by the characters that Arguedas used to represent the conflicts encountered by a multicultural society.

It has been suggested that Arguedas did not follow the *indigenismo* line and sought his own way, as was the case with Guaman Poma. Despite the 400 years that separate them, José María Arguedas is the first writer after Guaman Poma that manages to convey with exceptional depth, the

Andean world. It is of interest here to emphasize that the work presented by Arguedas is in a way similar to how Guaman Poma did in the sixteenth century. In this regard, Martin Lienhard explains that after centuries, Arguedas reimposed the presence of a central linguistic conflict and that more than in Spanish or Quechua, Arguedas writes in “andean” (“La interrelación” 46).

As mentioned, Arguedas’ objective was to present the Indian in the most loyal way possible and for this purpose, the author draws on linguistic and cultural mechanisms that require the reader to be immersed in the Andean world. First, Arguedas is faced with the struggle to blend both languages, Spanish and Quechua, to express the reality that he wished to account for. Moreover, although the author used primarily Spanish, the presence of the Quechua language is not abandoned. The author uses it in all its essence, as well as a *quechuización* to reveal the Quechua presence underlying the dominant language and express the roots, emotions and cultural conceptions of people whose native language is not Spanish.

At the linguistic level, Spanish is clearly interfered by Quechua, where the omission of articles and / or prepositions, the oppositions of gender and / or numbers are part of a series of linguistic procedures studied by Alberto Escobar as well as by Cerrón-Palomino. In this regard, the interference of Quechua in Spanish, expressed clearly in the work of

Arguedas, serve as a tool to translate faithfully the feelings and the Andean worldview of the characters, which he could not do in Spanish. A clear example is the title of the story *Warmá Kuyay* (or "Child Love" in English) reflecting precisely the author's efforts to highlight the complexity of both cultures and wanting to integrate symbolic elements and expressions in the other. However, linguistic and cultural interference from one language to another does not necessarily, as mentioned previously, mean the absolute detriment of the other.

No doubt the feature that succeeds the most in translating the ideological-cultural perspective of the Andean world through the stories is the underlying concepts belonging to the indigenous world, such as dualism, the high value placed on orality and the importance of symbolic elements in the lives of the characters.

The abundance of elements in an oral culture, highlighted through the three stories by Arguedas, where monologues, songs and prayers not only play a predominant role that reveals the values of Andean culture- an oral culture itself, but also reveals how the characters see and understand the world. In *Los escoleros*, despite facing social difficulties, the characters demonstrate a strong relationship with nature expressed through songs. Finally, Antonio Cornejo Polar contributes to the deepening of the importance of orality in the work of Arguedas noting that besides being a

vehicle of communication with nature, orality also plays an advocacy role by Indian characters that through orality not only defend themselves, but also form fraternal communities (*Los universos* 32).

It is of particular interest here to emphasize the abundance of references highlighting a symbolic Andean vision and allowing many elements to acquire a profound significance in understanding the characters' behavior. The symbolism in Arguedas' work has been studied by Antonio Urrello, Petra Iraides Cruz Leal and Antonio Cornejo Polar, among others, who explain the symbolism in elements such as stones, rivers, mountains, lakes, and physical locations such as the plaza (a central meeting place for the characters). Another key feature incorporated in the short stories by Arguedas is the concept of dualism that dominates the context in which the stories take place, both at the individual (through the figure of the child), collective (through the communities in which the character of the child develops) and cultural level.

Lastly, despite being mestizo, the author uses Spanish not at the expense of Quechua and Andean ideology, but rather uses Spanish as a tool to show the essence of Quechua culture. As suggested by Urrello, this first series of short stories by José María Arguedas could be considered as a base for his later works, however, for the purpose of this project, it is essential to note that in *Agua y otros cuentos indígenas* the author shows how either Quechua or Spanish, appears absent of conflict,

or in absolute detriment of the other.

To conclude, this study was conducted primarily from the findings of previous studies that have reached to what appears to be absolute conclusions about the Quechua-Spanish language shift. As we have seen, from a linguistic, cultural and ideological point of view, the phenomenon of preferentiality towards Spanish, in a diglossic context such as the one in Peru, is not an absolute detriment of the Quechua language. Quite the contrary, it appears rather to be used, linguistically, ideologically and culturally, for its preservation.

In this regard, we have analyzed key aspects that characterize the interaction between Spanish and Quechua, both through the oral language, as well as the written text to explain the persistence and resistance strategies used by the Quechua language and culture to avoid, consciously or unconsciously, its extinction, not only linguistically but also culturally and ideologically.

As we can see through the research conducted in recent decades, a variety of sociocultural factors come into play when determining the preferentiality of one language over another. Despite the prestige given to Spanish and the insistence on wanting their children to attend school in Spanish, this should not be, from the perspective of this study, reason enough to conclude that Quechua language has been completely devalued or much less, in the process of being completely abandoned. As we have

seen, there are linguistic and cultural factors that reveal the strength and persistence of Quechua that should not be underestimated. Through this work, we have aimed to highlight some of the key aspects, either in social or literary aspects, to show the role that continues to exhibit the Quechua and Andean culture either through Spanish writing or speech.

At the ideological and cultural level, both texts examined here highlight the continuing presence of Quechua at the linguistic, ideological and cultural level. Overall, this study provides evidence of the strength and persistence of Quechua in the hope to help prevent the general idea of its supposed extinction without greater awareness of complexities. At the same time, this study aims to lay the foundations of the problem to suggest future research to contribute to the deepening of the phenomenon of persistence and resistance of Quechua through time to the present.

AGRADECIMIENTOS

Mis primeros y más sinceros agradecimientos son para el profesor Roberto Viereck Salinas quien no sólo ha dirigido esta tesis con sus valiosas sugerencias y correcciones sino que también ha brindando su paciencia, sin la cual esta investigación no habría llegado a tan buen fin, ni en una extensión tan breve de tiempo.

De la misma manera, quiero agradecer entre muchas personas, a Andre por alentarme siempre en mis estudios, a Nico por su apoyo durante la elaboración de mi tesis, al igual que a Melissa y a Vanessa por su compañía incondicional. A mis compañeros Mary, Doug, Iván y Alexandra, con los que tuve el gran agrado de compartir este proceso.

Por último, a mi familia por toda su ayuda y siempre creer en mí.

A todos, mi más sincero agradecimiento.

ÍNDICE

Capítulo 1	Introducción.....	1
Capítulo 2	Interacciones e influencias lingüísticas a través del contacto quechua-castellano	
	2.1 Situación lingüística actual.....	17
	2.2 El caso del castellano andino	24
Capítulo 3	Resistencia y persistencia cultural del quechua a través de la escritura en dos textos representativos del siglo XVI y del siglo XX	
	3.1 <i>La Nueva corónica y buen gobierno</i> (1615) de Felipe Guaman Poma de Ayala.....	30
	3.2 <i>Agua y otros cuentos indígenas</i> (1935) de José María Arguedas	46
Capítulo 4	Conclusiones.....	63
Notas	66
Bibliografía	67

CAPÍTULO 1

INTRODUCCIÓN

En los primeros siglos del período colonial, el gobierno español utilizó el quechua como *lingua franca* con el objetivo político de lograr comunicarse e imponer su control sobre la población indígena, a la vez que para facilitar la transmisión del cristianismo. Ya durante el Tercer Concilio Limense, en 1583, predicadores, evangelizadores y catequizadores abordaban la evangelización de los indios a través de lenguas generales, cuyo aprendizaje resultó clave para dicho proceso; entre las más importantes se encontraban el quechua y el aimara, así como también el puquina y el mochica. Según Alfredo Torero, el Tercer Concilio Limense marcó un cambio significativo ya que buscaba establecer una normalización del quechua y el aimara y no sólo reafirmó lo que los anteriores concilios proclamaron acerca de la forma de extirpar las idolatrías, sino que marcó algo nuevo con respecto a los textos y la lengua (“El tratamiento de los préstamos” 125). Primeramente, se debía conocer a fondo la lengua quechua al igual que todas sus variantes con el fin de promover un proceso de estandarización de ésta de acuerdo a la variante cuzqueña. Esta unidad lingüística tenía como objetivo dos funciones: servir de apoyo para la imposición de prácticas religiosas, así como también facilitar la comunicación entre personas de distintos pueblos; sin embargo, la enorme variación dialectal del quechua sería, de todos modos, un obstáculo para el alcance de dichos objetivos (Ávila 2003).

Por otro lado, la diferenciación social de los españoles de las sociedades indígenas limitó por mucho tiempo el bilingüismo¹ a un rango reducido de personas como, por ejemplo, los comerciantes y miembros del clero (Díaz-Campos 32). Además, los comerciantes y administradores españoles utilizaron el quechua para comunicarse con los *caciques* como una forma de ejercer el control sobre la población indígena, a la vez que para funciones instrumentales. Sin embargo, en la primera mitad del siglo XVII, se acentúan las reacciones negativas que se iniciaron en 1570 frente al interés por las lenguas nativas. Por un lado, como señala Rodolfo Cerrón-Palomino, esto se debe a que la política anterior iba en contra de los intereses iniciales del imperio, que era la de lograr a través de la lengua, “compañera del imperio”, una unificación lingüística en el territorio conquistado; y por otro, a través de la práctica traductora del siglo XVI, la fe cristiana corría el riesgo de ser distorsionada por estas lenguas “bárbaras” (“Multilingüismo y política” 12). De esta manera, bajo el reinado de Felipe IV, la política del imperio cambió y se declaró la castellanización obligatoria con mandatos más fuertes contra la lengua quechua y su cultura. Así, el bilingüismo se volvió un fenómeno restringido y fue sólo en el siglo XX que gracias a cambios sociopolíticos², se dio paso al reconocimiento oficial de las diversas lenguas autóctonas. De hecho, según el artículo 48 de la Constitución peruana de 1993, “son idiomas oficiales el castellano y, en las zonas donde predominen, también lo son el quechua, el aimara y las demás lenguas aborígenes, según la ley, asimismo, el país reconoce y protege la pluralidad étnica y cultural de la Nación. Todo peruano tiene derecho a usar su

propio idioma ante cualquier autoridad mediante un intérprete” (Constitución Política del Perú, capítulo I art. 2).³

A pesar de los cambios y avances sociopolíticos ocurridos en el siglo XX con respecto a la revalorización de las lenguas indígenas, la compleja y tensa situación lingüística en el Perú podría definirse, como lo señala Juan Carlos Godenzzi, como una en la que:

Hablar solo quechua en el contexto social peruano equivale a estar privado de los derechos ciudadanos y condenado a la exclusión social, de ahí la ineludible necesidad de los quechuahablantes por acceder, aunque sea dolorosamente, al dominio del castellano. (86)

En tal sentido, no es sorprendente, por lo tanto, que una serie de investigaciones sugieran que el español sigue siendo la lengua principal del gobierno, la educación y los medios de comunicación. Con respecto a éstos últimos y la poca atención otorgada a la pluralidad lingüística del Perú, Yolanda Huañec ha señalado:

Los programas radiales de capital de departamentos y provincias nunca tienen en cuenta la lengua nativa de los comuneros en las programaciones de las horas del día. Algunas emisoras, para rellenar sus horas de trabajo, transmiten en la lengua nativa por la madrugada, sólo una hora desde las 4.00 a 5.00 de la mañana, hora en la que los niños están en descanso. Estas transmisiones consisten en: músicas,

noticias y sugerencias sobre el agro, pero en una mezcla de *quechuañol* totalmente incomprensible. Y las demás horas de programación son utilizadas en castellano. En cuanto a los programas de canales televisivos nacionales y regionales, es ignorado el uso del idioma quechua y de las demás lenguas nativas. (385)

Todo esto ha ocasionado que los investigadores describan la situación sociolingüística como una en la que el castellano está desplazando al quechua:

Quechua is considered an endangered language because like many minority languages, it exists in a diglossic situation in which the high-status language is so powerful that it forces the low-status language slowly into extinction. In this case, Spanish is the prestige language, while Quechua (and nearly every other Indigenous language in Latin America) is, generally speaking, the devalued language. (Coronel-Molina 364)

Con respecto a Perú, los datos del censo en las últimas décadas muestran los porcentajes de caída de hablantes indígenas monolingües. Por ejemplo, en el censo del 2007, las cifras demostraron una caída del 3,3% en comparación al censo del año 1993. Así, la mayoría de los investigadores se basan en estas cifras para apoyar la idea de que la lengua quechua está lentamente desapareciendo y que el bilingüismo social⁴ se puede interpretar como una etapa de transición hacia un

cambio completo a favor del español: “the slowly disappearance of quechua (or aymara) helps to interpret bilingualism as a transitional stage towards a complete shift to Spanish” (Díaz Campos 57).

En la actualidad, estudios sociolingüísticos, como los que veremos más adelante, han descrito una variedad de factores como la edad, el género y el estatus socioeconómico para explicar ciertas actitudes negativas hacia el quechua por parte de quechuhablantes bilingües. Sin embargo, como lo sugieren dichos estudios, la tendencia migratoria de los mencionados hablantes desde zonas rurales hacia la zona urbana en las cuales predomina el español, es también otro factor importante en la amenaza hacia el futuro de la lengua quechua ya que a pesar de su diversidad sociolingüística y geográfica, los quechuhablantes son personas que la sociolingüista Marilyn Manley describe como “minorizadas”, dado que regularmente se enfrentan a la discriminación en contra de su lengua y cultura (324). En su estudio acerca de la ideología lingüística en comunidades quechuas, Manley explica que por personas “minorizadas” se refiere a un grupo o individuos que, aunque sean numéricamente dominantes, son marginados de la sociedad en general: “minoritized refers to a group or individuals who, although perhaps numerically dominant, are marginalized within the larger society” (324).

En la última década, diversos estudios han contribuido en términos de una mejor comprensión en cuanto la situación diglósica de la lengua andina. Estudios sociolingüísticos, como el realizado por María Elena García en el 2003 en la comunidad de Ccara en Cuzco, Perú, se han enfocado en la manera en que los

quechuahablantes se niegan, por un lado, a que sus hijos aprendan quechua en la escuela como L1 y, por otro, en las protestas que al mismo tiempo se realizan contra los esfuerzos del Ministerio de Educación para implementar en sus comunidades una Educación Intercultural Bilingüe (EIB), ya que, según los participantes del estudio de García, los padres de familia afirman que mientras los niños aprenden quechua en el hogar, la escuela es para aprender el castellano y poder subir en la escala social (72), afirmando, a su vez, que el castellano es una lengua superior asociada con el trabajo, la alfabetización, el progreso, la educación y el gobierno. Asimismo, a pesar de los esfuerzos de activistas por otorgar a los quechuahablantes el derecho a su propio idioma en el plano educativo, García concluye que:

The question of language rights is especially important, however, when we consider that often the speakers of endangered languages are fighting not for the defense of their own language but for the acquisition of a second language as a strategy for improving their economic conditions. (75)

Por su parte, Rosaleen Howard (2004) también examina la actitud a favor del castellano y las razones que asocian esta lengua con el poder. Howard destaca los cambios en las actitudes de los hablantes de quechua del Perú, en particular en la década de los 80, observando que en aquel entonces, a pesar de que la población era bilingüe, se observaba una fuerte lealtad hacia su idioma quechua, además de ser

hablantes fluidos del español (104). Sin embargo, 20 años después, Howard se dio cuenta de que en la ciudad de Tantamayo, los ciudadanos parecían descuidar su lengua indígena, cosa que en los años 80 no era así. Observó que el bilingüismo quechua- castellano y las actitudes positivas de los participantes hacia ambos idiomas en los años 80 había cambiado y que ahora predominaba una actitud de preferencialidad hacia el castellano por los hablantes bilingües (“Quechua in Tantamayo” 104-105). Howard concluye en su estudio, por lo tanto, en base a estas observaciones realizadas durante 20 años, que los participantes preferían criar a sus hijos en español atribuyendo la razón principal a que el castellano es, una vez más, considerado la lengua de la educación y del poder y que, en consecuencia, es considerado como la lengua de preferencia por parte de los quechuahablantes bilingües.

Es entonces, principalmente a causa de estas razones, que se suele asumir que los quechuahablantes están abandonando su lengua y que, por lo tanto, ésta desaparecerá con el tiempo. Sin embargo, investigaciones como la de Marilyn Manley agregan un elemento que contribuye a reexaminar esta creencia. El estudio de Manley en el 2008 sugiere que los quechuahablantes bilingües revelan una actitud más positiva hacia la lengua quechua cuando se encuentran en un contexto social en el que se apoya la lengua indígena no sólo en el ámbito educativo, sino en todo momento. Por ejemplo, la creación de dos organizaciones no gubernamentales en las cuales personas quechuahablantes encontraban refugio, tuvo como propósito apoyar la lengua en el sentido de que no sólo ofrecían servicios culturales exclusivamente en la lengua quechua, sino que todos los empleados, si no hablaban

la lengua andina, debían aprenderla. Esto creó un contexto en el cual todos los participantes se sentían lo suficientemente cómodos para hablar en quechua y propagar la lengua fuera de la ONG. Durante las entrevistas realizadas en el estudio de Manley, a pesar de que sí habían personas que preferían el castellano, la gran mayoría no demostró un desprecio por la lengua quechua y, de hecho, apoyaba y deseaba que hubieran más oportunidades como las que ofrecían estas dos organizaciones: “Members who claim to speak Quechua with others far outnumber those who claim to no longer speak Quechua with anyone” (333).

A través de este breve panorama se puede observar el estado lingüístico esencial de la lengua actual, destacándose a través de estudios etnográficos sociolingüísticos, la situación diglósica que caracteriza la relación entre ambas lenguas hasta el día de hoy. En cuanto al concepto de diglosia, desde el punto de vista sociolingüístico, contribuye sustantivamente a explicar el modo conflictivo en que coexisten e interactúan estas dos lenguas oficiales de Perú. Con respecto al orden de subordinación, el quechua y el castellano se enfrentan ante una jerarquía lingüística que suele calificar a una lengua como más valorada que la otra. Según Martin Lienhard en “Of Mestizajes, heterogeneities, hybridisms and other chimeras: On the macroprocess of cultural interaction in Latin America”:

Diglossia refers to the coexistence of two linguistic rules of unequal social status within a social formation. Thus, the standard "A" (high) is the most prestigious language: the dominant or hegemonic sectors, the state of "high culture". The standard "B" (low) on the other hand, refers

to verbal communication of the subaltern, popular or marginal. In the situation of diglossia, created by a violent conquest, the antagonism between the two standards is particularly strong and the use of one or another rule depends not only on cultural competence of individuals or socio-cultural groups, but also, and especially in the intentions and motivations of its participants. (12)

De esta forma, el castellano y el quechua interactúan de manera que se su elección, por parte de bilingües quechua-castellano, se basa en los temas y las situaciones que se adapten mejor a una lengua sobre otra. Como veremos a través de este estudio, en una sociedad diglósica, tal como la sociedad peruana, coexisten lenguas que tienen funciones separadas, clasificadas como formal e informal. De ahí la preocupación de que al favorecer la enseñanza y práctica a la variedad alta, esto se haga a expensas de la lengua indígena.

Ahora bien, a pesar de que las conclusiones a las que llegaron las investigaciones de García, Howard, Manley, Nancy Hornberger y Kendall King (ésta última en el caso de Ecuador) aportaron en cuanto a las perspectivas lingüísticas positivas y negativas de los quechuahablantes hacia la lengua quechua y sus razones para querer, o no, utilizarla y/o enseñarla a sus hijos, aparece como igualmente necesario complementar dichas visiones con una perspectiva lingüística (abordada en el capítulo 2 del presente estudio) e ideológico-cultural (abordada en el capítulo 3) que permita relativizar el supuesto fenómeno de extinción que sufre actualmente la lengua quechua, a la luz de otras evidencias lingüísticas y textuales

que revelan que dicha tendencia a la extinción del quechua, como hemos señalado antes, no debe ser entendida en términos absolutos, ni mucho menos literales. A través de los años, han prevalecido en la academia investigaciones que ponen un énfasis exacerbado en la razón del rechazo de la lengua quechua por motivo de vergüenza, búsqueda de movilidad social, miedo a la discriminación por parte de los hablantes monolingües, etc. Si bien es cierto que los estudios antes mencionados detectan actitudes hacia la lengua quechua y el castellano por parte de personas cuya lengua materna es el quechua y que han decidido, en ocasiones, no transmitirla a sus hijos o no hablarla en el hogar, esto no es evidencia suficiente para afirmar que las personas quechuahablantes estén desplazando su lengua completamente.

Tal afirmación guarda coherencia con las conclusiones a las que han llegado con sus estudios Hornberger, Manley y Kendall King (ésta última a través de un estudio conducido en la comunidad de Saraguros en Ecuador), o yo misma, en base a las entrevistas en profundidad que he realizado recientemente en el poblado de Utupampa, ubicado en el distrito de Mancos, provincia de Yungay (Áncash), Perú. A través de estos estudios y de mis propias observaciones, resulta de particular interés el hecho de que las personas a menudo expresan sus percepciones sobre el quechua y el castellano de tal manera que, a simple vista, parecen incompatibles con su conducta. Por ejemplo, lo que dichos estudios concluyen es que a pesar de tener opiniones a favor de la lengua quechua, pocas personas están dispuestas a hablar el idioma con regularidad y, aún menos, usar el lenguaje con sus hijos en casa. Estas incoherencias entre las actitudes hacia una lengua y la conducta

lingüística efectiva se puede entender mejor cuando se tiene en consideración las razones específicas que las personas dan para valorar el quechua, como por ejemplo la importancia que le atribuyen a la lengua como medio de comunicación con los ancianos o el percibir el quechua, sobre todo, como símbolo de identidad. Sin embargo, al concluir que los padres optan por criar a sus hijos en castellano, ya que criarlos en quechua podría obstaculizar su proceso de aprendizaje, no significa que los padres no deseen que sus hijos adquieran el quechua; de hecho, el informe etnográfico de Manley confirma, a través de estadísticas, que la gran mayoría de participantes quechuahablantes (77 de 83) deseaba que todos los estudiantes del Perú aprendieran el quechua (335), asimismo, en las entrevistas realizadas por Howard, los padres de familia atribuían a la enseñanza del castellano en el hogar un mejor rendimiento escolar:

RH: ¿Entonces con sus hijas e hijos qué idioma hablas más?

DA: castellano.

RH: ¿En quechua no hablan en la casa?

DA: Poco.

RH: Y ¿por qué has preferido hablar castellano con ellos en la casa, criándolos?

DA: Porque el estudio es así, en quechua nadie habla en la escuela [...] por eso en la casa también tenemos que hablar en castellano, pero poco se habla también en quechua.

RH: Sí, ¿ellos todos conversan en quechua también no, sí es necesario no?

DA: Sí, sí

RH: Sí hablan. ¿Y los demás, las demás gentes. . .?

DA: Como en nuestro pueblo tenemos que hablar los dos, hay personas que no entienden castellano, hay personas que entienden, hay personas que hablan puro quechua no más así de las estancias, esos cuando van a la escuela recién aprenden sus hijos a hablar castellano. (“Quechua in Tantamayo” 106-107)

Igualmente, a través de mis propias observaciones y entrevistas realizadas en el poblado de Utupampa, la valoración hacia la lengua quechua, a pesar de la enseñanza y práctica del castellano en el hogar, se expresa de la siguiente forma:

TM: ¿y tus hijos saben hablar quechua?

SS: Sí, acá todo quechua hablamos todos, en el colegio nomás aprenden a hablar castellano.

TM: ¿y por qué crees que es importante que aprendan quechua?

SS: Para que aprendan. Estudiar es bueno, hablar sí habla, pero así en cuaderno no pueden

TM: Y cuando te comunicas ahora con tus hijos, ¿tú les hablas a tus hijos en quechua?

SS: Sí...en el colegio nomás, los profesores ya no quieren que hablen quechua [...] ahora, los chiquitos ya están creciendo así, se acostumbran a sólo hablar castellano

TM: Y tú ¿por qué crees que no se acostumbran a hablar quechua?

SS: No sé, porque cuando hablan castellano, dicen que en el colegio aprenden más.

TM: ¿Por qué crees que es importante hablar quechua?

SS: Porque hay veces cuando se van así, hay veces los abuelitos no pueden hablar. Tengo mi abuelita, hasta ahorita vive, y no puede hablar castellano. Así cuando nos vamos, hacerle visita y cuando hablamos en castellano, no pueden contestar. (Entrevista personal. Agosto 2011)

Del mismo modo, se observan evidencias lingüísticas e ideológico-culturales que avalan la hipótesis que guía esta investigación. Tal como se señala más arriba, la existencia de un castellano andino, estudiado y descrito por diversos autores, revela que el fenómeno de “extinción” del quechua es, desde el punto de vista de la complejidad social, un hecho, en realidad, aparente o, al menos, relativo, pues sin dejar de reconocer la importancia del castellano en sus vidas, sobre todo por su valor instrumental, la utilización de éste último por parte de quechuahablantes puede ser también considerada de carácter ideológico en el cual se utiliza el castellano como una vía de expresión de su propia lengua y cultura. De igual modo, la existencia de una escritura marcada por la interferencia lingüística quechua-castellano permite entender, con profundidad ideológica y cultural, los caminos

hasta donde penetra el fenómeno aquí estudiado, sin duda vinculado, en su expresión última, al largo proceso de resistencia y persistencia cultural no sólo del quechua andino, sino de todos los pueblos indígenas americanos.

Es necesario destacar que esta postura de resistencia del quechua ante el poder del castellano encuentra su sentido pleno en la afirmación de Michel Foucault, quien sostiene que la resistencia es “tan inventiva, tan móvil, tan productiva como él [el poder]. Es preciso que como el poder se organice, se coagule y se cimiente. Que vaya de abajo arriba, como él, y se distribuya estratégicamente” (citado en Giraldo Díaz 117). Precisamente, este es el caso del quechua pues, aunque no pertenece al poder propiamente tal, funciona paralelo a éste para establecerse estratégicamente – lingüística, ideológica y culturalmente- aun bajo el dominio social del castellano. Es desde esta perspectiva que aquí abordamos el fenómeno de la resistencia del quechua ante la “imposición” (entendiendo como imposición la forma, por antonomasia, del dominio oficial) de un sistema regido por el castellano. Por otra parte, dicha resistencia encuentra en el fenómeno de la persistencia a uno de sus aliados más naturales, en la medida que todas las estrategias de asimilación, adaptación y apropiación utilizadas por una cultura para mantenerse viva (sobre todo en contextos de adversidad o amenaza) desembocan también, en última instancia (y en diferentes grados), en formas de cuestionamiento y/o resemantización de las relaciones de poder asociadas a modos de comunicación intercultural asimétrica, como sucede en el caso del quechua respecto del castellano, en Perú.

Las investigaciones sociolingüísticas en la última década ofrecen nuevos resultados sobre el cambio en el uso del lenguaje y la valoración de los quechuahablantes hacia su lengua indígena revelando el grado de complejidad que caracteriza el contexto social en el cual se desenvuelve el fenómeno. A través de este estudio, pretendemos complementar dichas investigaciones y demostrar que la comprensión del cambio lingüístico quechua-español requiere tanto de profundizar en la dimensión diglósica del fenómeno lingüístico en sí (caracterización del español andino) como de una perspectiva cultural, donde el dato empírico de la preferencia por la lengua castellana por parte del quechuahablante sea correlacionado también con los procesos de resistencia y persistencia cultural, de modo que la elección de la lengua castellana (por sobre el quechua) no quede desvinculada, en su sentido, de los complejos procesos ideológico-culturales que históricamente han permitido a la cultura quechua, andina e indígena, en su conjunto, asumir la lengua y la cultura española impuesta con la conquista. La “decepcionante” historia de la llamada conquista “espiritual” de los pueblos indígenas, así como el hecho mismo de que no se hayan abandonado, hasta el día de hoy, ni las prácticas culturales indígenas, ni la lengua quechua, aun cuando se prefiera el castellano de forma evidente, son prueba de que jamás se han abandonado completamente, en el mundo andino, las profundas raíces de su original visión del mundo.

Para este propósito, nos hemos concentrado en dos temas fundamentales: primeramente, en la importancia de abordar el aspecto lingüístico para alcanzar una

mejor comprensión del fenómeno y luego, a través de dos textos de diferentes periodos, uno del siglo XVI (*Nueva corónica y buen gobierno* de Felipe Guaman Poma de Ayala) y otro del siglo XX (*Agua y otros cuentos indígenas* de José María Arguedas), se abordarán los aspectos esenciales sobre cómo la lengua castellana ha sido utilizada para preservar la lengua quechua y no permitir, cultural e ideológicamente, su extinción. Ambos textos, junto con el apartado lingüístico, servirán de punto de partida para reflexionar cómo a pesar de que se escribe o habla en la lengua del poder, el quechua resiste y persiste para evitar, lingüística, ideológica y culturalmente, su desaparición.

CAPÍTULO 2

INFLUENCIAS LINGÜÍSTICAS A TRAVÉS DEL CONTACTO QUECHUA-CASTELLANO

2.1 Situación lingüística actual

En términos de números de hablantes, el quechua se caracteriza por ser “la lengua andina más importante del continente sudamericano hablado en seis países: Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, Argentina y Chile” (Cerrón-Palomino, *Voces del Ande* 33) con aproximadamente 12 millones de hablantes (Coronel-Molina 364) y cuya oficialización se obtuvo en el Perú en 1975 bajo el gobierno de Juan Velasco Alvarado. Sin embargo, a pesar de su expansión e importancia en la región andina, el quechua se sitúa frente a una situación de interacción diglósica y a un espacio sociolingüístico que, según Juan Carlos Godenzzi, posee los siguientes rasgos:

- (i) Es un espacio de posiciones sociales jerarquizadas. [...] donde el castellano resulta la lengua hegemónica y las lenguas indígenas ocupan posiciones subordinadas.
- (ii) Es un espacio donde se dan procesos dinámicos. De ahí [la extrema pobreza, la violencia, el flujo migratorio] que los hablantes de lenguas indígenas sientan cada vez más intensamente la necesidad de adquirir un dominio del castellano.

(iii) Es un espacio tejido por interacciones plurilingües y multiculturales. El quechua, el aimara y las lenguas amazónicas presentan interferencias del castellano y viceversa.

(iv) Es un espacio articulado por circuitos de poder. [...] Las lenguas y culturas andinas y amazónicas y, obviamente, sus usuarios no gozan de un real reconocimiento en términos de poder. (182)

Investigaciones acerca de lenguas en contacto, particularmente entre el castellano y el quechua, han sido emprendidas por especialistas como Rodolfo Cerrón-Palomino y Juan Carlos Godenzzi, entre otros, quienes han realizado estudios significativos en lo que concierne al ámbito de las transferencias y tensiones lingüísticas quechua-castellano. Estas tensiones son fruto, como señala Antonio Cornejo Polar, de la coexistencia de las lenguas indígenas con el español, situación que se remonta a más de cinco siglos y que derivó, con el tiempo, en una dicotomía jerárquica en la que el castellano y la palabra escrita lograron convertirse en el símbolo de poder más importante entre las poblaciones indígenas (*Escribir en el aire* 20-75).

Aunque resulta inevitable afirmar la expansión y aparente dominación del castellano, hemos considerado necesario complementar estudios previamente realizados para demostrar que el cambio lingüístico quechua-castellano exige una profundización en cuanto a una perspectiva ideológico-cultural, donde dicha preferencia por la lengua castellana puede ser también vista como un paradójico factor de resistencia del mundo andino a la instalación definitiva de un mundo

hispanohablante que excluya para siempre el quechua. Como veremos, al elegirse la lengua castellana, no se deja de elegir (en el sentido absoluto de excluir), cultural e ideológicamente, la lengua quechua.

Como hemos señalado antes, algunas de las conclusiones a las que estudios sociolingüísticos han llegado, como los realizados por Nancy Hornberger (1988) Rosaleen Howard (2004) y Marilyn S. Manley (2008), es que los hablantes bilingües quechua-castellano, principalmente en la sierra peruana, suelen tenerle una alta apreciación a la lengua quechua por diversas razones; esta forma de percibir la lengua indígena no es homogénea y varía según la posición social y económica de los hablantes. Para el propósito de este estudio hemos tomado las entrevistas realizadas por dichos investigadores a participantes de comunidades campesinas, quienes expresan su deseo de adquirir el castellano, al mismo tiempo que le atribuyen un alto grado de lealtad a la lengua quechua por razones de “asociación entre lengua, generación, grupo y territorio” (Howard, *Por los linderos* 90), de socialización en contextos informales como el hogar, los festivales, los juegos, las bromas y la narración de cuentos (Hornberger 223-226) y según Marilyn Manley cuyo estudio consistía precisamente en la creación de dos organizaciones para promover la valoración de la lengua, los participantes hacían esfuerzos constantes por colocar el quechua como el centro de atención a través de talleres de poesía, música y celebraciones (338). La siguiente conversación ilustra un ejemplo de lealtad hacia previas generaciones, a través del quechua:

RH: De su idioma, del quechua, ustedes ¿qué opinan?

ARC: Este nuestro (exclusivo) quechua desde los tiempos de nuestros tatarabuelos siempre aprendemos este quechua, porque en nuestro pueblo así es nuestro idioma, así debemos hablar. (Howard, *Por los linderos* 90)

Sin embargo, a pesar de la lealtad e importancia que los participantes atribuyen a la lengua quechua, es una conclusión generalizada en dichos estudios, de que existen contradicciones entre afirmación y comportamiento por parte de los quechuahablantes, quienes afirman, por un lado, lealtad hacia la lengua indígena pero que, por otro, otorgan una mayor importancia a la adquisición y práctica del castellano por razones de movilidad social y económica. Esto ha contribuido a que prevalezca la idea de que al no ser la lengua preferencial de los hablantes, el quechua estaría inexorablemente condenado a su extinción:

I suspect that unless a very radical change comes about in language policy toward Quechua [...] the trend is inexorably from the provinces to the regional capitals, from Quechua to Spanish. (Howard, “Quechua in Tantomayo” 106)

En otro plano, un artículo publicado en noviembre del 2010 en el periódico *El Comercio*, titulado “El quechua muere de vergüenza”, luego de mencionar que la lengua quechua ha sido caracterizada oficialmente por la UNESCO como una lengua en peligro de extinción, dicho artículo sugiere que es precisamente la élite

peruana la que respeta y valora la lengua quechua y que la causa de dicho peligro de extinción se debe a que son los propios quechuahablantes nativos los que se avergüenzan de ella y deciden, por lo tanto, no promoverla y no enseñársela a los hijos. Dichas afirmaciones concuerdan con las conclusiones del estudio de García en el cual serían los activistas y trabajadores del gobierno quienes insistirían en que las comunidades andinas envíen a sus hijos a las escuelas bilingües, mientras que los quechuahablantes serían quienes se negarían a hacerlo, lo que resultaría eventualmente en la extinción de la lengua:

Activists fear that teaching Spanish at the expense of Quechua will inevitably lead to the extinction of the Quechua language and, by extension, to the loss of Quechua cultural practices and identity. (76)

A partir de dichas conclusiones y de las siguientes estadísticas, se podría sugerir que, efectivamente, el quechua está siendo relegado por sus hablantes nativos y que los esfuerzos por parte de activistas se dirigen hacia el fracaso. Por ejemplo, según el *Censo de Población y de Vivienda* realizado por el *Instituto Nacional de Estadística e Informática del Perú* (INEI), la población total del Perú en el año 2007 contaba con 28.220.764 habitantes de los cuales el 83,9% tenía el español como lengua materna, el 13,2% el quechua y el 2,7% otras lenguas nativas. Con respecto al censo de 1993, estos resultados muestran efectivamente una disminución en cuanto al porcentaje de hablantes de lenguas indígenas con un

aumento del 3,6% a favor del castellano como lengua materna, frente a una baja del 3,3% con respecto al quechua y a un 0,5% con relación a otras lenguas nativas.

Sin embargo, los últimos resultados publicados por el INEI demuestran que, si bien se observa que el castellano continúa siendo el idioma predominante en la mayoría de los 24 departamentos del país, los datos publicados en el 2009, no obstante, revelan un significativo avance en cuanto al número de quechuahablantes en los departamentos de Cajamarca, Junín, Lambayeque, Lima, Loreto, Piura, San Martín, Tacna y Tumbes. Dichos resultados, incluso hacen referencia a una tasa más alta de quechuahablantes al nacimiento, que de hispanohablantes en los departamentos de Ayacucho (65,4% frente 34,4%), Cuzco (54,3% frente 45,2%), Apurímac (64,8% frente 34,3%) y Huancavelica (65,5% frente 34,2%), lo que podría sugerir que a pesar de que el castellano sigue siendo el idioma predominante en la mayoría de los departamentos del Perú, esto no debe implicar necesariamente que la lengua quechua haya sido relegada totalmente.

La convivencia de estos dos idiomas, particularmente en la región andina, ha devenido no sólo en un inevitable grado de bilingüismo social sino que ha llevado también al supuesto de que la lengua quechua, además de tener una posición de lengua subyugada, enfrente su aparente lenta desaparición de manera pasiva. Sin embargo, a pesar de esta posición de dominación por parte de la lengua castellana, el quechua ha logrado por siglos persistir y resistir a su extinción. Es más, los estudios realizados por Hornberger en los años 80 y luego por Howard demuestran que, la mayoría de los quechuahablantes nativos hasta suelen desconocer el peligro que afronta su lengua y afirman que ésta nunca desaparecerá:

There is no thought whatsoever that Quechua will cease to be; it is assumed that the Quechua language will always be. (Hornberger 227)

El entrevistado se muestra convencido de la supervivencia del quechua en las futuras generaciones:

RH: ¿Y usted piensa que el quechua va vivir siempre o puede morir también? ¿Puede desaparecer?

E: No, no. No desaparecerá

A: Claro. Siempre hablarán. (Howard, *Por los linderos de la lengua* 88-89)

Aunque dichas aclaraciones podrían resultar contradictorias con los resultados estadísticos del censo nacional que indican que la lengua quechua está empíricamente desapareciendo, surge la siguiente pregunta: ante “la relación hegemónica del castellano y la presión sociocultural a la que es sometida la lengua quechua” (Godenzzi 177) ¿de qué manera el quechua manifiesta su resistencia y persistencia de sobrevivencia? Una sugerencia que hemos propuesto aquí es que en el plano ideológico-cultural e incluso lingüístico, la lengua quechua manifiesta de manera activa su resistencia y persistencia para no ser completamente subyugada e, incluso, como veremos a través del tercer capítulo, utiliza la lengua castellana ideológicamente para estos fines.

2.2 El caso del castellano andino

Debido al bilingüismo social quechua-castellano en las comunidades andinas, el contacto entre ambas lenguas ha desembocado en una variante lingüística denominada el *castellano andino*, que no se puede comprender exclusivamente desde la perspectiva estructural del castellano, pues también exige incorporar antecedentes sobre la estructura del quechua y el aimara. Como veremos, a pesar de que la lengua quechua se encuentra en una situación de interacción diglósica y de desequilibrio social con respecto al castellano, el castellano andino es un claro ejemplo de la persistencia cultural del quechua, cuya presencia se refuerza lingüísticamente en esta variante.

Debido a su extensión, actualmente no existen datos fiables que indiquen cuántas personas exactamente emplean el castellano andino. Sin embargo, lo que sí se sabe es que aunque el castellano andino es empleado mayoritariamente por personas que habitan en las zonas andinas, en los territorios del sur de Colombia, el noroeste argentino, así como la puna de Chile, Ecuador, Perú y Bolivia, también es empleado por aquellas que por factores socioeconómicos y procesos migratorios se han asentado en las ciudades y han adoptado esta variante como producto del contacto lingüístico quechua-castellano.

Frente a esta variante que posee su propio sistema de pronunciación y gramática, Rodolfo Cerrón-Palomino, entre otros lingüistas, ha hecho importantes contribuciones al estudio de la estructura que constituye el castellano andino y las influencias del castellano, del quechua y del aimara sobre éste. Su libro *El*

castellano andino. Aspectos sociolingüísticos, pedagógicos y gramaticales aporta una gran comprensión que nos permite reafirmar que el castellano andino está constituido por importantes elementos lingüísticos quechua y aimara que ejercen un papel clave sobre él, lo que relativiza la tesis de que el quechua esté absolutamente relegado a un orden subordinado fuera de su diferenciación funcional.

Para lograr una mejor comprensión del funcionamiento del castellano andino, hemos considerado necesario ofrecer un esquema a nivel morfosintáctico y fonológico de una variante del quechua, ya que como familia lingüística, el quechua está constituido por diversas variantes entre las cuales Alfredo Torero y Cerrón-Palomino distinguen dos grandes grupos: el quechua I y el quechua II. Ante la existencia de distintas clasificaciones, hemos decidido optar por la de Cerrón-Palomino, quien ofrece como ejemplo el quechua ayacuchano (dentro del quechua II). En función de esta investigación, dicha elección con respecto a esta variedad idiomática se debe a que, como veremos más adelante, la obra de José María Arguedas expone evidencias de primer orden acerca de las influencias morfosintácticas del quechua ayacuchano en el castellano andino, y cuya estructura, según Cerrón-Palomino, puede ser aplicada también al aimara (*Castellano andino* 93-94). De esta manera, fonológicamente el quechua ayacuchano, según este autor, se caracterizaría por los siguientes atributos:

- a. posee un sistema mínimo trivocálico: /i, u, a/;
- b. desconoce las consonantes /b, d, g, f, r/;
- c. no admite secuencias vocálicas;

- d. no acepta grupos consonánticos tautosilábicos; y
- e. lleva el rasgo de intensidad en la penúltima sílaba. (*ibid* 94)

Asimismo, en el plano morfosintáctico, el autor distingue:

- a. ausencia de artículo;
- b. carencia de concordancia de género y número;
- c. existencia de un sólo sistema de conjugación enteramente regular;
- d. precedencia del modificador respecto de su núcleo, es decir;
 - el adjetivo precede al nombre
 - el elemento posesor al elemento poseído
 - el objeto al verbo [...].” (*ibid*)

Al aplicar estas características a los ejemplos de frases estudiadas por Cerrón-Palomino, podemos constatar, a nivel sintáctico, la secuencia estructural que Gladys Merma Molina describe cuando señala que mientras el castellano tiene como estructura de frase sujeto/verbo/objeto, el quechua, por su parte, tiene una estructura de sujeto/objeto/verbo (10), lo que a la luz de los siguientes ejemplos, permite visualizar la efectiva presencia de la lengua quechua bajo lo que parece ser sólo lengua castellana:

De mi mamá en su casa estoy yendo [...]

Mañana a Huancayo voy ir [...]

A tu chiquito oveja véndeme [...]. (*Castellano andino* 27)

Por otro lado, Cerrón-Palomino sugiere una caracterización fonológica del castellano andino en cuanto la pronunciación y el sistema vocálico. Según el autor, muchos hablantes bilingües sustituyen vocales debido a que el sistema de sonidos en quechua se diferencia en cuanto su abertura vocálica:

Las vocales del quechua no son idénticas a las del castellano, las vocales altas de aquel tienen un timbre más abierto que las correspondientes en éste, de tal manera que cuando el bilingüe dice *mesa* o *mola*, no se crea que está articulando los fonemas /e, o/ del castellano, sino sus vocales /i, u/ y viceversa; es decir, cuando dice *anemal* o *lones*, no hay que pensar que la realización fonética de la e de animal y la o de lunes correspondan exactamente a las vocales de abertura media del castellano, sino que en realidad se trata de las vocales altas del quechua [...] el trastrocamiento aludido no parece ser regular; es decir, no todas las /i, u/ del castellano son interpretadas como sus correspondientes abiertas ni todas las medias se tornan altas; así, son frecuentes pronunciaciones como *lemiño*, *sigun*, *cartolina*, *premero*, etc., donde, de haber sistemacidad en el acomodamiento señalado, deberíamos esperar *lemeño*, *sigon*, *cartolena*, *premiro*, respectivamente. Estas últimas variantes se dan ciertamente en otros

idioletos (hablas individuales), pero la asistematicidad que venimos apuntando estriba en que un mismo individuo puede combinar ambas formas; es decir, un mismo hablante puede decir *lemiño*, por un lado, y *cartolena*, por el otro. De allí que tratar de imitar a un motoso no sería enteramente posible, ya que una buena imitación debe obedecer ciertas reglas y vemos que en este caso éstas prácticamente no parecen ser consistentes, al menos de manera categórica. (*ibid* 45-46)

Resulta de particular interés observar cómo Cerrón-Palomino sugiere que, a nivel vocálico, tratar de imitar la pronunciación del castellano andino “no sería enteramente posible” (*ibid* 46) por su complejidad e inestabilidad de sustitución de timbres vocálicos. No obstante, a pesar de la difícil imitación, el autor también afirma, por otro lado, que no sólo los bilingües quechua-castellano pueden adoptar dicho motoseo, ya que incluso un individuo que nace y crece en un contexto social en el cual el motoseo ha dejado su huella de generación en generación puede crecer hablando esta variedad lingüística de forma automática y natural. Es más, no sólo Cerrón-Palomino le atribuye al castellano andino una categoría en la cual puede ser empleado como la lengua materna sino que también afirma su potencial en constituirse en un sistema tan estructurado como el español:

Se trata, pues, de una variedad criolla, en la medida en que sus usuarios la emplean como lengua materna. No se trata solamente del habla de los bilingües (español-quechua), en cuyo caso podría invocarse posibles

interferencia de un sistema en el otro, sino de la lengua nativa de un grupo que, por lo general, desconoce una segunda lengua. Quiere esto decir que estamos frente a un sistema altamente estructurado, con sus propias reglas gramaticales y sus contenidos semánticos particulares. Estrictamente hablando no es ni español ni quechua; es, si se quiere, ambas cosas a la vez (*ibid* 28) [...] Nada impediría que, a la larga, el sistema así adquirido se establezca y logre constituirse en una entidad tan perfecta como el español.” (*ibid* 48)

Finalmente, desde un enfoque estadístico y lingüístico, consideramos que el quechua no se ha abandonado o relegado de manera absoluta y que incluso la escritura, como veremos en el próximo capítulo, se encuentra interferida por éste. De igual forma, dicha afirmación podría explicarse como una estrategia cultural a la cual los quechuahablantes recurren, consciente o inconscientemente, para canalizar su resistencia y persistencia frente a la forma dominante. Precisamente, esta influencia del quechua es la que veremos a continuación a un nivel ideológico-cultural a través de dos textos: *Nueva corónica y buen gobierno*, de Felipe Guaman Poma de Ayala (1615) y *Agua y otros cuentos indígenas*, de José María Arguedas (1935).

CAPÍTULO 3

RESISTENCIA Y PERSISTENCIA CULTURAL DEL QUECHUA A TRAVÉS DE DOS TEXTOS REPRESENTATIVOS: *NUEVA CORÓNICA Y BUEN GOBIERNO*, DE FELIPE GUAMAN POMA DE AYALA (1615) Y *AGUA Y OTROS CUENTOS INDÍGENAS*, DE JOSÉ MARÍA ARGUEDAS (1935)

3.1. *Nueva corónica y buen gobierno* (1615) de Felipe Guaman Poma de Ayala

Con el objetivo de reflexionar en torno a algunas de las características de resistencia y persistencia cultural de la lengua y cultura quechua, hemos considerado necesario el análisis de dos textos representativos de esta tensa interacción lingüística y cultural entre el castellano y el quechua: la *Nueva corónica y buen gobierno* de Felipe Guaman Poma de Ayala (1615) y *Agua y otros cuentos indígenas* (1935) de José María Arguedas, los cuales, aunque pertenecen a dos géneros textuales diferentes, así como a etapas históricamente muy distantes en el tiempo, aparecen como homólogos en la medida que ambos presentan las negociaciones lingüísticas y culturales de la sociedad peruana en toda su amplitud: contradictorias, complejas, conflictivas, múltiple. Asimismo, según Lienhard, Arguedas logra producir, tras un largo “silencio” en la literatura, una obra que logra expresar y reafirmar una presencia ideológico-cultural andina:

La única "interferencia" quechua en estos textos [Clorinda Matto de Turner y Enrique López Albújar] suele ser una serie reducida y canónica de préstamos (elencados y explicados en un glosario final), cuya función consiste no tanto en nombrar algún concepto u

objeto que no tuviera equivalente en español, sino en "señalar" el discurso, el habitat o la vestimenta de los protagonistas indígenas. La estrategia lingüística de estos autores traduce perfectamente la actitud del indigenismo tradicional frente a las masas indígenas: una solidaridad algo paternalista con el "otro exótico" [...]. ("La interrelación" 42)

Al respecto, Martin Lienhard observa sobre Guaman Poma de Ayala y José María Arguedas, además de Joan de Santacruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, que:

Esta obra [de José María Arguedas], después de siglos de ocultamiento, vuelve a imponer, a nivel de la cultura escritural, la presencia de un conflicto lingüístico central cuya magnitud, pese a las apariencias, no ha dejado de crecer desde la época colonial. [...]La 'opción por el castellano' que realizan, aparentemente, exige una serie de comentarios. A muy grandes rasgos, el paradigma lingüístico de la narrativa arguediana como el de Guaman Poma o de Pachacuti, aunque con grandes diferencias de una obra (o versión) a otra, es tendencialmente "translingüístico" abierto a la copresencia o la imbricación de elementos españoles y quechuas. ("La interrelación creativa" 43)

En este apartado hemos decidido concentrarnos en algunos de los elementos esenciales de la *Nueva corónica* que permiten visualizar el fenómeno de la elección de la lengua castellana en el contexto diglósico andino, aun cuando se trate de un registro culto, como es el caso de Guaman Poma, donde dicha elección no se manifiesta – como hemos insistido – en detrimento de la lengua y cultura quechua. Debemos resaltar que aunque ambos términos —andino y quechua—son empleados, en distintas ocasiones a través de este estudio, de forma intercambiable, pues tanto lo andino, en general, como el quechua, en particular, hacen referencia a un mosaico pan-cultural complejo e incluyente, es en estos términos que tal homologación se hace exclusivamente en el espíritu de reconocer y resaltar la indudable importancia del quechua (junto con la matriz cultural aimara) en la configuración de lo andino. Al absorber características de civilizaciones preincaicas y tras diversas negociaciones territoriales, el estadio cultural del territorio andino fue desde antes de la llegada de los españoles, como lo indica Godenzzi, plurilingüe y multicultural, donde la difusión de la lengua quechua la convierte “en la lengua administrativa del Tahuantinsuyo” (73). Se trata en este sentido, por lo tanto, del concepto de lengua y cultura quechua como síntesis cultural del mundo andino.

Como se sabe, Felipe Guaman Poma de Ayala fue un indígena tanto por línea paterna como materna cuyo conocimiento del castellano, aunque precario, le permitió escribir su obra durante la época colonial. Por la información que nos entrega su crónica, Guaman Poma da cuenta – como lo señala Rolena Adorno – de la situación social, política y económica “de la sociedad andina antigua desde el comienzo de los tiempos hasta el reinado de los Inkas e informa al monarca acerca

de la profunda crisis en la que se encontraba la sociedad andina como resultado de la colonización española” (*Guaman Poma y su crónica ilustrada* 47). No obstante, si bien el objetivo principal de Guaman Poma es “poder servir a vuestra Magestad [Felipe III], escriuir la historia y desendencia y los famosos hechos de los primeros rreys y señores y capitanes” (8), la obra logra instalar a través de la escritura y las imágenes, una presencia ideológico-cultural subyacente vinculada a una cosmovisión y un discurso andino (principalmente quechua). Es decir, como afirma Walter Mignolo:

Western systems of writing and discursive genres were actually adapted and used by the Amerindians in order to sustain their own cultural traditions. (204)

Para una mejor comprensión de la *Nueva Corónica y buen gobierno* de Guaman Poma resulta necesario explicar las circunstancias lingüísticas del contexto colonial. La convivencia de la cultura occidental con la indígena exigía actos de comunicación que condujeron a la sociedad colonial a establecer una lengua general que logró expandirse significativamente al ser, por un lado, el vehículo de comunicación entre los conquistadores y la población indígena, y por otro, ser la herramienta principal para facilitar el proceso de evangelización (Sabine Fritz 86-87). Sin embargo, en el aparente florecimiento de la lengua quechua subyacía el desprecio y deseo de extinción de ésta y su cultura, como se evidencia a través del conocido proceso de extirpación de idolatrías (Sánchez-Albornoz 51-53). Esto, a su

vez, generó que se le atribuyera un rol dominante al castellano y su escritura en la medida que, tal como lo menciona Nicolás Sánchez-Albornoz, el “desconocimiento [del castellano] perjudicaba a la religión y a las costumbres [...] sabiendo el castellano, los indios comprenderían el cristianismo y se reducirían las ‘ocasiones de idolatrías’.” (55)

Es precisamente el empleo, y sobre todo la apropiación de la escritura, en el sentido que usa el término Raquel Chang-Rodríguez en su libro *La apropiación del signo. Tres cronistas indígenas del Perú* (1988), lo que le permite a Guaman Poma vehicular conceptos culturales del mundo andino, explicitando, en efecto, que la adquisición y utilización de la escritura alfabética— propia de la cultura occidental— no es en detrimento absoluto de la cultura andina. La escritura logró tal impacto en el Nuevo Mundo que le sirvió a Guaman Poma de vehículo para transferir parte esencial del sistema de valores ideológicos y culturales del mundo andino. En su artículo “El cronista indio Guaman Poma de Ayala y la conciencia cultural pluralista en el Perú colonial” Julio Ortega señala:

Guaman Poma no ignora el poder de la escritura. Más aun la recomienda a los indios como un aprendizaje necesario para los nuevos tiempos [...] Por lo demás, Guaman debe haber confiado en el poder persuasivo de su propio texto [...] que se convierte, a sus ojos, en la última esperanza de la reforma: el libro posee la convicción de la verdad, y el Rey, al conocerla, ordenará el buen gobierno. (371-372)

Estudios como los de Rolena Adorno, Nathan Wachtel, Mercedes López-Baralt y Juan Ossio, entre otros, han aportado considerablemente a la comprensión de la crónica de Felipe Guaman Poma de Ayala en el sentido de entender cómo el cronista pone la escritura castellana al servicio de una ideología andina que, a su vez, interactúa con aquella, interfiriéndola. En “Sobre el lenguaje pictórico y la tipología cultural en una crónica andina” (1987) Adorno aporta a la comprensión de la obra del cronista de Huamanga, en lo que concierne a la utilización de la escritura y del castellano para representar una ideología andina:

La articulación espacial de la visión del mundo, y la conceptualización del valor dentro de ella, se realiza en la forma de una dicotomización del espacio universal a través de una sola frontera fundamental que divide el plano en dos zonas; la externa (E) y la interna (I). Este modelo se materializa de manera que I o el espacio interno de una cultura es representado por el espacio dentro de un círculo y E, o el espacio exterior de una cultura, por el espacio afuera. [...] La *Nueva corónica* describe potencialmente la estructura [...] en los casos en los cuales I equivale al espacio andino y E al espacio no-andino (colonial europeo), estas descripciones pueden significar, por ejemplo, que la integridad de I se mantiene en el modelo cultural fundamental de la *Nueva corónica*, o que el mundo andino se interpreta según normas y valores culturales europeos, o que el espacio andino se incorpora en la trayectoria histórica de la cultura extranjera dominante. (105-106)

Asimismo, al establecer una relación de confianza con la escritura, otorgándole poder a la misma para poder ser escuchado por el rey Felipe III y, consiguientemente, cambiar la situación del territorio, esta herramienta sirve a su vez, como instrumento para expresar y dejar huella escrita del mundo ideológico-cultural andino. Adorno concluye que “a pesar de la aparente asimilación a la nueva cultura dominante, [Guaman Poma] se mantiene fiel a los valores de su propia cultura” (“Sobre el lenguaje pictórico” 101). Asimismo, Nathan Wachtel concuerda con Adorno y contrasta las diferentes formas de asimilación a la cultura occidental de Guaman Poma y del Inca Garcilaso. Wachtel menciona que mientras “la obra de Garcilaso constituye un testimonio de asimilación a la cultura occidental, la crónica de Guaman Poma integra la aportación europea a categorías conceptuales andinas” (citado en Ossio, *Los indios del Perú* 173).

Matin Lienhard, por su parte, retoma el tema de integración e interacción de un sistema a otro observando que:

Contrariamente a las apariencias, la voluntad de seguir [...] las normas españolas, no significa la sumisión, sino que traduce la conciencia de la oposición irreductible de los dos mundos. (“La interrelación creativa” 36)

Así, a través de la crónica, asistimos a lo que Juan Ossio define como “visión andina”, la cual estructura la crónica, poniendo en relieve elementos racionales del

mundo andino tales como el dualismo y la representación mítica del tiempo y del espacio. En este sentido, el concepto de *andino* en la obra de Guaman Poma, según Ossio, constituye un modelo en el cual “por debajo del ropaje” de las categorías occidentales emerge un pensamiento de contenido mesiánico asociado con el universo indígena (156). Un primer ejemplo es cuando, al describir en la crónica la generación de indios descendientes de españoles, Guaman Poma inserta esta visión andina en cuanto la concepción del tiempo:

Esta generación primera duraron y multiplicaron pocos años, ochocientos y treinta años en este Mundo Nuevo llamado Yndias, a los quales que enbió Dios [...] Desta generación comensaron a multiplicar y la desendencia y multiplico después a éstos les llamaron dioses y lo tubieron acá. Contado de los dichos años de seys mil y seycientos treze años, sacado los dichos ochocientos y treinta años, duraron y multiplicaron muy presto por ser primer generación de yndios. Y no murieron y no se matauan. (49)

En este pasaje de la crónica se observa una particular concepción del tiempo, tema que ha sido objeto de análisis por autores como N. Wachtel, J. Ossio, Pierre Duviols y M. López-Baralt, entre otros. Primeramente, tal como lo señala Duviols, Guaman Poma periodiza la historia en cinco edades adoptando la tradición europea: la primera corresponde de Adán a Noé, la segunda comienza con Noé a Abraham, la tercera desde Abraham a David, la cuarta del rey David a Cristo y la

quinta desde el nacimiento de Jesucristo al papa Urbano VI (3). Sin embargo, a pesar de que el modelo cronológico del cronista constituiría un modelo europeo, Guaman Poma expresa, como lo sugiere Ossio, dos sistemas distintos de conceptualización del tiempo. En su conocido trabajo “Guaman Poma: *Nueva crónica* o carta al rey. Un intento de aproximación a las categorías del pensamiento andino”, Ossio explica que la llegada de los españoles no significó para Guaman Poma “un acontecimiento histórico, sino más bien un cataclismo cósmico, un ‘Pachacuti’ según el término andino, por el cual el mundo se había volteado al revés” (157). Igualmente, el autor explora la concepción del tiempo atribuida por Guaman Poma, la cual estaba pensada bajo la cifra de 5.000 años:

Las Edades del Mundo aparecen con 6,612 años y las de los indios con 6,613 años pero si tenemos en cuenta que la Crónica se terminó de escribir entre los años 1612 y 1613 y que Guaman Poma incluye su presente dentro de la quinta edad, entonces lo único que tenemos que hacer es substraer estas fechas de los totales y obtenemos exactamente 5,000 años. De aquí podemos concluir que la duración que señala para ambos mundos refleja la conjunción de dos maneras distintas de representar al tiempo: una que es de manera estática (5.000 años) y la otra de naturaleza dinámica y que es heredada del contexto europeo en que él se desenvuelve (1612 ó 1613, D.C). (191-193)

Por otro lado, es de particular interés resaltar la relación que el cronista hace del pasado con el presente para sugerir soluciones para el futuro, lo que pone de relieve su concepción cíclica del tiempo al interior de una cosmovisión andina.

Según Adorno:

Su interpretación del pasado da apoyo a las afirmaciones que hace acerca del presente; y éstas, a su vez, se articulan de manera tal que quede garantizada la rectificación de los agravios, en el futuro. El resultado de ello es un ir y venir continuo entre la época histórica y la época de la narración, en el que el comentario apasionado del narrador amenaza con apoderarse de la pretendida neutralidad de la narración histórica. (*Literatura de resistencia* 48- 49)

Precisamente, esta coexistencia de relaciones temporales a que Adorno hace referencia, forma parte de la cosmovisión andina y el elemento de equilibrio que subyace implícito a ésta. Nos referimos, como lo explica López-Baralt, a que toda sociedad mantiene un esquema que le sirve de marco de referencia y así como el tiempo, el concepto del espacio en la obra de Guaman Poma, también articula una concepción dual del mundo inherente a la cultura andina (202-203). En relación a esto, se lee en la crónica:

“As de saber que todo el Reyno tenia quatro Reys quatro partes chinchaysuyo a la mano derecha el poniente del sol arriua a la montana

hacia la mano derecha al poniente del sol arriba a la montaña hacia la mar de e norte andesuyo de donde naze el sol a la mano izquierda hacia chile collasuyo hacia la mar de sur Condesuyo estos dos quatro partes torno a partir a dos partes yngas hanan cuzco al poniente chinchaysuyo lurin cuzco al saliente del sol collasuyo a la mano izquierda y aci cae en medio la cauesa y corte del rreyno la gran ciudad del cuzco.” (983)

Hanan y *Hurin*, arriba/abajo masculino/femenino respectivamente, son categorías que representan lo que Mercedes López-Baralt define como el “modelo único andino” (199) que se asocia al esquema del Coricancha y el cual representa “la cuatripartición del espacio social del imperio incaico a partir de categorías contrastivas de centro/periferia, alto/bajo, derecha/izquierda” (198). En *Icono y conquista: Guaman Poma de Ayala*, López-Baralt lleva a cabo un riguroso análisis de este esquema primordial para la comprensión profunda de las categorías espaciales que organizan el sentido de la crónica. Aunque dicho análisis resultaría demasiado extenso para incluirlo en este trabajo, vale la pena mencionar que el esquema del Coricancha presenta como eje central la ciudad del Cuzco, cuyo ejemplo es una fiel representación de la estructura y las dualidades que se reproducen en el orden cósmico vinculado a la ideología del escritor (203-210).

Otro ejemplo que permite visualizar las categorías andinas desplegadas por la crónica, es la manera en que el cronista se vale de diferentes lenguas y sistemas de comunicación como base de información crucial para su discurso. Por ejemplo:

Cristiano que leyere deste dicho libro, biendo la ocación en las manos el escrito, para sacar en linpio estas dichas historias ube tanto trabajo por ser cin escrito ni letra alguna, cino no más de quipos [cordeles con nudos] y rrelaciones de muchas lenguaxes ajuntando con la lengua de la castellana y quichiua ynga, aymara, poquina colla, canche, cana, charca, chinchaysuyo, andesuyo, collasuyo, condesuyo, todos los bocablos de indios. (Guaman Poma 11)

En este pasaje podemos constatar la referencia que el autor hace hacia otras lenguas indígenas y al sistema de *quipus* como base de información. Precisamente, esta relación entre lenguas y culturas como base para la redacción de la crónica sugieren, como menciona Lienhard, la coexistencia y multiplicidad propia del conflicto étnico-social, lingüístico y cultural que “emergen, en el discurso español, como las puntas del iceberg constituido por un ‘discurso subyacente’ en los idiomas y dialectos indígena” (“La interrelación” 38-39). Estos ejemplos ofrecen un panorama de la visión ideológico-cultural de Guaman Poma que precipitan al destinatario implícito de su obra hacia la racionalidad del mundo andino, dejando entrever, de tal forma, la tensión lingüística y cultural impuesta por la conquista. Del mismo modo, al manipular eficazmente la herramienta del *otro*, es decir la escritura alfabética, el cronista logra, a través de imágenes y de una serie de referencias al mundo andino, transmitir su ideología y cultura, logrando, a su vez, una subversión “andina” del texto, en apariencia sólo afiliado a la tradición europea occidental. Esto sucede en la medida que a pesar de que el cronista ofrece, como lo

señala Nathan Wachtel, un ejemplo de *aculturación*, según la definición de Fernando Ortiz, a la luz de la cual el autor huamanguino ha absorbido elementos del mundo occidental, tales como la religión, la lengua y la escritura, el fenómeno se rige, en lo profundo de su diseño cultural, por un sistema de pensamiento indígena que logra resistir y persistir en la mantención de los aspectos esenciales de su estructura original. Como apunta Wachtel, a partir de una serie de adaptaciones y transformaciones se puede observar cómo el cronista somete estos elementos del mundo occidental a las categorías indígenas y no vice-versa (“Pensée sauvage” 794).

Por otro lado, la irrupción de la escritura alfabética, como lo ha hecho notar Raquel Chang-Rodríguez, adquirió un prestigio avasallador respecto de los sistemas de representación indígena:

El impacto de la escritura fue de tal magnitud y la importancia a ella por los europeos tan desmesurada, que los antiguos sistemas de conservar la memoria del pasado y el saber cayeron en desuso o su verdadero simbolismo fue alterado como ocurrió con los libros pintados mesoamericanos donde la escritura, símbolo de la cultura hegemónica, redujo las imágenes a meros adornos o ilustraciones. (26)

No obstante, a pesar de la importancia y prestigio que la escritura alfabética alcanzó, la crónica de Guaman Poma logra de todos modos instalar, en un plano simbólico, a la escritura en una “posición dominada” (Hurin) y a la expresividad

oral en una “posición dominante” (Hanan) (Viereck Salinas 36). Es en este sentido que las 398 ilustraciones en la obra del cronista constituyen el ejemplo más claro del rol subversivo de la visión andina respecto de la escritura. Por ejemplo, Adorno y López-Baralt han examinado dichas ilustraciones extensivamente para lograr una aproximación a la interpretación de los significados visuales en la obra del cronista. López-Baralt, en particular, profundiza acerca de los mensajes simbólicos que subyacen en los dibujos del cronista de Huamanga señalando que:

Los dibujos de Guaman Poma presentan una complejidad insólita [...] este complejo sistema icónico impone al lector dos lecturas distintas del texto visual [...] La segunda lectura introduce al lector en el dominio de la ideología nativa. La subversión del mensaje literal por la estructura es quizá uno de los efectos más sorprendentes de la manipulación de códigos icónicos que caracteriza a nuestro texto policultural. (195)

Igualmente, y desde una perspectiva traductiva, el artículo de Roberto Viereck Salinas “Guaman Poma dibujante o la oralidad como ‘lengua traductora’ ” constituye precisamente un aporte a la profundización del poder subvertidor de las imágenes del cronista andino en el sentido de que, además de exhibir la presencia simbólica del mundo andino (y sus categorías), dichas imágenes subvierten el texto al reposicionar simbólicamente a la oralidad como centro generador de la escritura en la crónica; en otras palabras, las representaciones pictóricas en la *Nueva*

corónica adoptarían, según Viereck Salinas, el papel central de la obra, restituyendo el orden perdido tras la conquista, el “mundo al revés” (41) de que tanto se lamenta el cronista andino:

En la crónica, particularmente, podemos ver la omnipresencia de esta perspectiva no occidental [...] en la que los dibujos cumplen un rol protagónico para reubicar a la oralidad andina en el sitio de primacía activa y traductora que desde esa mirada le corresponde recuperar. (43)

Por su parte, Adorno explica que en su intento de reivindicar la lengua y la cultura quechua, Guaman Poma postula el respeto al orden andino proponiendo, incluso, las imágenes y la oralidad como un medio de comunicación más eficaz que la propia escritura:

Ya sea desde el punto de vista de la cultura autóctona o desde el de la extranjera – escribe Adorno –, el medio visual le ofrece a Guaman Poma un vehículo de comunicación fidedigno. Al examinar su práctica artística, resultará obvio que considera que el dibujo es un medio de comunicación más poderoso que el lenguaje escrito. (*Literatura de resistencia* 110)

De esta forma, a pesar de la utilización de la escritura alfabética y de imágenes que revelan un estilo europeo, las ilustraciones en la crónica le permiten a Guaman Poma no sólo transmitir mensajes que son insuficientes por medio de la escritura

alfabética, sino que ocultan en sí mismas “sus propios valores autóctonos” (*ibid* 121).

Finalmente, como hemos podido constatar, Guaman Poma es el fiel retrato de un sujeto en la encrucijada de dos culturas, la indígena y la occidental, cuyo uso del poder de la escritura alfabética le permite incorporar y preservar ideológica y culturalmente el mundo andino. A pesar de que el quechua habría logrado un estatus de lengua general en la época, la escritura era la única herramienta que le podía servir a Guaman Poma “de mediadora entre él y el rey, visto que en el contexto colonial, sólo lo que estaba fijado por escrito poseía fuerza probatoria y legitimidad” (Fritz 107). Dicho de otro modo, aunque escrita en castellano, la fuerte y principal presencia del quechua (entre otras lenguas indígenas) demuestra que la situación lingüística y cultural, caracterizada por la multiplicidad, complejidad y contradicciones es un rasgo que persistirá – como veremos – con el tiempo.

3.2. *Agua y otros cuentos indígenas* (1935) de José María Arguedas

El objetivo de esta sección es examinar los aspectos de la primera serie de cuentos del libro *Agua* de José María Arguedas con el fin de resaltar la representación ideológico-cultural bajo la cual se rige el autor y que incita al lector a precipitarse en el mundo andino dentro de la misma lengua castellana. Según Antonio Urrello:

Estas obras iniciales muestran ya en su plenitud, los elementos sustanciales que conformarán su temática y sus procedimientos expresivos. En la mayoría de los escritores, esta edad [a los 23 años de edad] corresponde al periodo embrionario, de preparación y tanteos; en cambio, Arguedas aparece extrañamente maduro, provisto de un sistema creador coherente, arquitecturado en su vertebración fundamental. (83)

Aunque no pretendemos hacer un estudio comparativo de la obra de Felipe Guaman Poma de Ayala con la de José María Arguedas, ya que cada una pertenece a dos etapas y contextos muy distantes en el tiempo, podemos, sin embargo, observar que en ambas, la lengua castellana es utilizada cultural e ideológicamente para preservar contenidos esencialmente inherentes a una mirada andina del mundo. Es en estos términos que la obra de Arguedas aparece alineada con la tradición guamanponiana en el sentido de que el autor recurre a diferentes

mecanismos textuales con el objetivo de que la lengua castellana manifieste, por ocultamiento o interferencia, la persistencia y resistencia del mundo quechua-andino. Como lo explica Lienhard, esta mirada andina del mundo representada por ambos autores puede definirse, precisamente, como un mosaico de interacciones, característica de las complejas relaciones que constituyeron el mundo andino desde la época colonial:

Estos discursos sugieren, en el primer caso, la "versión original" quechua del enunciado o evocan, en el segundo, los sociolectos hispano-andinos de diferentes estratos andinos variablemente bilingües; para otros lectores, en cambio, se trata en ambos casos - como en el de los cronistas indígenas- de una "deformación" estéticamente inadmisibles del español normativo. [...] Mosaico, en fin, de los diferentes registros lingüísticos -populares y cultos, orales y escritos- que suscitó y va suscitando el conflicto étnico-social en el Perú, *El zorro de arriba y el zorro de abajo* vuelve a un paradigma lingüístico a todas luces análogo al de Guaman Poma de Ayala. ("La interrelación" 44-45)

En el caso del cuento *Agua*, Arguedas sitúa el relato en el contexto de la sierra peruana y dos clases sociales, los terratenientes, por un lado, y los indios de clase baja, por otro. La obra se desarrolla en torno a la lucha constante a la que están sometidos todos los personajes: la lucha por el agua, la lucha entre etnias, la lucha

entre clases sociales y, desde una perspectiva ideológico-cultural, también la lucha de la lengua quechua y el mundo andino contra las fuerzas lingüísticas y culturales dominantes. Asimismo, el cuento *Los escoleros* narra la historia de una viuda e hijo que sufren la impotencia de ser parte de un pueblo oprimido, y que al igual que en *Agua* sufren la explotación de los opresores y la toma de poder de sus bienes. Por su lado, el cuento *Warmá Kuyay* presenta una vez más el aspecto característico de la sociedad andina, pero esta vez la injusticia se realiza ya no en un plano económico, sino sobre todo sentimental, en el cual el personaje principal se encuentra en la disyuntiva de dos mundos.

Al comunicar con fiel realismo la problemática del mundo andino, la producción de José María Arguedas va más allá de una representación ficticia, ya que al criarse en una comunidad indígena, adquiere una relación tan íntima con ésta que hasta llega a ser parte de su propia identidad (Kokotovic 54-55). Es así que el autor logra abordar y transmitir las tensiones y los conflictos de una nación compuesta por dos mundos enfrentados, así como crear un puente de acercamiento entre esa realidad y el lector. Por lo tanto, calificar su obra de indigenista ha sido tema de discusión, ya que contrariamente a los indigenistas que lo precedieron, Arguedas muestra al indio en sus diferentes manifestaciones oponiéndose a la tendencia de realzar los valores positivos del indígena y a la “pasividad tan marcada [con la cual al indígena] se le consideraba tranquilo y resignado en su condición de explotado” (Urrello 81). Respecto a esto, Antonio Urrello ha mencionado:

Los motivos que lo encaminan a llevar a cabo la empresa son muy diferentes a los que guiaron a los escritores indigenistas. De allí que se comprenda su incomodidad ante el término 'literatura indigenista'. Aquellos autores, se habían acercado movidos por la curiosidad y el exotismo [...] El propósito de Arguedas era desechar estos falsos y periféricos acercamientos y presentar a ese mundo en su vivir trascendente. (78-79)

Dicho de otro modo, a pesar de que su obra contiene rasgos que la asocian con el indigenismo, como la injusticia hacia los personajes indígenas y la reclamación de sus derechos, estos aspectos no llegan a ser el enfoque primordial de su obra. El enfoque principal en *Agua y otros cuentos indígenas* es la perspectiva ideológico-cultural andina por la que se rigen los personajes y que Arguedas utiliza para representar los conflictos en una sociedad ante todo pluricultural:

En sus múltiples avatares lingüístico-literarios, la obra de Arguedas cuestiona radicalmente las orientaciones predominantes de la literatura (hegemónica) en el Perú. El paradigma de la inserción en la tradición occidental culta va dando paso a otro nuevo, pluricultural, que supone también un nuevo tipo de lector, forzosamente "pluricultural". (Lienhard, "La interrelación" 45)

Se podría sugerir, entonces, que Arguedas no siguió la línea indigenista y que buscó su propio camino, uno similar al de Guaman Poma, para contextualizar el mundo andino dentro de la lengua y de la cultura castellana con el objetivo de dar cuenta de la compleja y tensa situación entre estos dos mundos. A pesar de los 400 años que los separan, José María Arguedas es el primer escritor después de Guaman Poma que no sólo manifiesta una visión totalizadora del país, sino que logra transmitir con excepcional profundidad, la cosmovisión andina desde su interior tras un largo paréntesis de más de 300 años. Arguedas señala:

Yo comencé a escribir cuando leí las primeras narraciones sobre los indios. Los describían de una manera tan falsa, escritores a quienes yo respeto, de quienes he recibido lecciones [...] En estos relatos estaba tan desfigurado el indio y tan meloso y tonto el paisaje o tan extraño que dije: No, yo lo tengo que escribir tal cual es, porque yo he gozado, yo lo he vivido. (citado en Urrello 34)

Es de interés aquí enfatizar la temática presente en la obra de Arguedas que presenta la ideología cultural andina de una manera similar a como Guaman Poma lo hizo en el siglo XVI. A este respecto, Martin Lienhard explica:

Esta obra, después de siglos de ocultamiento, vuelve a imponer, a nivel de la cultura escritural, la presencia de un conflicto lingüístico central cuya magnitud, pese a las apariencias, no ha dejado de crecer

desde la época colonial. [...] A muy grandes rasgos, el paradigma lingüístico de la narrativa arguediana como el de Guaman Poma [...] es tendencialmente ‘translingüístico’ [Escobar, 1984], abierto a la copresencia o la imbricación de elementos españoles y quechuas. Los quechuísmos léxicos y sintácticos, o los fragmentos discursivos en quechua [...] no aparecen de ningún modo, en efecto, como "cuerpos extraños" artificialmente dispuestos en el texto, sino como signos de un código (precisamente) translingüístico. Más que en castellano o en quechua, en efecto, Arguedas escribe en "andino", si se quiere entender por este término un sistema de expresión múltiple, conflictivo, abierto y dinámico -tal como lo fue constituyendo, poco a poco, la historia andina. (“La interrelación” 43)

J.M. Arguedas, al pertenecer a dos mundos culturalmente opuestos, ilustra la amalgama y multiplicidad de influencias y perspectivas que constituyen la sierra andina. A través de distintos recursos textuales, Arguedas expresa, ante todo, la complejidad de ese tejido cultural, rasgo distintivo del mundo heterogéneo al que pertenecen los personajes de su obra e introduce una mezcla de lenguas, culturas y cosmovisiones que, hasta el día de hoy, tienen relevancia social en el Perú.

Como se sabe, el objetivo de Arguedas fue presentar al indio de manera fidedigna y, para esto, el autor recurre a mecanismos lingüísticos y culturales que requieren que el lector se sumerja en el mundo andino para tener una mejor visión de él. Primeramente, en el plano lingüístico, Arguedas se enfrenta ante una lucha

“angustiosa” al querer entremezclar ambos idiomas, el castellano y el quechua, para expresar la realidad de la que pretendió dar cuenta. Es más, a pesar de que el autor andahuaylino utiliza principalmente el castellano, la presencia lingüística del quechua no se abandona del todo; todo lo contrario, el autor la utiliza en toda su esencia, así como también la quechuización del castellano para revelar la presencia lingüística quechua subyacente en la lengua dominante y expresar las raíces, emociones y concepciones culturales de un pueblo cuya lengua materna no es el castellano. Por ejemplo:

- ¡Principales para robar nomas son, para reunir plata, haciendo llorar a gente grande como a criaturitas! ¡Vamos matar a principales, como a puma ladrón! (*Agua* 23)

- No hay como tú, nadie cantando tristes. Las tonadas de puna te gustan, como si hubieras nacido en Wanakupampa.

- Tonada de puna es triste, mamacha, igual a mí. (*Los escoleros* 65)

- ¡Como sanki arrojado sobre una roca se pegaría en los ‘retamales el seso de Don Ciprian, sobre los troncos de molle! ¡Con wikullo de piedra! [...] ¡Yo soy wikullero, hijo de abogado, misti perdido! (*ibid* 46)

A nivel lingüístico, el castellano en estos cuentos se encuentra interferido por el quechua donde la omisión de artículos y/o preposiciones, las oposiciones de género y/o número forman parte de la serie de procedimientos lingüísticos que han

sido objeto de estudio junto con las variaciones del castellano del Perú por Alberto Escobar y Cerrón-Palomino. Respecto a dichas transferencias de una lengua a otra, explícitas claramente en la obra de Arguedas, Lienhard, por su parte, señala:

Las modificaciones más evidentes (léxicas) que sufre un idioma en el contacto con otro corresponden a tres procedimientos básicos: la incorporación de elementos léxicos que expresan, en el otro idioma, la realidad nueva que se quiere nombrar (préstamo); la adopción de un concepto ajeno mediante la reorientación semántica de un vocablo preexistente (resemantización); finalmente, la imitación, a partir de los recursos del propio idioma, de un concepto del otro (calco semántico o, más simplemente, “traducción”). (“La interrelación” 30)

Aunque Lienhard ha analizado cada procedimiento detalladamente, resulta necesario mencionar que Arguedas, enfrentado ante el desafío de describir un mundo andino en castellano, recurre a estos procedimientos e interferencias para traducir fielmente los sentimientos y la cosmovisión de los personajes que forman parte de los cuentos. Un claro ejemplo es el mismo título del cuento *Warmá Kuyay* (o “Amor de niño” en castellano) que refleja los esfuerzos del autor por resaltar precisamente la complejidad que constituyen ambas culturas al querer integrar elementos simbólicos y expresiones de la otra. Sin embargo, las interferencias

lingüísticas y culturales de una lengua con otra no suponen necesariamente, como hemos mencionado previamente, el detrimento absoluto de una de ellas.

No cabe duda que la característica que logra plasmar la perspectiva ideológico-cultural del mundo andino a través de los cuentos se encuentra en la temática subyacente perteneciente a la cosmovisión indígena, tal como el dualismo, el valor otorgado a la oralidad y la importancia de los elementos simbólicos en la vida de los personajes, entre los más significativos.

La abundancia de elementos pertenecientes a una cultura oral, destaca a través de los tres cuentos mencionados, donde las repeticiones, los monólogos, las canciones y el rezo no sólo juegan un papel predominante que revela los valores de la cultura andina—eminentemente oral— sino que también revela la manera en que los personajes ven y entienden el universo. Es más, en su libro, Urrello inserta una cita en la que el propio Arguedas afirma que:

La lectura silenciosa del texto es casi imposible; en cambio a través de la lectura oral, el propio texto obliga a realizar las inflexiones de voz, que son de tan poderosa fuerza expresiva. (67)

En el siguiente fragmento, se aprecia precisamente esta “poderosa fuerza expresiva” a que hace referencia Arguedas ya que en este sentido, podemos observar cómo los cantos, los rezos y la recitación oral en los cuentos provocan, en gran medida, que los personajes se identifiquen con la naturaleza:

A medida que Pantacha tocaba, San Juan me parecía cada vez más un verdadero pueblo [...] La corneta de Pataleoncha y nuestro canto reunieron a la gente de San Juan. Todos los indios del pueblo nos rodearon (12) [...] Pantacha empezó a tocar Utek' pampa, el wayno de la cosecha.

- Sanjuankuna: están haciendo rabiar a Taytacha Dios con el baile. Cuando la tierra está seca, no hay baile. Hay que rezar a patrón San Juan para que mande lluvia. (*Agua* 15)

Igualmente, en *Los escoleros* vemos cómo a pesar de las dificultades sociales enfrentadas, los personajes demuestran una fuerte relación con la naturaleza expresada a través del canto que, según Dalis Valera, “representa en muchos sentidos, una de las más ricas expresiones del universo, de su visión del mundo y de su sensibilidad a través del lenguaje” (33). Así, el papel de la tradición oral andina en *Agua y otros cuentos indígenas* está lejos de pasar inadvertida y hace que el lector no sólo la aprecie, sino que también se sumerja en ella en su totalidad. En *Los escoleros* se lee:

Ellos se quejan a la wikunita, a la torcaza, al árbol, al río le cuentan sus penas. Desde mak'tillos aprendemos a querer a los animales, a los luceros del cielo, al agua de los ríos:

Wikunitay, wikunita

Llévame con tu tropa, correremos llorando sobre el ischu

*Lloraremos hasta que muera el corazón, hasta que mueran
Nuestros ojos; te seguiré con mis pies, al fangal, al río, o a los montes
de Kenwa. (64-65)*

Por último, en *Los universos narrativos de José María Arguedas*, Antonio Cornejo Polar contribuye a la profundización de la importancia de la oralidad en la obra de Arguedas al señalar que además de ser vehículo de comunicación con la naturaleza y con los poderes de ésta, la oralidad cumple también una función de defensa por parte de los personajes indígenas quienes a través de la oralidad “se defienden con sus bailes y cantos colectivos [...] y forman comunidades fraternales, hasta gozosas” (*Los universos* 32). El siguiente pasaje de *Agua* ilustra esta afirmación:

La corneta de Pantaleoncha y nuestro canto reunieron a la gente de San Juan. Todos los indios del pueblo nos rodearon. Algunos empezaron a repetir el wayno en voz baja. Muchas mujeres levantaron la voz y formaron un coro. Al poco rato, la plaza de San Juan estuvo en fiesta.
(14)

Es de particular interés aquí resaltar la abundancia de referencias y alusiones a las creencias de los personajes, destacándose una simbología andina que permite que muchos elementos dejen de ser superficiales y adquieran, más bien, un significado profundo en la comprensión de la obra y el comportamiento de sus

personajes. El simbolismo de dichos elementos ha sido estudiado por Antonio Urrello, Petra Iraides Cruz Leal y Antonio Cornejo Polar, entre otros, quienes ofrecen como ejemplo, en algunos casos, elementos de la naturaleza tales como la piedra, el río, las montañas y los lagos mientras que en otros casos, la importancia del simbolismo pertenece a lugares físicos como por ejemplo la plaza, lugar clave en las obras como eje central de encuentro de los personajes, o conceptos abstractos tales como las leyendas y la confianza otorgada a la naturaleza para brindarles ayuda.

Otra característica clave que Arguedas incorpora en esta serie de cuentos, para reflejar la ideología cultural andina subyacente, es la concepción del dualismo que domina el contexto en el que se desarrollan los relatos. El dualismo representado en *Agua y otros cuentos indígenas* incorpora precisamente la interacción de pares que, en instancias, resultan tanto en conflicto, como en colaboración, coexistencia, rechazo, interdependencia o reciprocidad. J. C. Godenzzi recurre a los siguientes términos para presentar el dualismo:

Cuatro términos cobran especial relevancia: *yanantin*, *awqa*, *tinku* y *kuti*. La palabra quechua *yanantin*, o su equivalente aimara *yanani*, indica un par de elementos simétricos, que van juntos como los dos ojos o las dos manos (Harris y Bouysse- Cassagne 1988: 240, Platt 1988). El término *awqa*, tanto en quechua como en aimara, se refiere más bien a elementos opuestos que se rechazan, anulan, o contraponen, como el día y la noche o el agua y el fuego (ibíd.). La palabra *tinku*, en

quechua y aimara, significa el encuentro de contrarios que, tras un intercambio de fuerzas, buscan restablecer el *yanantin* (*yanani*); tal encuentro suele manifestarse en la forma de peleas rituales. El término *kuti*, en quechua y aimara, alude a una inversión o vuelco en el tiempo y en el espacio [...] Esa terminología sugiere que la experiencia andina del mundo se moldea preferentemente, y bajo múltiples manifestaciones, por esos procesos dinámicos “arquetípicos”: coexistencia complementaria, división, encuentro e inversión.” (18)

Estos procesos dinámicos se presentan en *Agua y otros cuentos indígenas* tanto a nivel individual (a través de la figura del niño) como también colectivo (a través de las comunidades en las que se desenvuelve el personaje del niño). La estructura narrativa de los cuentos, según Cornejo Polar, se “desprende de las relaciones del niño con los dos universos” (*Los universos* 29), en el sentido de que al tratar de desplazarse de un mundo a otro, evoluciona de manera significativa, pero no lineal precisamente por “el grado de conflicto que implica este tránsito” (*ibid* 34). Es en este tránsito que el personaje principal, el niño, se ve enfrentado ante las dicotomías, en este caso conflictivas e incompatibles, del mundo: el de ser blanco o indio, andino o costeño, opresor u oprimido. Si se toma, por ejemplo, el caso de *Warma Kuyay*, luego de enterarse que Justina ha sido abusada sexualmente, Kutu expresa su dificultad y frustración al niño Ernesto ante la imposibilidad de reclamar justicia:

- Déjate niño, yo pues soy endio, no puedo con el patrón. Otra vez cuando seas abugau, vas a fregar a don Froylán” (91)

Mi amor por Justina fue un warma kuyay y no creía tener derecho todavía sobre ella [...] y como amaba a los animales, las fiestas indias, las cosechas, las siembras con música y jarawi, viví alegre en esa quebrada verde y llena del calor amoroso del sol. Hasta que un día me arrancaron de mi querencia para traerme a este bullicio, donde gentes que no quiero, no comprendo. (96)

Además de expresarse en términos sociales, el dualismo se establece en la obra de Arguedas por medio de principios que organizan las relaciones entre los personajes y el mundo andino. Tal como lo ha señalado Edmer Calero del Mar en “Dualismo estructural andino y espacio novelesco Arguediano” los elementos de la organización dualista andina en las obras de Arguedas puede ser considerada a través de los principios de complementariedad y reciprocidad, *yanantin* y *masintin*:

Para los andinos el universo se compone de pares de elementos complementarios y opuestos; estando dichos elementos ligados por una relación *yanantin* que es comparable a la que liga un objeto a su imagen en un espejo. Se dan varios ejemplos de parejas: mano derecha/mano izquierda, marido/mujer, masculino/femenino. Según Daisy Núñez Prado, los elementos de dichas parejas están jerarquizados. [...] El principio *masintin* rige, entre otras, las relaciones paternas,

maternales y fraternales entre individuos del mismo sexo y no implica jerarquía preestablecida como el principio *yanantin*, que rige esas mismas relaciones pero entre individuos de sexo opuesto. (154-156)

A través de los tres cuentos de *Agua y otros cuentos indígenas* se observa una serie de elementos que se presentan por pares: hombre/mujer, alto/bajo, sol/tierra, día/noche, vida/muerte, entre otros, que además de representar precisamente el principio de complementariedad, también ilustran los circuitos de reciprocidad en el universo andino para instaurar un equilibrio cósmico. El siguiente pasaje ilustra precisamente elementos ligados por una relación de complementariedad por un lado, y de fraternidad por otro:

Don Ciprián me miró como a una cría de perro; metió el revólver en su funda y salió al patio.

-¡Mamacha, ‘Gringacha’!

Me eché al cuello blanco de la ‘Gringa’ y lloré, como nunca en mi vida. Su cuerpo caliente, su olor a leche fresca, se acababan poco a poco, junto con mi alegría. Me abracé a su cuello, puse mi cabeza sobre su orejita blanda, y esperé morirme a su lado, creyendo que el frío que le entraba al cuerpo iba a llegar hasta mis venas, hasta la luz de mis ojos.

(*Los escoleros* 79)

La muerte de la vaca representa en *Los escolares* una ruptura en el circuito de complementariedad y reciprocidad que surge en personaje principal; se trata, de hecho, de algo mucho mayor que una simple tristeza: es un cataclismo. Primeramente, la estrecha relación entre la vaca y los escolares se forma a partir de principios de reciprocidad. En este sentido, a través de todo el cuento, Ernesto narra su amor por el animal que “quería como una madre” (43) por ser su compañera en juegos, por ser una de las pocas personas que nunca lo resontraba, por siempre brindarle a él y a todos los escolares leche fresca para alimentarlo. A cambio, Ernesto le otorga cariño en toda su amplitud, la defiende en momentos que los demás escolares la hacían trabajar mucho y la protegía contra Don Braulio. Es así que la fractura de esta relación entre ambos marca el final del cuento, el deseo de morir de Ernesto, la violencia física hacia los niños, y en la propia muerte de Don Braulio.

Para terminar, el autor a pesar de ser mestizo y de utilizar la escritura castellana, no lo hace en detrimento de la lengua quechua y la ideología andina, sino que más bien se sirve de dicha herramienta para así, a través del cuerpo textual, hacer que la esencia de la cultura quechua brote desde, con y a través del castellano. Desde otra perspectiva teórica, los cuentos de Arguedas, al ubicarse frente a dos visiones diferentes, responden a lo que Iván Carrasco ha identificado como *literatura etnocultural*:

La literatura etnocultural puede definirse como un tipo de textualidad bilingüe, o polilingüe, fundada en la experiencia de la interacción de

grupos étnicos portadores de culturas, tradiciones artísticas, lingüísticas y textuales diferenciadas, que confluyen en el marco de una sociedad global donde comparten formas de vida, espacios, acontecimientos y experiencias. (66)

A través de la figura del niño, el personaje principal en los tres cuentos se plantea el cruce de dos mundos, la dificultad de integración de dos culturas y el tránsito de una a otra, lo que explica el estado conflictivo permanente del contexto social. Esta primera serie de cuentos de José María Arguedas podría considerarse como una base, tal como lo sugiere Urrello, para las obras que seguirían posteriormente. Sin embargo, para el propósito de este trabajo es esencial resaltar que en *Agua y otros cuentos indígenas* el autor abona una situación en la que la vigencia de una lengua y cultura, ya sea la quechua o la castellana, no aparece ni ausente de conflicto, ni tampoco en desmedro absoluto de la otra. En este sentido, podríamos sugerir que, tal como Godenzzi define el antiguo Perú, Arguedas presenta también una realidad “como un coro polifónico con múltiples y variadas voces” (73) que ha logrado trascender el tiempo.

CAPÍTULO 4

CONCLUSIONES

El presente estudio se desarrolla principalmente a partir de las conclusiones que estudios previamente realizados han alcanzado acerca del desplazamiento lingüístico del quechua por parte del castellano. Con el fin de reexaminar, desde una perspectiva lingüística e ideológico-cultural, el aparente abandono a que ha sido sometida la lengua quechua en el contexto andino peruano, pensamos que el fenómeno de preferencialidad hacia la lengua castellana, en contextos diglósicos tales como el de Perú, por parte de los quechuahablantes, no es en desmedro absoluto de la lengua quechua; todo lo contrario, ésta aparece más bien utilizada, lingüística, ideológica y culturalmente, para la preservación de la lengua quechua y su inherente visión andina del mundo.

Así, hemos analizado algunos de los aspectos más esenciales que caracterizan la interacción diglósica entre el castellano y el quechua, tanto en el plano oral lingüístico, como el textual escrito con el fin de explicar las estrategias de resistencia y persistencia utilizadas por la lengua y cultura quechua para evitar, de manera consciente o inconsciente, la extinción, no sólo lingüística, sino también ideológica y cultural de la lengua quechua.

A través de las dos obras estudiadas de Felipe Guaman Poma de Ayala y José María Arguedas respectivamente, junto con los estudios de campo realizados por connotados sociolingüistas y mis propias observaciones en la provincia de Yungay, se puede concluir que la coexistencia y convivencia desigual entre

diversas culturas, lenguas y dialectos en un mismo contexto socio-cultural no necesariamente da lugar, como erróneamente suele creerse o asumirse a partir del extendido concepto de “mesticidad”, a relaciones armónicas, sino más bien, a dinámicas tensas y conflictivas, marcadas también, muchas veces, por la contradicción.

Como podemos apreciar a través de las investigaciones realizadas en las últimas décadas, existe una variedad de factores socioculturales que entran en juego al momento de determinar la preferencialidad de una lengua por sobre otra en situaciones de contacto lingüístico. A pesar del prestigio otorgado al castellano por parte de los quechuahablantes y su insistencia en querer que sus hijos asistan a la escuela en castellano, esto no debe ser, desde la perspectiva de este estudio, razón para concluir que el quechua ha sido absolutamente desvalorizado ni mucho menos estar en vía de ser totalmente abandonado. No podemos desconocer el aparente peligro de extinción objetivo que, hoy por hoy, se cierne sobre la lengua quechua, pero esto – como hemos visto a través de este trabajo – no significa que la lengua haya sido subyugada ni mucho menos que sean los quechuahablantes los culpables de este peligro de extinción.

Como hemos podido observar, existen factores lingüísticos y culturales que revelan la resistencia y persistencia del quechua ante su peligro de extinción que no deben ser desestimados. A través de este trabajo, hemos tenido como objetivo resaltar algunas de las características más importantes, ya sea en el ámbito social o literario, que logran mostrar el papel protagónico que continúa exhibiendo el quechua y la cultura andina, ya sea mediante la escritura o el habla castellana.

Precisamente, a nivel ideológico-cultural, tanto la *Nueva crónica y buen gobierno* de Felipe Guaman Poma de Ayala (1615) como *Agua y otros cuentos indígenas* de José María Arguedas (1935) resaltan la persistente presencia del quechua lingüística, ideológica y culturalmente. En términos generales, este estudio ofrece evidencia de la resistencia y la persistencia del quechua con la esperanza de contribuir a evitar, ideológica y culturalmente, que la idea generalizada de su supuesta indefectible extinción siga propagándose sin mayor conciencia de las complejidades y/o matices que presenta el fenómeno. Al mismo tiempo, este estudio pretende sentar las bases del problema para sugerir futuras investigaciones que contribuyan a la profundización del fenómeno de la persistencia y la resistencia del quechua a través del tiempo hasta la actualidad. El enfoque que hemos seguido nos ha ofrecido la oportunidad de complementar las conclusiones del fenómeno del cambio lingüístico quechua-castellano, permitiéndonos, al mismo tiempo, ofrecer una visión más profunda y complementaria de los estudios sociolingüísticos precedentes, de la compleja (y rica) realidad lingüística y cultural que se ha erguido por siglos - y que se sigue irguiendo en el Perú de hoy - sobre la base de todas estas conflictivas, pero productivas tensiones y transferencias.

NOTAS

¹ Según René Appel y Pieter Muysken existen dos tipos de bilingüismo: el bilingüismo social y el bilingüismo individual. En este caso, nos referimos al bilingüismo social el cual “se produce en aquellas sociedades en las que se hablan dos lenguas o más [y en la cual] algunos individuos bilingües se encargan de la comunicación intergrupal necesaria” (10).

² Dichos cambios hacen referencia al periodo del Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas constituido por militares y liderado por J. Velasco Alvarado, el cual se impuso bajo una ideología nacionalista y progresista. Según Malgorzata Nalewajko, este gobierno de facto ejerció una serie de reformas como la lucha contra el analfabetismo, el mejoramiento de los niveles de educación y la ampliación del sistema educativo a toda la población, entre otros, para abogar por un sistema de democracia social y de participación plena que favoreciera la revalorización de la cultura andina a través de “un nuevo Perú en que los derechos de los humildes empezaran a respetarse y en una nueva sociedad: igualitaria, sin privilegios y sin explotación” (85-90).

³ Debemos resaltar que la oficialización de dicho artículo de la Constitución peruana de 1993 no debe entenderse como sinónimo de reconocimiento al bilingüismo, sino como un reconocimiento a la diversidad cultural y lingüística dentro de una lógica populista bajo el régimen dictatorial de Alberto Fujimori. De hecho, a la luz de lo que fue realmente el gobierno de Fujimori, “las promesas de populismo fueron cambiadas por políticas neoliberales, quedando solamente el populismo como un discurso político basado en el liderazgo carismático” (Wehner 26). Dicho de otro modo, a pesar de que las iniciativas del gobierno pusieron como prioridad a los pueblos indígenas y el reconocimiento de sus derechos, hubo una gran discrepancia entre discurso y práctica, ya que jamás hubo ningún compromiso real con la reivindicación de los grupos indígenas y hasta se desarrollaron políticas sociales que “atentaron directamente contra los derechos humanos de las poblaciones indígenas” (Valdivia et al. 624).

⁴ Este tipo de bilingüismo social, como sugiere Appel y Muysken, se da en situaciones en las que un grupo es monolingüe y el otro bilingüe-- este último grupo es minoritario, no dominante u oprimido (10). Aquí se hace referencia a los quechuahablantes que aprenden castellano, mientras que los hablantes nativos de la lengua castellana son socialmente dominantes y, por lo tanto, siguen siendo monolingües.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Rolena. *Guaman Poma y su crónica ilustrada del Perú colonial: un siglo de investigaciones hacia una nueva era de lectura*. Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 2001.
- . *Guaman Poma. Literatura de resistencia en el Perú colonial*. Texas: Siglo veintiuno, 1991.
- . “Sobre el lenguaje pictórico y la tipología cultural en una crónica andina.” *Revista Chungará* 18 (1987): 101-143.
- Appel, René y Muysken, Pieter. *Bilingüismo y contacto de lenguas*. Barcelona: Editorial Ariel, S.A., 1996.
- Arguedas, José María. *Agua y otros cuentos indígenas*. Lima: Edilipe Joel, 2007.
- Avila, Hebe Luz. Escribir el Quechua- La Insignia, Nuevo Diario. 2003. 10 de enero 2012. Web
<http://www.lainsignia.org/2006/marzo/cul_027.htm>
- Calero Del Mar, Edmer. “Dualismo estructural andino y espacio novelesco arguediano.” *Études andines* 31.2 (2002): 153-181.
- Carrasco, Iván. “Literatura etnocultural en Hispanoamérica: concepto y precursores.” *Revista chilena de literatura* 42 (1993): 65-72.
- Chang-Rodríguez, Raquel. *La apropiación del signo. Tres cronistas indígenas del Perú*. Arizona: Arizona State University, 1988.
- Cerrón-Palomino, Rofoldo. *Voces del Ande. Ensayos sobre onomástica andina*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 2008.
- . *Castellano Andino. Aspectos sociolingüísticos, pedagógicos y gramaticales*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 2003.
- . “Multilingüismo y política idiomática en el Perú.” *Lenguaje y visión del mundo*, 1983. 5 de marzo 2012. Web.
<<http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/cerron1.pdf>>
- Constitución Peruana de 1993. 20 de noviembre 2011. Web.
<<http://www.tc.gob.pe/legconperu/constitucion.html>>

-
- Cornejo Polar, Antonio. *Escribir en el aire*. Lima: Centro de estudios literarios “Antonio Cornejo Polar”, 2003.
- . *Los universos narrativos de José María Arguedas*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1973.
- Coronel-Molina, Serafin y McCarty, Teresa. “Curriculum design for multidialectal/multinational languages: Quechua, crossing the digital divide.” *The Cambridge Handbook of Endangered Languages*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. 354-370.
- Cruz Leal, Petra Iraides. *Dualidad cultural y creación mítica en José María Arguedas*. La Laguna Secretariado de Publicaciones Universidad de La Laguna, 1990.
- Díaz-Campos, Manuel. *The Handbook of Hispanic Sociolinguistics*. MA: Willey-Blackwell, 2011.
- Duviols, Pierre. “Periodización y política: la historia prehispánica del Perú.” En *Sobre Waman Puma de Ayala*. La paz: Ed. Hisbol, 1987.
- Entrevista personal. 15 de agosto 2011.
- Escobar, Alberto. *Variaciones sociolingüísticas del castellano en Perú*. Lima: IEP, 1978.
- Fritz, Sabine. “Guaman Poma de Ayala como traductor indígena de textos culturales.” *Fronteras de la historia*. 10 (2005): 83-107.
- García, María Elena. “The Politics of Community: Education, Indigenous Rights, and Ethnic Mobilization in Peru.” *Latin American Perspectives*. 30.1 (2003): 70-95.
- Giraldo Díaz, Reinaldo. “Poder y resistencia en Michel Foucault.” *Universidad Central del Valle del Cauca* 4 (2006): 103-122.
- Godenzzi, Juan Carlos. *En las redes del lenguaje. Cognición, discurso y sociedad en los Andes*. Lima: Universidad del Pacífico, 2005.
- Guaman Poma de Ayala, Felipe. *Nueva corónica y buen gobierno* [1615]. Copenhagen: Det Kongelige Bibliotek, 2006. 10 de noviembre 2012. Web. <<http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/titlepage/es/text/>>
- Hornberger, Nancy. “Language Ideologies in Quechua Communities, Puno, Peru.” *Anthropological Linguistics*. 30.2. (1988): 214-235.
- Howard, Rosaleen. “Quechua in Tantomayo (Peru): Toward a social archaeology of a language.” *International Journal of the Sociology of Language*. (2004): 95-118.

-
- . *Por los linderos de la lengua*. Lima: Centro de estudios peruanos, 2007.
- Huañec Patilla, Yolanda. “Desconocimiento por parte de los medios de comunicación de la realidad lingüística y educativa del Perú rural.” *XIV Congreso Internacional de ASELE*. Burgos, 2003.
<http://cvc.cervantes.es/ensenanza/biblioteca_ele/asele/pdf/14/14_0373.pdf>
- Instituto Nacional de Estadística e Informática. Censos Naciones 2007: XI de Población y VI de Vivienda. Lima, Agosto 2008. Web.
<<http://censos.inei.gob.pe/Anexos/Libro.pdf>>
- King, Kendall. “Language Ideologies and Heritage Language Education”. *International Journal of Bilingual Education and Bilingualism*. 3.3 (2000): 167-184.
- Kokotovic, Misha. *La modernidad andina en la narrativa peruana: conflicto social y transculturación*. Lima: Latinoamericana Editores, 2006.
- Lienhard, Martin. “Of Mestizajes, heterogeneities, hybridisms and other chimeras: On the macroprocess of cultural interaction in Latin America.” *Journal of Latin American Cultural Studies*. 6.2 (1997): 183-200.
- . “La interrelación creativa del quechua y del español en la literatura peruana de lengua española.” *Senri Ethnological Studies*. 33(1992): 27-49.
- López- Baralt, Mercedes. *Icono y conquista: Guamán Poma de Ayala*. Madrid: Ed. Hiperión, 1988.
- Lozada, Blithz. *Cosmovisión, historia y política de los Andes*. La Paz: Universidad Mayor de San Andrés, 2006.
- Manley, Marilyn. “Quechua Language Attitudes and Maintenance in Cuzco, Peru.” *Language Policy*. 7.4 (2008): 323- 344.
- Merma Molina, Gladys. “Contacto lingüístico entre el español y el quechua: un enfoque cognitivo-pragmático de las transferencias morfosintácticas en el español andinoperuano.” Alicante: Universidad de Alicante, 2007.
- Mignolo, Walter. *The Darker Side of the Renaissance*. Michigan: The University of Michigan Press, 1995.
- Nalewajko, Malgorzata. “La imagen de la revolución peruana en las declaraciones oficiales del gobierno militar.” *Estudios Latinoamericanos*. 7 (1980): 83-102.

-
- Ortega, Julio. "El cronista indio Guaman Poma de Ayala y la conciencia cultural pluralista en el Perú colonial." 1 (1988): 365-377.
- Ossio, Juan. *Los indios del Perú*. Madrid: Ed. MAPFRE, 1992.
- , "Guaman Poma: *Nueva corónica* o carta al rey. Un intento de aproximación a las categorías del pensamiento andino." *Ideología mesiánica del mundo andino*. Lima: Biblioteca de Antropología, 1973. 155-213.
- Torero, Alfredo. "El tratamiento de los préstamos en el *Vocabulario de la lengua aymara* de Ludovico Bertonio (1612)." *Estudios de historia de la lengua española en América y España*. Valencia: Universitat de Valencia, 1999.
- Sánchez-Albornoz, Nicolás. "De las lenguas amerindias al castellano. Ley o interacción en el período colonial." *Colonial Latin American Review*. 10.1 (2001): 49-67.
- Urrello, Antonio. *José María Arguedas: El nuevo rostro del indio*. Lima: Juan Mejía Baca, 1974.
- Valera, Dalis. "José María y el lenguaje imposible." 28 de enero 2012. Web.
< <http://www.saber.ula.ve/bitstream/123456789/28591/2/articulo2.pdf>>
- Valdivia, Nestor et al. "Exclusión, identidad étnica y políticas de inclusión social en el Perú el caso de la población indígena y la población afrodescendiente." *Investigación, políticas y desarrollo en el Perú*. Lima: Grade, 2007. 603-655.
- Viereck Salinas, Roberto. "Guaman Poma dibujante o la oralidad como 'lengua traductora'." *University of Texas Pan American*. 9 (2009): 36-51.
< <http://www.utpa.edu/dept/modlang/hipertexto/docs/Hiper9Viereck.pdf>>
- Wachtel, Nathan. "Pensée sauvage et acculturation: L'espace et le temps chez Felipe Guaman Poma de Ayala et l'Inca Garcilaso de la Vega." *Annales, Histoire, Sciences sociales*. 26.4 (1971): 793-840.
- Wehner, Leslie. "El neo-populismo de Menem y Fujimori: desde la primera campaña electoral hasta la re-elección en 1995." *Enfoque*. 2 (2004): 25-56.