

Spring 2014

El uso del quechua en el Perú: Una investigación de identidad y performance cultural

Theresa A. Renker

University of New Hampshire - Main Campus, tam72@wildcats.unh.edu

Follow this and additional works at: <https://scholars.unh.edu/honors>

 Part of the [Latin American Languages and Societies Commons](#), [Modern Languages Commons](#), and the [Spanish and Portuguese Language and Literature Commons](#)

Recommended Citation

Renker, Theresa A., "El uso del quechua en el Perú: Una investigación de identidad y performance cultural" (2014). *Honors Theses and Capstones*. 174.

<https://scholars.unh.edu/honors/174>

This Senior Honors Thesis is brought to you for free and open access by the Student Scholarship at University of New Hampshire Scholars' Repository. It has been accepted for inclusion in Honors Theses and Capstones by an authorized administrator of University of New Hampshire Scholars' Repository. For more information, please contact nicole.hentz@unh.edu.

2014

El uso del quechua en el Perú: Una investigación de identidad y performance cultural

PROYECTO TESIS

TESS RENKER

CONTENIDO

3	INTROUDCIÓN
5	ESTATÚS ACTUAL DEL IDIOMA QUECHUA
9	DISCRIMINACIÓN RACIAL-CULTURAL Y “PERFORMANCES” DEL MESTIZAJE
18	AUTENTICIDAD CULTURAL Y LA IDEALIZACIÓN DEL QUECHUA
26	CONCLUSIONES
29	BIBLIOGRAFÍA

Yo, como estudiante del español y América Latina, decidí realizar este proyecto de investigación después de quedarme cuatro meses en el Perú mientras estudiando la globalización y sus afectos sobre pueblos indígenas peruanos. Viví en el Cusco con una familia local de la clase media, viajé a regiones amazónicas y montañosas para visitar a algunas comunidades diferentes, y también tuve la suerte de aprender poco del quechua. A pesar de que varias veces me había quedado con comunidades indígenas por periodos de semanas, para mí la experiencia más impactante de todo mi tiempo en el Perú fue mi visita a una escuela bilingüe-multicultural justa fuera del Cusco. Esta escuela, que podría ser considerada un tipo de “charter school,” incluyó en su plan de estudios clases sobre el quechua y las culturas indígenas alrededor del Cusco. Mientras allí mis compañeros y yo interaccionamos con los alumnos jóvenes y cantamos a ellos en quechua, pero los chicos nos parecieron más interesados en tenernos escribir algunas frases en inglés y dibujar el pelo rubio de mi amiga estadounidense que en hablar el quechua con nosotros. Después de haber pasado un par de horas con los niños la directora de la escuela se dirigió a todos nosotros. Ella, con lágrimas en los ojos, nos contó que aunque sus estudiantes eran de familias quechua-hablante ellos no querían usar su idioma nativa en el aula de clase. Ellos, según la directora, les decían a sus maestros que soñaron con ser “Barbie” y mudarse a los Estados Unidos, y por eso no querían ni necesitaban hablar el quechua. Los padres de estos chicos les habían mandado a la dicha escuela para que ellos aprendieran de su herencia cultural, pero este apoyo parental obviamente no tenía mucho efecto sobre los alumnos.

Esta experiencia y las palabras de la directora se quedan conmigo hasta hoy día, y me han inspirado investigar por qué los chicos, a pesar de tener el apoyo completo de sus padres, no querían usar el quechua. El trabajo siguiente, por eso, es un intento mío de entender la

complejidad del uso de idioma en el Perú y de quizás ofrecer algunas respuestas a mis propias preguntas.

Introducción:

En el Perú, un país en que más que un tercer de la población se identifica como “indígena” y una otra mitad como “mestizo,” una historia de racismo y discriminación cultural frecuentemente enturbia su riqueza de culturas diversas (van Dijk 157). Aunque la mayoría de peruanos diría que tiene por lo menos algunas raíces indígenas, esta conexión extendida con gentes y culturas antiguas no inspira el tipo de orgullo que sugeriría el departamento del turismo peruano. Desde los años noventa el turismo ha crecido a ser una industria de gran importancia a la economía peruana, gracias en parte a la comercialización de la historia incaica y la cultura “viva” de pueblos indígenas modernos. Aunque estas gentes sirven como símbolos de todo lo “peruano,” el asunto de ser una persona indígena no es tan mágico como parece. Paradojamente en muchos casos identificares como “indígena” no significa la acumulación de respeto y admiración. Estas personas, que son responsables por la continuación de sus propias culturas muy únicas, son generalmente maltratadas por la misma sociedad que las anuncia como tesoros culturales. Perú, por toda su diversidad, todavía lucha con algunos de los mismos problemas sociales que lo han fastidiado por muchos siglos. Estas cuestiones de raza, cultura, y etnicidad no son tan visibles en el Perú como son en otros países mundiales, pero esto no significa que tienen un menor impacto. De verdad, se podría argumentar que la naturaleza casi invisible del racismo cultural peruano quizás lo hace un epidémico más apremiante.

La discriminación que se enfrentan gentes indígenas en el Perú es única en que tiene que ver ambas con raza y con cultura. Es decir; la oscuridad de la piel atrae tanta exclusión como el uso de ropa tradicional o de una lengua indígena. Estos varios rasgos visibles son todos simbólicos

de lo indígena y por eso llevan el peso de siglos de alienación. Esta discriminación y exclusión social, interesantemente, no viene de ningún conflicto político o religioso sino de concepciones bien establecidos sobre lo que es una persona de descendencia indígena. Como una continuación de ideas muy coloniales, en que todo lo blanco y europeo era ideal, estereotipos sobre personas indígenas se centran en la noción de que ellas son intelectualmente menores que sus contrapartes blancos y mestizos. Los pueblos de los andes son fuertemente vinculados con estereotipos del campesino perezoso y maleducado, mientras los amazónicos producen imágenes de tribus exóticas con mujeres muy sexuales. A pesar de que el Perú es lleno de diversidad étnica y cultural, la sociedad sigue con un orden social casi colonial que limite la movilidad socioeconómica de una gran parte de sus ciudadanos, no por legislación sino por la voluntad del pueblo peruano. Es por eso que personas que hacen visibles sus herencias indígenas son muchas veces víctimas de maltrato tanto en sus interacciones sociales como en sus lugares de trabajo. Más que 81% de personas indígenas han reportado habiendo experimentado alguna forma de discriminación en su lugar de trabajo, lo cual expresa la inmensidad del problema social (van Dijk ¿?).

Como vemos, identificarse como “indígena” puede ser no únicamente una cuestión de cultura sino también de sobrevivencia. En una sociedad que limite las oportunidades de unos por cuestiones de raza y cultura, obviamente existe una gran desigualdad entre miembros de las clases dominantes y los de la subalterna. Pensando en el estado de la sociedad peruana, es fácil entender que el uso de una lengua indígena podría ser una de las marcas más obvias de su herencia cultural, aun cuando no se está demostrando esta etnicidad por otra forma. Aunque cualquiera persona podría aprender y hablar cualquier idioma, en el caso peruano lengua es fuertemente vinculado con raza y cultura hasta el punto de que los tres son casi intercambiables (Harrison 2). Especialmente en el caso del idioma Quechua, la mayoría de la gente peruana no lo piensa sin

también pensar en la cultura con la cual usualmente es atribuido. Para ellos, no únicamente refiere a una lengua sino también a una cultura, a una raza de gente, y a un estilo de vida fuertemente campesino. Mientras el español existe como el idioma de los blancos y por eso del progreso, el quechua ha llegado a simbolizar atraso, no solo de pueblos indígenas sino también del país entero.

Estatus actual del idioma quechua:

Antes de discutir los asuntos actuales del quechua, es importante entender que esto no es un idioma asilado o sin hablantes. De verdad, el quechua es el idioma indígena más hablado en las Américas, con más que 13 millones de hablantes en Bolivia, Ecuador, Argentina, Chile, y Perú (Kalt 266). Aunque este número demuestra que la lengua es relativamente estable (especialmente cuando es comparado a muchos otros idiomas indígenas, algunos de ellos con tan sólo diez o cinco hablantes mundiales), no necesariamente revelan la salud real del quechua. En su caso, los datos no expresan con bien claridad los otros factores socioculturales que atribuyen a su declinación. De verdad, estudios sociolingüísticos sugieren que el Quechua es una lengua amenazada que sigue descendiendo (Hornberger and King 167).

En el Perú, un país con unos 3,260,000 quechua-hablantes, monolingüismo en el quechua continuamente descende (de 31% en 1941, a 17% en 1961, a 11% en 1982), el porcentaje de personas bilingües ha quedado constante, y el porcentaje de gentes monolingües en el español ha crecido fuertemente (de 50% en 1940, a 65% en 1961, a 72% en 1982) (Hornberger and King 168). Aunque el número absoluto de peruanos quechua-hablante se ha quedado estable durante la mayoría del siglo veinte, la población nacional sigue creciendo explosivamente, lo cual explica la reducción en el porcentaje de personas que son quechua-monolingüe. Monolingüismo en el quechua es comprensiblemente poco común y concentrado entre mujeres rurales y niños rurales que ya no han entrado en la escuela donde tendrán su primer contacto con el español (Kalt 266).

Grandes porciones del país han experimentado cambios lingüísticos del quechua al español, como muchos padres quechua-hablante dejan de enseñar el idioma a sus hijos para alimentar su asimilación a la sociedad nacional y mejorar sus chances de lograr éxito económico (Adelaar 258). Por eso, el idioma es mayormente perdido cuando los nietos de personas monolingües no lo aprenden, o no lo adaptan como idioma dominante. El bilingüismo (el uso del español y el quechua) que todavía existe es muy inestable, y por eso probablemente es en una etapa transicional que llegará al monolingüismo total en el español (Hornberger and King 168). En un mundo bastante globalizado, el español domina como “lengua franca,” mientras el quechua sigue siendo la lengua del campo, representativo de un estilo de vida menos moderno, más campesino.

Más allá que las presiones socioculturales que obstaculizan su mantenimiento y revitalización, el idioma también sufre de su propia diversidad. Aunque millones de personas todavía hablan el quechua, todos estos hablantes no usan la misma variedad del idioma, ni comparten la misma cultura. Hornberger y King notan tres tipos de diversidades distintas en el caso del Quechua: diversidad lingüística (en términos de las variedades múltiples que existen), diversidad geográfica (en términos del alcance de contextos en que la lengua es usada), y diversidad sociolingüística (en términos de los niveles de contacto variantes que tiene el Quechua con otros idiomas) (169). Es decir, no existe ningún quechua más o menos “común” que compartan todos hablantes. Aun personas habitando la misma región o país no necesariamente usarán el mismo quechua. Técnicamente, en términos lingüísticos, el quechua es ‘un grupo de variedades dentro de una familia de idiomas, pero sin la superestructura de padres y abuelos’ (von Gleich 81). Kaufman (1994) argumenta que el quechua consiste de 17 variedades, o dialectos, cada una de ellas con tres a cinco siglos de diversificación (en Hornberger y King 169). Dado que la mayoría

de la diversificación que vemos dentro de la familia lingüística no es reciente, muchos estudiosos prefieren referir a estos dialectos como “idiomas” individuales (Adelaar 168).

Toda esta variación lo hace difícil la estandarización del idioma, especialmente cuando se tiene en cuenta que el quechua es una lengua principalmente oral, sin una larga historia de obras escritas. Como toda la gente quechua-hablante no comparte el mismo quechua, el asunto de preservarlo se convierte en un desafío bien complicado. En muchos casos personas que usan dialectos diferentes luchan a entender al uno del otro, y otras veces la comunicación entre ellos es prácticamente imposible (Adelaar 167). Quechua-hablantes son conscientes de las muchas diferencias dialécticas que existen entre ellos, y por eso usualmente se identifican más como miembros de alguna comunidad lingüística, o como miembros que como quechua-hablantes (Hornberger y King 171). Por eso, el asunto de unificar a todos hablantes es más difícil que sería en el caso de algún otro idioma más asilado en que todos los hablantes existentes comparten el mismo dialecto. Aunque es verdadera que todas personas quechua-hablante usan dialectos que nacieron de la misma familia lingüística, son aislados por el hecho de que estas variantes frecuentemente limitan comunicación entre ellos y crean barreras culturales.

Esta variación entre situaciones lingüísticas también lo hace difícil describir una comunidad quechua “típica.” El uso del idioma sigue creciendo en algunas regiones, mientras en otras está llegando a punto de extinción (Hornberger and King 171). Hornberger y King notan que la mayoría de definiciones de ‘comunidades lingüísticas’ exigen que los miembros de alguna comunidad lingüística compartan normas por interactuarse en el idioma, así como actitudes sobre el idioma o sobre el uso de una variedad específica, los cuales usualmente son desarrollados por dedicarse a interacción regular (171). Según esta definición, vemos que quechua-hablantes en totalidad no constituyen una comunidad lingüística singular sino miles de ellas.

Grandes migraciones de personas indígenas desde el campo a la urbe han complicado aún más diversidades lingüísticas entre quechua-hablantes. En el Perú figuras del censos revelan como pronunciado ha sido este cambio: en 1940, 35% de la población vivía en espacios rurales, 65% en sitios urbanos; en 1982 65% de la población vivía en espacios rurales, 35% en sitios urbanos. Los datos anteriores tienen mucho que ver con la alta disponibilidad de trabajos, oportunidades educativas, y servicios sociales en espacios urbanos junto con una gran falta de apoyo gubernamental en el campo. En muchos otros casos la violencia producida por el Sendero Luminoso, la cual frecuentemente se apuntó a pueblos indígenas, forzó la migración de muchísimas personas, familias, y comunidades enteras quienes no tenían ninguna otra opción sino de huir del campo para Lima y otras ciudades grandes (Hornberger and King 170). En años recientes son jóvenes de comunidades indígenas que se mudan a la urbe para asistir a la escuela secundaria o para tomar cursos universitarios, y crecientemente ellos se quedan permanentemente por cuestiones de trabajo (Zavala 3).

En todos casos la migración de personas quechua-hablante desde el campo a espacios más urbanos cambia la composición de comunidades lingüísticas; a veces reduciendo la probabilidad de que el quechua sea transmitido a otra generación de hablantes en alguna comunidad y otras veces provocando el nacimiento de nuevos grupos lingüísticos en la urbe. Aunque obviamente existen excepciones, generalmente movimientos así solo fracturan grupos lingüísticos y lo hace difícil mantener lo que Hornberger y King llamarían “speaking communities” (178). Para la sobrevivencia del quechua entre migrantes, es usualmente necesario tener alguna comunidad lingüística ya establecida que pueda apoyar el mantenimiento del idioma así como ofrecer un espacio único en que es todavía posible participar en las culturas nativas de sus miembros. Aunque grupos así a menudo son exitosos en sus iniciativas de mantener el quechua, la mayoría de

migrantes, no importa su cariño por su lengua nativa, son forzados abandonar el idioma por razones económicas (Bonilla 13).

Más que nada vemos que aunque hay una multitud de factores que contribuyen al declive del quechua, casi cada uno de ellos tiene sus raíces en algún conflicto sociocultural. A pesar de desafíos más o menos técnicos, como la gran diversidad de dialectos quechuas, los problemas que se enfrentan peruanos quechua-hablante no son fácilmente entendidos ni solucionados. Para realmente revitalizar y asegurar la sobrevivencia del quechua se necesitaría hacer gran cambios no solo a comunidades quechua-hablantes mismos, sino también al pueblo peruano entero. El gran desafío de manejar el quechua, por eso, es que un cambio en su estatus como idioma amenazado tendría que venir de un cambio completo de la cultura peruana.

Discriminación cultural-racial y “performances” del mestizaje:

Es importante reconocer que la mayoría de esfuerzos actuales para la revitalización del idioma vienen mayormente de lingüistas y antropólogos interesados (extranjeros) y no de quechua-hablantes mismos. Existen algunos programas de la educación bilingüe pero la disponibilidad de cursos sobre el quechua al nivel universitario, por ejemplo, es muy limitado en el caso de pueblos indígenas. El estudio del quechua ha llegado a ser un tipo de privilegio, accedido más por los estudiantes de universidades internacionales que por peruanos. Es decir, aunque hay muchos peruanos que todavía hablan el idioma, no existen cuantiosos recursos para la enseñanza de las próximas generaciones ni gentes no-indígenas (Hornberger y King 183).

Aparte de algunas pocas escuelas bilingües, es mayormente la responsabilidad de las comunidades mismas a asegurar la sobrevivencia de su lengua nativa. Esto significa que son los padres y abuelos de hijos indígenas que tienen el cargo de educarles en el idioma quechua, y estos hombres y mujeres muchas veces deciden no introducirles a su propia cultura oral. Por eso la

pregunta es obvia: ¿Si el idioma quechua es tan apreciado por académicos internacionales, por qué tantas personas quechua-hablante no querrían trabajar a preservarlo? La respuesta no es sencilla, pero ciertamente tiene que ver con estructuras sociales que vinculan el quechua con concepciones coloniales de trasero.

Cuando hablamos en términos generales de quechua-hablantes, hay que tener en cuenta que estas personas mayormente no son miembros de la clase dominante peruana ni se sienten partes de la sociedad nacional. En vez, la mayoría de quechua-hablantes son personas indígenas, o de descendencia indígena, que frecuentemente tienen que luchar a ganarse la vida y mantener a sus familias. Una gran parte de esta población depende en la agricultura para sobrevivir, y por eso no es bien conectado a las crecientes industrias urbanas que han contribuido al desarrollo de una nueva clase media peruana. La pobreza, durante los últimos cinco siglos, ha llegado a ser una fuerte realidad del indigenismo. Su experiencia en la sociedad peruana es por eso una de exclusión: no únicamente económicamente sino también socialmente. Vistos y pintados como los “otros” ajenos, peruanos indígenas se encuentran partes de una gran rompecabezas. Aunque su indigenismo y estilo de vida campesino son centrales a quienes son, es esta misma identidad que les distancia de la sociedad peruana (Harrison 12). El uso del quechua, por eso, frecuentemente llega a ser una decisión consciente entre personas indígena, que tiene más que ver con acceso a oportunidades socioeconómicas que con alguna preferencia personal.

Lo que vemos es que el quechua y la cultura que muchas veces lo acompaña son cargados con muchos estereotipos culturales que ponen en riesgo no únicamente sus hablantes sino también su sobrevivencia como idioma moderno. Es importante reconocer que en el caso del quechua, como es el caso de muchas otras lenguas mundiales, es casi imposible separar idioma de cultura (Fishman 230). Por eso el quechua ha llegado a representar las dificultades sociales, económicas,

y políticas que se han enfrentado sus hablantes. Ya no es posible considerarlo sin también pensar en su significado cultural e histórico.

Para muchos peruanos, incluso entre algunos quechua-hablantes, la lengua ya no tiene ninguna función práctica; es una reliquia del pasado y un símbolo de atraso (Zavala 3). Aunque también existen concepciones idealizadas del idioma, que vamos a discutir más tarde, generalmente el pueblo peruano interpreta el quechua y la modernidad como entidades opuestas. Es decir, para ellos una persona quechua-hablante que ya no ha aprendido el español o decidido usarlo en absoluto está rechazando el mundo moderno así como todo lo que ofrece el “progreso.” Existe una ideología muy hegemónica que no asigna ni ningún valor a tradiciones que caen fuera de concepciones occidentales de inteligencia, intelectualidad, y modernidad. El quechua, por eso, es descartado como lengua de atraso que no sirve para nada en el mundo globalizado.

Quizás la concepción social más dañosa al idioma y a sus hablantes es la que expresa esta dicotomía casi irrompible entre el quechua y la intelectualidad. Es decir, aunque el bilingüismo es generalmente percibido a ser mejor que el monolingüismo en todos casos, el uso del quechua en absoluto, en contraste al uso del español en absoluto, frecuentemente significa una menor capacidad intelectual (Harrison 6). En su caso de estudio realizado en unas pocas comunidades rurales de Puno, Nancy Hornberger descubrió que muchos de los quechua-hablantes que ella entrevistó utilizaron construcciones muy occidentales de la inteligencia para evaluar su propia valor como personas (Hornberger 1988; 219). En un ejemplo, Hornberger describe una conversación con un campesino de sesenta seis años en que él dijo que “he was not palabrayuq ‘professor of words’ by which he meant that he did not know Spanish and also that he was illiterate” (*no era palabrayuq ‘profesor de letras’ por lo cual significó que no sabía el español y también que era analfabeto*) (Hornberger 1998; 221). Otra entrevistada, esta vez una anciana, comentó “I

don't know [anything.] I don't know even one letter.” (*No sé nada. No sé ni siquiera una letra*) (220). Lo irónico obviamente es que a pesar de que estas dos personas tienen un gran conocimiento del quechua y de las tradiciones culturales de sus comunidades, no se consideran a ser muy inteligentes y no valoran su sabiduría muy única. Su tradición oral, que es tan apreciado por académicos internacionales, es más que nada pesado a quechua-hablantes-monolingües, como su falta de lo que llamaríamos “inteligencia tradicional” les ajena de la sociedad nacional, dominante del Perú.

Si el quechua representa el analfabetismo, la ignorancia, y el atraso, el español por eso índice la inteligencia, el alfabetismo, la modernidad, y el progreso (Fishman 230). Aunque este contraste entre los dos idiomas sigue marcando la experiencia de pueblos indígenas contemporáneos, no es un fenómeno nuevo. Es decir, las dichas construcciones de la inteligencia y la intelectualidad vienen directamente de la época colonial. Como describe Carlos Iván Degregori, “reconocemos también que el castellano y la lectura fueron desde un principio...instrumento privilegiado de dominación. Conocerlo es, de alguna manera, convertirse en Prometeo que le arrebató el fuego (la luz) a los viracochas que se pretendían dioses” (5). Como implica Degregori, desde la conquista el español ha representado la luz profunda que es la inteligencia y que abre la puerta a la “civilización.” De verdad, aunque los españoles originalmente utilizaron el quechua como “lengua franca” para comunicarse con pueblos locales, el español llegó a ser uno de sus instrumentos primarios de conquistar. Por establecer su propio idioma como la lengua oficial de las masas “educadas,” los españoles efectivamente forzaron a pueblos indígenas a abandonar sus propios idiomas y tradiciones orales para alinearse con la sociedad desarrollada (Adeclar 167).

Regina Harrison quizás mejor describe el sentido de violencia asociado con este proceso de genocidio cultural por escribir que “language systems clashed along with cannons and slingshots, with the arrival of the Spanish in the Andes.” (*sistemas de la lengua chocaron junto con cañones y tirachinas, con la llegada de los españoles en los Andes*) (24). Para los pueblos indígenas de la época colonial, la pérdida de su idioma nativa no únicamente significó un cambio de comunicación sino también marcó una desviación de su cultura, su tradición oral, y, quizás más importantemente, sus concepciones de la inteligencia, la civilización, y el desarrollo. Cuando los españoles empezaron a traducir no sólo la lengua de los andes sino también las culturas y las formas de vivir, ellos vincularon todo con el mundo viejo. Cada descripción de la vida andina incluyó alguna comparación a algo similar o bien distinto de su contraparte europeo (Harrison 6). Desde entonces, ha existido un tipo de obsesión con lo europeo como estándar de todo lo civilizado, lo cual significa una gran falta de aportes indígenas en la construcción de la sociedad poscolonial y sus sistemas de valor. Degregori denota la tristeza de este proceso ideológicamente violento por escribir que “las poblaciones andina que se elevaron del ayllu a sociedades complejas, imperiales, emprendieron luego de la conquista el retorno a la semilla, el regreso al ayllu primordial” (3). Estos pueblos, con todas sus tradiciones antiguas, innovaciones técnicas, y riquezas culturales, fueron forzados asimilarse a una sociedad en que todo eso ya no vale nada. Todo lo que ellos y sus antepasados habían trabajado construir fue casi inmediatamente destruido por la llegada de los españoles y su ideología eurocéntrica,

Aunque ya, técnicamente, ha pasado la época colonial, estudiosos como Regina Harrison todavía marcan la sociedad peruana como siendo “pos-colonial” por el hecho de que todavía existe una conciencia pública muy definida por construcciones eurocéntricas (5). Concepciones del idioma quechua y el indigenismo, por eso, son creadas a través de una lente ideológica colonial.

Stefano Varese, en su ensayo, *Restoring Multiplicity: Indianities and the Civilizing Project in Latin America*, muy elocuentemente articula que:

Colonialism is a “total situation” (G. Balandier) that takes hold not only as a way of partitioning and administering the world but also as a way of monopolizing ideological style and reducing reality to the single dimension of the colonizer. Colonialism and imperialism propose to and impose on the world one discourse, one form of conscience, and one science...All other forms of nature and society are denied, ignored, rejected, and made imperceptible. (*El colonialismo es una “situación total” (G. Balandier) que agarra no solo como una manera de dividiendo y administrando el mundo sino también como forma de monopolizando estilos ideológicos y reduciendo la realidad a la dimensión singular del colonizador. El colonialismo y el imperialismo proponen e imponen al mundo uno discurso, una forma de la consciencia, y una ciencia...Todas otras formas de naturaleza y sociedad son negadas, ignoradas, rechazadas, y hechas imperceptibles*) (30).

La herencia del colonialismo peruano, por eso, es tanta ideológica como es sociopolítica. Frecuentemente hablamos del colonialismo en el contexto de sus afectos relativamente visibles – la desigualdad, la pobreza, la opresión, etc. – pero jamás consideramos el epidémico ideológico que fue difundido por los varios procesos de colonizar. El concepto del colonialismo y el imperialismo como fuerzas que “monopolizan estilos ideológicos” poderosamente refleja la dificultad actual, enfrentado por tantas personas quechua-hablante, de existir fuera de construcciones tradicionales de la civilización, la modernidad, y la inteligencia. El idioma y las culturas de muchos pueblos indígenas contemporáneos caen al fondo de la conciencia pública peruana, en donde son “negadas, ignoradas, rechazadas, y hechas imperceptibles” (Varese 30).

Como ya es obvio, el español sigue representando la modernidad y el desarrollo aun hoy día, como el Perú todavía falta una aceptación de concepciones no-occidentales de la inteligencia, la civilización, y el desarrollo. El mito del español como marcador absoluto del progreso ha llegado a ser una parte integral del discurso indígena hasta que para muchos una de las únicas formas de asimilarse a la sociedad nacional es aprender el español y usarlo casi en absoluto (Degregori 6). En una sociedad que rechaza el valor de un idioma, una cultura, y una tradición oral entera, el

“progreso” viene de la intelectualidad, la cual es solo accesible con un conocimiento del español. Como es casi imposible separar el quechua de las tradiciones culturales que practican sus hablantes, fácilmente vemos que un rechazo del idioma también significa una desvaloración profunda de un pueblo entero.

En décadas recientes ha crecido la salida de nuevos textos y obras literarias escritos en el quechua hechos para “legitimar” el idioma y contribuir a su revitalización. Esta estrategia de revitalización no es única al idioma quechua; escuelas bilingües-interculturales de pueblos guaraníes en Paraguay trabajan a crear una nueva generación de escritores prolíficos guaraníes para que ellos desarrollen e intelectualicen el idioma (Hornberger 2008). Aunque la creación de nuevos textos publicados en lenguas indígenas obviamente aumenta su visibilidad y su accesibilidad, el concepto de “intelectualizarlos” podría ser bien controversial por su apoyo implicado de construcciones coloniales de inteligencia e intelectualidad. Es decir, ¿Por qué es necesario transformar una tradición oral a una escrita para legitimarla o intelectualizarla? Obviamente todo tiene que ver con la revitalización inmediata de idiomas indígenas, como la creación de las dichas publicaciones los hace accesible a millones de personas mundiales, pero el uso del término “intelectualizar” implica una desigualdad entre tradiciones orales y tradiciones escritas. ¿Qué deberían pensar quechua-hablantes cuándo terminología así denota que su idioma, cultura, y forma de vivir no pueden sobrevivir sin convertirse en entidades que correspondan a una ideología colonial?

Muchos individuos quechua-hablante responden a la pregunta planteada anteriormente por simplemente dejarles al proceso de asimilarse a la sociedad y la cultura dominantes del Perú. Esto no es una cuestión de preferencia o de rechazo de tradición, sino una resignación al hecho de que la mayoría de personas quechua-hablante y pueblos indígenas enteros no tienen los recursos ni el

poder social necesarios para realmente hacer cambios al estatus quo. Como el español es el idioma dominante de los andes, que corresponde a concepciones tradicionales del progreso, estas personas son animadas a quitar el quechua para tener mejor acceso a movilidad socioeconómico (Harrison 15). Antropóloga Marisol de la Cadena, citando su propia experiencia trabajando con cuzqueños de la clase obrera, explica que:

“identification as a ‘mestizo’ or as an ‘Indian’ was less about ‘changing cultures’ and more about ‘changing social conditions.’ The fact that an individual could be ‘a mestizo and indigenous at the same time’ relied heavily on ‘shedding the markers that indicate the social condition of Indianness’ (*identificación como ‘mestizo’ o como ‘indio’ fue menos sobre un ‘cambio de cultura’ y más sobre un ‘cambio de posiciones sociales.’ El hecho de que un individuo podría ser ‘mestizo e indígena a la vez’ depende mucho de un ‘despojando de aquellas marcadoras que indican la condición social del indigenismo’*) (McCoy citando a Cadena 421).

Por decir que se puede ser ‘mestizo e indígena a la vez,’ Cadena nos expone a un fenómeno muy bien conocido en el Perú, lo cual involucra el dar de un “performance” de una identidad mestiza mientras a la vez manteniendo algunos rasgos del indigenismo. Es decir, muchas personas indígenas, quechua-hablante despojan estos “marcadores” de cultura (trajes tradicionales, estilos de vida campesinos, uso de lengua, etc.) pero nunca rechazan sus herencias culturales mismas. Cadena refiere a un doble que estos individuos adaptan en que ellos se mantienen algún “espíritu indígena” sin reflejar esta identidad en esferas públicas.

Este concepto de “performance” podría ser mejor elaborado con una revista del trabajo de Judith Butler y sus ideas sobre los aspectos performativos de género. En su ensayo sobre “performance,” Antonio Preto Stambaugh explica que para Butler “identity is not an abstract category but a performance that is ruled by social institutions.” (*la identidad no es una categoría abstracta sino un performance que es gobernado por instituciones sociales*) (250). Butler denota, como ya hemos discutido, que adaptaciones de la identidad frecuentemente tienen más que ver con construcciones sociales que con la voluntad del individuo. Esto no es decir que la identidad no sea

una entidad individual o que el individuo no tenga control sobre quien es o quien parece ser, sino que códigos sociales influyen las identidades que todos nosotros expresan al mundo exterior. La identidad, por eso, nunca es todo personal; refleja la conciencia colectiva de una sociedad. En su libro, *Bodies*, Butler sugiere que la reiteración “cuasi-ritual” de códigos sociales se parece a una serie de citas que nunca logran reproducir el texto original. Es por eso en la brecha entre iteración y normas se ve diversiones de la identidad que es “performed” (Stambaugh 250 citando a Butler; 122-124). Aunque Butler escribe sobre performances de género, su concepto de “performance” como no necesariamente representativo de identidad ciertamente ilumina nuestro estudio de las identidades que son interpretadas por quechua-hablantes.

Aunque es cierto que hay un sector de quechua-hablantes que decide rechazar su indigenismo por completo, el trabajo de Butler nos sugiere que exista otro cuerpo de gentes que “perform” el mestizaje como resultado de participar en la sociedad dominante peruana. Como la escritora argumenta que género es una construcción social performada por las masas, concepciones del mestizaje y la “cholaficación” también son entidades subjetivas que emiten mención de todo lo que existe en las “brechas” (Bonilla 11). Ellos son construcciones que fuerzan el “performance” de identidades singulares y hegemónicas. Si utilizamos este discurso, vemos que performances del mestizaje adaptados por quechua-hablantes parecen ser casi inevitables, y quizás no podrían ser revisados sin un gran cambio en la conciencia pública peruana o una salta del mundo metafísico.

Es literalmente posible existir en la sociedad de las masas sin cambiarse de ninguna forma, pero la realidad es que, dado las concepciones sociales del indigenismo, no se puede vivir como “persona indígena” quechua-hablante sin dejando algunos marcadores de su herencia cultural. Como articula Carlos Iván Degregori, “la transformación de su identidad cultural fue el proceso que debieron pagar las masas culturalmente indígenas para ocupar las ciudades” (6). Es decir, este

fenómeno de performance cultural no es nuevo y ya ha existido como parte de la conciencia indígena desde la llegada de fuerzas de dominación. Aunque la frecuencia, o mejor la carácter indistinguible, de performances del mestizaje ha sido aumentado por la globalización, estas adaptaciones de identidades “falsas” representan el poder hegemónico que se esconde dentro de cada sociedad mundial. Esto no es decir que el caso de la sociedad peruana, en que se permita la discriminación cultural y racial, es inevitable, sino que la creación de identidades en reacción a esta conciencia pública no es un fenómeno único. La experiencia de personas quechua-hablante en el Perú se parece mucho a las dificultades que se enfrentan grupos minorías mundiales.

Autenticidad cultural y la idealización del quechua:

Ya hemos visto que el idioma quechua es bien vinculado con las culturas de pueblos indígenas andinos, pero el asunto de decidir en qué consiste esta cultura quechua es bien difícil. Para miembros de comunidades rurales esta cultura quechua no es algo que ellos articulen, sino simplemente una forma de vivir. Generalmente estas personas, que todavía se identifican como “puro indígena” o con un estilo de vida campesino, no se tratan de dar ningún “performance” de su herencia cultural, pero esto no significa que el pueblo peruano no les espere algo diferente. Más allá que la aislamiento racial y cultural ya discutido, pueblos indígenas caen víctimas de otra forma de discriminación, lo cual tiene que ver con la idealización de su propia cultura.

Incluso en el Perú mismo, estos pueblos son construidos por la sociedad dominante nacional para encarnar una imagen de lo exótico. Aunque recientemente el gobierno peruano ha intentado difundir un discurso relacionado a la idea de “poder en la diversidad,” iniciativas así no necesariamente implican que ahora exista menos distancia entre gentes de grupos distintos (Bonilla 122). Por toda su diversidad étnica el Perú sigue siendo mayormente dividido por líneas de clase y raza, los cuales han existido desde la conquista. Es obvio que el asunto de definir clases sociales

es bien difícil, pero vemos que las brechas principales entre grupos de gentes diferentes caen entre concepciones coloniales de la “civilización” y el “exotismo.” Es decir, aparte de la discriminación racial-cultural ya discutida, pueblos indígenas contemporáneos también se encuentran aislados de la sociedad dominante por causa de ser vistos como algún “otro exótico” (Harrison 9). Estas personas indígenas son separadas del resto de la población por causa de ser marcados como espectáculos culturales, aunque a la clase dominante casi nunca se importa a cual cultural específica ellas se pertenezcan.

Vemos que una mayoría de peruanos no culturalmente indígenas quieren ver a pueblos indígenas actuales como símbolos de un antiguo pasado glorioso y al idioma quechua como la lengua del mundo incaico. Como explica antropóloga Virginia Zavala:

“the quechua language indexes an ancestral identity linked to signifiers such as ‘ancient,’ ‘archeological remain,’ ‘Machu Picchu,’ ‘ancestors,’ and ‘forefathers,’ among others” (*el idioma quechua índice una identidad ancestral vinculada con señales como ‘antiguo,’ ‘ruina arqueológica,’ ‘Machu Picchu,’ ‘ancestros,’ y ‘ascendientes,’ entre otros*) (5).

Por eso, aunque el idioma obviamente disfruta una historia bien antigua, percepciones actuales del quechua tienen más que ver con algún sueño distante del indigenismo que con la realidad misma. Para muchos peruanos y extranjeros por igual, el quechua más que nada es valorado por su habilidad de producir sentimientos nostálgicos; de alguna época más simple y bien distan de las complicaciones del mundo moderno. Esta nostalgia, desencadenada por el quechua, muchas veces llega a definir concepciones públicas de los pueblos indígenas quechuas y negativamente afecta la revitalización del idioma.

Un buen ejemplo de estos dos resultados viene de un estudio realizado por Virginia Zavala sobre iniciativas de revitalización en Apurímac, una región al sur del Perú. En su investigación Zavala habló con padres, maestros, y varios funcionarios públicos para grabar sus ideas y opiniones del idioma quechua, así como sus comentarios sobre cómo generaciones siguientes lo

usarán. Mientras la mayoría de las entrevistas citadas demuestran una valoración del quechua, los motivos por esta admiración mayormente reflejan un discurso del “indio idealizado” definido por su lengua inca. Un alcalde local mencionó que:

“Quechua is, you could say, it’s the Machu Picchu of Peru, because it comes from our forefathers, our predecessors, and what are we going to retain from them? Their language, what they have left behind. Machu Picchu, the archeological remains, etc. It’s part of Peru’s history, it’s important to maintain it” (*Quechua es, se podría decir, es el Machu Picchu del Perú, porque viene de nuestros ancestros, nuestros antepasados, ¿y que vamos a conservar de ellos? Su idioma, lo que ellos han dejado, Machu Picchu, las ruinas arqueológicas, etc. Es todo parte de la historia del Perú, es importante mantenerlo*) (Zavala 5).

Aquí vemos que aunque el alcalde ve la importancia de conservar el quechua, él no piensa así por miedo de perder alguna cultura viva sino porque quiere mantener una especie del indigenismo que mejor debería ser llamado el “incanismo.” El entrevistado niega la importancia y riqueza actual de pueblos indígenas contemporáneos por sólo valora su lengua nativa como reliquia incaica. Lo interesante de sus comentarios es que demuestran que el alcalde se identifica como parte de esta dicha esfera indígena, pero no tanto que él mismo se encarne el espíritu inca ya descrito. Él quiere disfrutar la mágica que viene de sentirse descendente de los incas sin tener que cargar con la realidad difícil de ser indígena.

Otro entrevistado, esta vez un maestro que trabaja en un cuerpo regional del Ministerio de Educación, también refleja esta nostalgia junto con una distancia consciente del indigenismo. Este maestro nota que sin el quechua los peruanos “wouldn’t have (their) culture, the construction of Machu Picchu and Saqsaywaman [other archeological remain] (*no tendrían (su) cultura, la construcción de Machu Picchu y Saqsaywaman [otra ruina arqueológica]*)” (Zavala 5). Otra vez vemos que el idioma quechua es tan vinculado con la cultura indígena andina que los dos son discutidos como una entidad singular. Además, esta concepción del indigenismo, como implica la entrevistada, es marcada por una noción del pueblo peruano como una gente que comparta una

herencia indígena (incaico) pero que a la vez no sea indígena en absoluto. Por eso, el idioma quechua saca su prestigio cultural por representar una herencia idealizada que niega la existencia de pueblos indígenas contemporáneos, los cuales, aparte de cuando se dan algún “performance” cultural del indigenismo, casi nunca se identifican como “incaicos.” El quechua únicamente tiene algún valor social cuando exista en el contexto del antiguo imperio inca, lo cual obviamente provoca sentimientos de orgullo muy nacionalistas. Más que nada los comentarios de este maestro y del alcalde son bien decisivos porque anuncian una desvaloración de la singularidad de pueblos indígenas. Sus concepciones del quechua indican una adhesión fuerte a imágenes del indigenismo que celebren algún exotismo idealizado mientras excluyendo las realidades de pueblos actuales e imaginándolos como un gran cuerpo de indios felices.

Como ya hemos visto en los dos ejemplos de Zavala, la idealización de los pueblos indígenas andinos y su idioma quechua produce algún cariño por una herencia compartida mientras a la vez creando una distancia concreta entre espectadores culturales y el indigenismo actual. En gran parte estas personas quechua-hablante no son únicamente asociados con estas idealizaciones sino son definidos por ellas. Esta valoración e idealización del idioma lo dan una presencia quizás más fuerte dentro de la sociedad peruana, pero a la vez les impone a gentes indígenas una identidad “falsa” (aunque ya sabemos que realmente no existen identidades “verdaderas”), construida por gentes no-indígenas y no-quechua-hablante (McCoy 419).

Esta imposición de una identidad construida es quizás menos impactante, en términos socioeconómicos, que otras formas de discriminación racial-cultural, pero a la vez detienen a los pueblos indígenas dentro de un nicho social sin alguna salida real. Cuando estos pueblos son definidos por las idealizaciones nostálgicas de la sociedad dominante, ellos no tienen la oportunidad de distinguir por si mismos en qué exactamente consisten sus culturas muy únicas.

Una gran mayoría de gentes no-quechua-hablante esperan ver sus propias imágenes del indigenismo reflejadas en los pueblos mismos, lo cual crea tensiones distintas relacionadas a quién tiene la autoridad de asignar significado al término “indígena”. Por eso, llegan conflictos relacionados a la autenticidad cultural en los cuales pueblos indígenas luchan para la autoridad de distinguir lo que, para ellos, sea una persona indígena “auténtica” (McCoy 425).

Más allá que las idealizaciones más extremas del indigenismo y del idioma quechua, existen conflictos de autenticidad cultural bien sutiles. En su libro, *Signs, Songs, and Memory in the Andes*, Regina Harrison observa que

“[The] Quechua language, as an indicator of cultural affiliation, often remains even after a long braid is snipped off or the flouncing skirts of orange-and-red-colored homespun wool are shed for a close-fitting skirt of stretchy nylon” (*[E]l idioma quechua, como indicador de afiliación cultural, a menudo se permanece aún después de que una trenza larga es cortada o las faldas coloradas rojas y naranjas de lana de entre casa, que se van haciendo aspavientos, son perdidas por una falda ajustada de nylon elástico*) (14).

Vemos que en muchos casos el idioma quechua es el máximo indicador de indigenismo, y por eso es la entidad que personas no indígenas usan más frecuentemente para designar que alguien “realmente” sea indígena. Especialmente en el Perú puede ser casi imposible identificarse como “indígena” sin usar el idioma o, por lo menos, tener algún conocimiento de él. Trenzas largas y trajes tradicionales pueden ser “performed,” pero el idioma no es fácilmente fabricado o “falsificado.” Además, hay que tener en cuenta que el quechua es el idioma casi universal (aunque existen muchas variaciones) de pueblos indígenas andinos, lo cual lo hace tanto más integral a construcciones de la autenticidad cultural fabricadas por extraños. Por eso, aun personas que no necesariamente piensan en el quechua como marcador de alguna cultura incaica pueden invadir al espacio discursivo de pueblos indígenas contemporáneos por usar el idioma como marcador absoluto del indigenismo.

Aunque frecuentemente ocurra que personas indígenas deciden quitar el quechua para lograr movilidad socioeconómica, esta distancia de su lengua nativa puede alienarles de sus propias culturas nativas y no por su propio gusto. No es tanto que los miembros de sus comunidades distintas rechazan este cambio de lengua, aunque esto también pasa, sino que esta falta de quechua provoca la idea de que estas personas, ahora no quechua-monolingües, ya no sean verdaderamente “indígenas.” Sin sus trajes tradicionales, estilo de vida campesino y lengua nativa, estas personas no tienen casi ninguna prueba de su indigenismo para presentar al mundo externo. Con tantas idealizaciones del mundo andino y sus pueblos indígenas, personas que salen de espacios tradicionalmente “indígenas” son interpretados, por la sociedad dominante, como ya asimiladas a la cultura “mestiza” peruana. Es fácil ver la contradicción aquí: la discriminación racial-cultural de la sociedad peruana les imponen un cambio de idioma a personas indígenas mientras, a la vez, la idealización del quechua y de culturas indígenas limita definiciones del indigenismo, de hecho alienándoles de sus propias identidades.

De hecho, espacios rurales y urbanos, según la conciencia colectiva peruana, se separan los quechuas “reales” de los “falsos.” Hay que exhibir algunas características tradicionalmente “quechuas” para ser considerado verdaderamente “auténtico” y, además, hablar una variedad “pura” del quechua para tener alguna autoridad cultural (Zavala 6). Vemos que no únicamente existen distinciones entre la autenticidad de personas indígenas quechua-monolingües (o que usan el quechua casi en absoluto) y las que se consideran bilingües, sino también algunas jerarquías lingüísticas que casi determinan “niveles” del indigenismo. Pueblos que son de regiones como la del Cusco son considerados a hablar una forma más pura del Quechua, y por eso son más probables descendientes de los incas, mientras los que son de las provincias Lampa y San Román, por ejemplo, supuestamente hablan una variedad menor del quechua (Hornberger 1988; 229). Estas

ideas vienen de la creencia de que algunas formas del idioma han tenido menos contacto, y por eso menos “mezclando,” con el español (Aldeear 182). Ellas, según esta ideología, mantienen su originalidad y su semejanza a formas antiguas del quechua por medio de ser casi aisladas del pueblo peruano hegemónico.

Muchos peruanos de hecho buscan y visitan a comunidades rurales así, que tengan la reputación de hablar una variedad “auténtica” del idioma, para poder interactuarse con el quechua en su forma más pura. Aunque los habitantes de estas regiones son celebrados por su uso muy elocuente del quechua, ellos indudablemente sufren socioeconómicamente por quedarse tan lejos de la sociedad dominante peruana (Hornberger and King 173). El pueblo peruano exige que estos grupos lingüísticos mantengan su “autenticidad” cultural y lingüística, pero no les ofrecen ninguna oportunidad de expandir su cultura más allá que los espacios que son tradicionalmente indígenas. Si los miembros de estos pueblos salgan de sus comunidades nativas rara vez serían aceptados como partes de la sociedad dominante, y ciertamente perderían su estatus como “auténticamente indígena.”

Un modo de existir en la urbe o en otro espacio fuera del campo mientras manteniendo su estatus social “indígena” es dar algún “performance” del indigenismo como es articulado por la sociedad dominante. En estos casos, el indigenismo “performed” se transforma en una entidad del mercado capitalista peruano (McCoy 420). Esto significa que un individuo indígena tendría la capacidad de ganarse la vida y quizás aún escapar de la pobreza por medio de participar en la idealización de su identidad cultural. Personas así, que deciden intervenir en la idealización de su cultura e idioma, no necesariamente ganan la autoridad de cambiar estas construcciones sociales, pero por lo menos tienen la oportunidad de tomar propiedad de la discriminación cultural que les persigue.

Un buen ejemplo de esta mercantilización de autenticidad viene del Cusco, el antiguo capital del imperio inca. Hoy día el Cusco existe como el centro del mercado turístico peruano, en gran parte por su proximidad a sitios arqueológicos como el Machu Picchu y Saqsaywaman, espacios que índice el idioma quechua. Mientras la ciudad se adapta a ser un centro turístico, la identidad y herencia de sus ciudadanos indígenas, e incluso sus ciudadanos “mestizos,” han sido convertidas en los productos de un mercado neoliberal. La herencia cultural del Cusco mismo podría ser vista como continuamente adaptándose a su propio paisaje, que es cada vez más lleno de grupos distintos tratando de asignar algún “hecho” o “verdad” a la vida cuzqueña. Lo que sucede es un sistema desigual en que el indigenismo se convierte en mercancías y la realidad histórica es amañada para atraer turistas (McCoy 419). McCoy explica este fenómeno cuzqueño, que es a la vez nacional, por decir que:

“[B]y using both people and monuments as ‘sites of representation’ of Cusco’s heritage, the city exploits its resources selectively, damaging the people involved in the ‘narrative’ of their heriatge for the purpose of tourism” (*Por usar ambos gentes y monumentos como ‘sitios de representación’ de la herencia del Cusco, la ciudad explota sus recursos selectivamente, ocasionando danos a la gentes involucrada en el ‘narrativo’ de su herencia a efectos del turismo*) (McCoy 421).

La ironía de la industria turística peruana es lo siguiente: por tratar de crear un indigenismo bien “auténtico” los grupos (gubernamentales y no-gubernamentales) vinculados con el turismo efectivamente alejan verdaderas realidades indígenas.

En vez de exhibir las “culturas vivas” que se encuentra entre pueblos indígenas contemporáneos, la industria turística fabrica unas imágenes muy “falsas” y demasiadas simplificadas del indigenismo actual. En un país de tanta diversidad racial y cultural, sus gobiernos y negocios turísticos prefieren exhibir encarnaciones de lo indígena que se parecen más algunos espectáculos del “Disney World” que representaciones de realidades culturales reales. Más que nada estas instituciones utilizan construcciones del indigenismo que implican la existencia de un

pueblo incaico singular en vez de una colección de identidades diversas. Por eso, el habla del quechua muchas veces aumenta el “valor” de una persona indígena, en el contexto de este mercado turístico, como el idioma casi inmediatamente provoca una nostalgia por la gloria del imperio incaico (McCoy 420).

Como gobiernos peruanos nacionales y regionales quieren entrar en la economía mundial por medio de su industria turística, poder decir que sus ciudadanos indígenas todavía usan “la lengua de los incas” les hace el Perú una destinación más atractiva a turistas internacionales que busquen alguna experiencia “real” en el extranjero (Hornberger y King 181). Cusqueños indígenas, por eso, frecuentemente dan “performances” del indigenismo que son solicitados por el mercado y utilizan su conocimiento del idioma quechua para designarse como “indios reales.” Como en el caso de los “performances” del mestizaje, estos cuzqueños no están rechazando sus herencias culturales ni aceptando la imposición de una identidad “falsa,” sino están luchando a hacer un cambio de “posiciones sociales” (McCoy 521 citando a Cadena). En un país que absorbe las realidades culturales de sus ciudadanos indígenas, ¿Qué opción tiene estas gentes sino la de adaptarse a las normas de la sociedad dominante? A menos que resulte un gran cambio en la conciencia colectiva del pueblo peruano, construcciones del “incanismo” y la “autenticidad” seguirán imponiéndose a personas indígenas sin ninguna consideración por la invalidez de estas suposiciones.

Conclusiones:

Dado los retos constituidos por la sociedad hegemónica peruana junto con la imposibilidad de separar idioma de cultura, es fácil ver que el uso del quechua tiene que ver con mucho más que solo la revitalización y preservación de algún idioma antiguo. Aunque el quechua frecuentemente inspira discriminación y exclusión, el hablar del idioma también provoca un sentido de propiedad

(Hornberger 1988; ¿). Aun para gentes que ya se han mudado hacia la urbe u otros espacios que no sean tradicionalmente indígenas, su lengua nativa parece seguir inspirando conexiones a su herencia cultural. Cuando ya se ha quitado la ropa tradicional y el estilo de vida campesino, la lengua de su comunidad es una de las únicas cosas que no instantemente desaparece (Harrison 14). Como ya sabe cada persona que ha aprendido otro idioma, es casi imposible, una vez que se permita al idioma entrar en la mente, borrarlo de la conciencia. Es decir, aunque muchos quechua-hablantes son forzados limitar el uso de su lengua nativa, el quechua todavía vive en la conciencia como parte fundamental de quienes son, incluso cuando no necesariamente lo hablan con frecuencia. Se puede negar la existencia de este “otro” en esferas públicas o quizás aun a si mismo, pero esta diferenciación interna de la norma representa una de las “brechas” descritas por Judith Butler en la cual es posible separarse de la sociedad dominante. Quizás la presencia de esta “brecha” entre iteración y la norma podría empoderar a personas quechua-hablante, en que invita la sobrevivencia de identidades culturales por lo menos internamente.

El quechua, más que nada, tiene gran importancia entre pueblos indígenas contemporáneos por esta dificultad de desaparecerse o ser olvidado. Marca la perseverancia de culturas quechuas del Perú a pesar de ser oprimidas por un pueblo entero. En su trabajo sobre las comunidades indígenas de Apurímac, Virginia Zavala incluye los comentarios de un entrevistado quien afirma que “(quechua) is not a dead or ancient language, and we are convinced that it is the cultural element which is fundamental to our identity.” (*el quechua) no es un idioma muerto o antiguo, y somos convencidos de que es el elemento cultural que es fundamental a nuestra identidad*)(2). Como la mayoría de pueblos indígenas andinos mantienen largas tradiciones orales, los cuales son compartidas a través del quechua, el idioma no solo representa una manera de comunicarse, sino también encarna la base de muchas herencias culturales. De verdad, no es necesario hablarlo con

frecuencia para tenerlo como parte de la identidad. Aun cuando se encuentra forzado ocultar todas indicaciones de quién es, el hecho que todavía podía existir su lengua nativa, por lo menos en mente, me parece muy inspirante.

Ya hemos visto que en el caso del quechua, sus hablantes, y su revitalización, existen bastante más preguntas que respuestas. Aunque este trabajo no necesariamente ayudará a los alumnos de la escuela multicultural que visité, espero que por lo menos respondiera a la condición actual del quechua y ofreciera algunas ideas relacionadas a por qué existen tantos impedimentos a su sobrevivencia. Lo que más quiero relacionar es que en el caso del descenso del quechua, absolutamente todo tiene que ver con cuestiones de cultura. Se podría escribir volúmenes sobre la educación bilingüe o alguna legislación que apoye a pueblos indígenas, y este trabajo ciertamente tendría sentido, pero ninguna de estas iniciativas realmente tiene la capacidad de arreglar el problema por completo. Para lograr progreso real en el reverso de cambios lingüísticos del quechua al español, intentos para la revitalización del idioma indígena deben ser destinados hacia la mayoría hegemónica español-hablante.

El problema no es que peruanos quechua-hablante necesitan cambiar alguna parte de su comportamiento lingüístico, porque ellos ciertamente deberían tener el derecho de usar el quechua como quieran, sino que no existe una cultura que les permita espacio para manejar el idioma por sí mismos. La cultura hegemónica del pueblo peruano aliena a sus pueblos indígenas por excluirlos de la sociedad dominante mientras a la vez manipulando definiciones de quienes sean sin consultarles. La conciencia colectiva necesita cambiarse para que el quechua pueda sobrevivir y quizás aún revitalizarse. Ninguna iniciativa para la preservación del quechua va a ser exitosa sin que se transformen la cultura y la ideología colonial del pueblo peruano entero.

Bibliografía:

- Adelaar, Willem F. H., and Pieter Muysken. *The Languages of the Andes*. Cambridge: Cambridge UP, 2004. Print.
- Aikman, Sheila. *Intercultural Education and Literacy: An Ethnographic Study of Indigenous Knowledge and Learning in the Peruvian Amazon*. Amsterdam: J. Benjamins, 1999. Print.
- Bonilla, Juan La Cruz. "Mas Allá De La Cholíficación: Movilidad Social Ascendente Entre Los Aímaras De Unicachi En Lima." *Debates En Sociología* 35 (2010): 107-32. *JSTOR*. Web. 3 Feb. 2014.
- Degregori, Carlos Ivan. "Del Mito De Inkarrí Al Mito Del Progreso: Poblaciones Andinas, Cultura E Identidad Nacional." *Socialismo Y Participación* 36 (1986): 1-9. *Jstor*. Web. 2 Feb. 2014.
- Fishman, Joshua A. *Handbook of Language & Ethnic Identity*. New York: Oxford UP, 1999. Print.
- Gerbi, Antonello. *Nature in the New World: From Christopher Columbus to Gonzalo Fernandez De Oviedo*. Pittsburgh, PA: U of Pittsburgh, 1985. Print.
- Gleich, Utta Von. "Language Spread Policy: The Case of Quechua in the Andean Republics of Bolivia, Ecuador, and Peru." *International Journal of the Sociology of Language* 1994.107 (1994): 77-114. Print.
- Harrison, Regina. *Signs, Songs, and Memory in the Andes: Translating Quechua Language and Culture*. Austin: U of Texas, 1989. Print.
- Hornberger, N. H., and K. A. King. "Reversing Quechua Language Shift in South America." *Can Threatened Languages Be Saved?: Reversing Language Shift, Revisited: A 21st Century Perspective*. Clevedon: Multilingual Matters, 2001. 166-94. Print.
- Hornberger, Nancy H. "Language Ideology in Quechua Communities of Puno, Peru." *Anthropological Linguistics* 30.2 (1988): 214-35. *JSTOR*. Web. 07 May 2014.
<<http://www.jstor.org/stable/10.2307/30027980?ref=search-gateway:345b8f3fd60c9c91f62215c78b74a637>>.

- Hornberger, Nancy H. "Voices and Bilingualism in Indigenous Language Revitalization." *Sustaining Linguistic Diversity: Endangered and Minority Languages and Language Varieties*. Washington, D.C.: Georgetown UP, 2008. 95-109. Print.
- Kalt, S. E. "Spanish as a Second Language When L1 Is Quechua: Endangered Languages and the SLA Researcher." *Second Language Research* 28.2 (2012): 265-79. Print.
- Manley, Marilyn S. "Quechua Language Attitudes and Maintenance in Cuzco, Peru." *Language Policy* 7.4 (2008): 323-44. Print.
- McCoy, Erin. "Disputed Worlds: Performances of Heritage in Cusco's Tourism Economy." *Rupkatha Journal on Interdisciplinary Studies in Humanities* 3.3 (2011): 419-25. Web.
- Stambaugh, Antonio P. "Performance." *Dictionary of Latin American Cultural Studies*. Gainesville: U of Florida, 2012. 247-52. Print.
- Varese, Stefano. "Restoring Multiplicity: Indianities and the Civilizing Project in Latin America." *Latin American Perspectives* 9.2, Minorities in the Americas (1982): 29-41. *JSTOR*. Web. 06 May 2014. <<http://www.jstor.org/stable/10.2307/2633502?ref=search-gateway:51c30981683f5245ba7a2055a57e737d>>.
- Zavala, Virginia. "An Ancestral Language to Speak with the "Other": Closing down Ideological Spaces of a Language Policy in the Peruvian Andes." *Language Policy* 13.1 (2014): 1-20. Print.