

Pontificia Universidad Católica del Perú

Facultad de Derecho



**El discurso académico de José María Arguedas para
analizar y comprender los derechos lingüísticos como
derechos culturales en el Perú contemporáneo.**

Tesis para optar por el Título de Abogado que presenta el Bachiller:

HANS ENRIQUE CUADROS SÁNCHEZ

Asesor:

CARLOS AUGUSTO RAMOS NÚÑEZ

LIMA, PERÚ - 2016

*A mi familia, los Cuadros Cordero,
por haberme dado educación y libertad,
dos cosas que en este país son bienes escasos.*



“Las leyes y las costumbres de un pueblo son las que forman la base de su progreso y de su ventura social; con tal que las primeras estén en armonía con las segundas y que estas estén sometidas siempre a aquellas: *leges sine moribus non valent*.

Cuando las leyes están en contradicción con las costumbres, con los hábitos, con las tradiciones de un pueblo, es imposible que produzcan buenos resultados.”

Cuestiones Constitucionales. Toribio Pacheco, 1854.

Wayliya

(Estrofa de canción popular que se canta durante la celebración del Takanakuy en la Provincia de Chumbivilcas, Departamento de Cusco)

Original en Quechua

*Chilichawanpas peruanowanpas
Tupayullasaqsi,
chaypaqsi mamay wachakuwasqa
chaki makiyuqta
wayliya, waylibiya, wayliya.*

Traducción al Castellano

*Con el chileno o con el peruano
siempre estaré enfrentándome,
para eso mi mamá me trajo a este mundo,
con los pies y las manos;
wayliya, waylibiya, wayliya.*

Índice

Introducción	9
Capítulo 1: Visión general de la diversidad cultural y el pluralismo lingüístico en el Perú, y el desarrollo histórico de las normas jurídicas sobre temas culturales y lingüísticos.	18
1.1. La identidad cultural y diversidad lingüística en el Perú.	22
1.1.1. Diversidad cultural.	23
1.1.2. Diversidad lingüística.	29
1.1.2.1. Diversidad lingüística en el mundo y los estudios respecto a ella.	29
1.1.2.2. Diversidad lingüística en el Perú.	36
1.1.3. El bilingüismo y la diglosia en el Perú.	45
1.1.4. Identidad cultural y actitudes lingüísticas: Identidades en constante cambio por mestizaje cultural, migración, modernidad y la discriminación.	50
1.1.5. La literacidad: un factor tomado poco en cuenta en la discriminación lingüística.	59
1.2. El rol histórico del Derecho en las culturas y las lenguas.	68
1.2.1. El derecho de la conquista y el virreinato del Perú hasta las reformas borbónicas.	69
1.2.1.1. La capitulación de Santa Fe y las Bulas Alejandrinas: Los fundamentos jurídicos para la conquista y colonización del continente americano.	69
1.2.1.2. Las Leyes de Burgos, las Leyes Nuevas de Indias y las Reformas Toledanas.	74
1.2.2. En el Virreinato del Perú durante la rebelión de Túpac Amaru II.	93
1.2.2.1. La rebelión de Túpac Amaru II.	95
1.2.2.2. La importancia de los aspectos jurídicos, lingüísticos y culturales en la rebelión de Túpac Amaru II.	116
1.2.3. En el Perú Siglo XIX y el Siglo XX.	117
1.2.3.1. El constitucionalismo español en el Perú: La Constitución de Cádiz.	118
1.2.3.2. El liberalismo emancipatorio criollo: la anarquía política, la fundación jurídica de la República del Perú y la exclusión de la cultura andina.	124
1.2.3.3. Las medidas jurídicas de Ramón Castilla y la República Aristocrática con respecto a la “condición” del <i>Indio</i> .	137
1.2.3.4. La corriente indigenista en el ámbito jurídico durante el Siglo XX.	145

1.2.3.5. Del reconocimiento jurídico de las comunidades <i>indígenas</i> y la protección constitucional de su propiedad del Oncenio al Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas de Velasco.	152
1.2.4. A modo de reflexión.	166
1.3. La diversidad lingüística y los derechos lingüísticos en la actualidad nacional.	168
1.3.1 Los derechos lingüísticos en la Constitución de 1979 y su desarrollo legal.	168
1.3.2 Los derechos lingüísticos bajo el marco de la Constitución vigente de 1993.	171
1.3.2.1. Algunos datos de evolución demográfica.	171
1.3.2.2. Los derechos lingüísticos como fundamentales.	173
1.3.2.3. Los derechos lingüísticos como fundamento de políticas públicas.	177
1.3.2.4. Desarrollo legal de los derechos lingüísticos.	178
1.3.2.4.1. La Ley N.º 28736.	179
1.3.2.4.2. La Ley N.º 29735, Ley de Lenguas.	180
1.3.2.4.3. La Ley N.º 29785, Ley del derecho a la Consulta Previa.	182
1.3.2.4.4. La reciente opinión de una especialista en lenguas amazónicas respecto de los avances gracias a la reciente legislación.	190
Capítulo 2: La identidad cultural en la obra académica José María Arguedas. Un discurso para el ejercicio de derechos lingüísticos en el Perú.	192
2.1. José María Arguedas: peruanista sí, indigenista no.	192
2.1.1. El Perú según José María Arguedas.	193
2.1.2. La importancia de la historia para comprender la diversidad cultural.	207
2.1.2.1. El uso del quechua para la evangelización en la etapa colonial.	209
2.1.2.2. Un discurso histórico para comprender la diversidad.	217
2.1.3. Las diversas identidades de la cultura hispano-quechua.	221
2.1.3.1. El folklore como fuente de conocimiento e instrumento de control del orden social.	221
2.1.3.2. Dos casos distintos de desarrollo cultural: el valle del Mantaro y el sur andino.	231
2.2. La diversidad cultural para Arguedas.	245
2.2.1. La necesidad de reconocimiento.	245
2.2.1.1. Por su vitalidad cultural.	245
2.2.1.2. Por la existencia de autoridades: el caso del varayok'.	247
2.2.1.3. Por ser migrante: desarraigo y combinación cultural.	249

2.2.2. La necesidad de revaloración para superar la discriminación lingüística.	250
2.2.2.1. La vitalidad quechua en la cultura peruana.	250
2.2.2.2. Discriminación lingüística como discriminación cultural.	251
2.2.3. La urgencia en la preservación y promoción.	259
2.2.3.1. En beneficio del derecho a la educación.	260
2.2.3.2. Enfrentar la “aculturación” a causa de la migración, el desarraigo y la discriminación cultural.	260
2.3. La lengua como parte de la identidad cultural.	265
2.3.1. La lengua como elemento esencial del derecho a la identidad cultural.	265
2.3.1.1. Vigencia normativa y simbólica de los cuentos y la creación popular en quechua.	282
2.3.1.2. La música, la danza y el canto: ámbitos del desarrollo de las lenguas.	283
2.3.1.3. Formación de una identidad nacional culturalmente diversa.	285
2.3.2. La lengua como fundamento del derecho a la educación intercultural bilingüe, para la formación de una identidad cultural.	287
2.3.2.1. La lengua y su “mestizaje”.	287
2.3.2.2. La lengua y sus oportunidades en 1940.	289
2.3.2.3. Un método cultural como propuesta educativa lingüística.	292
2.3.2.4. La importancia del folklore como instrumento educativo.	297
2.3.3. La lengua y la dignidad humana.	298
2.3.3.1. La lengua como instrumento de desarrollo humano y muestra de su capacidad creativa.	298
2.3.3.2. Expresar sentimientos: una necesidad humana.	301
2.3.4. Las lenguas amazónicas y andinas en el mundo académico de su época.	307
2.3.4.1. Testimonios sobre las lenguas amazónicas en la década de 1960.	307
2.3.4.2. Testimonios sobre las lenguas andinas en la década de 1960.	309
2.3.4.3. El plurilingüismo como un “problema” para la integración nacional en 1960.	318
2.3.4.4. Un ideal intercultural, antes que homogeneizador.	323
2.3.4.5. La combinación lingüística funcional y el apropiamiento formal de la cultura hispana-religiosa.	328
2.4. El discurso académico <i>arguediano</i> como recurso para el reconocimiento de identidades culturales e institucionalización mediante el Derecho.	331

2.4.1. La importancia de la lengua para repensar los derechos lingüísticos y el derecho a la identidad cultural.	331
2.4.1.1. La lengua como vehículo de conocimientos.	331
2.4.1.2. El derecho consuetudinario en “ <i>Las comunidades de España y el Perú</i> ”.	337
2.4.1.3. “ <i>Dioses y hombres de Huarochiri</i> ” como una fuente normativa quechua.	342
2.4.2. La racionalidad y vigencia del discurso <i>arguediano</i> para su aplicación jurídica en un Estado de Derecho.	344
2.4.2.1. La cultura peruana: dinámica y diversa.	344
2.4.2.2. El Derecho como instrumento de cambio social en favor de las lenguas originarias.	350
2.4.3. La necesaria institucionalización del discurso intercultural: El dinamismo del derecho en las comunidades.	352
2.4.3.1. El caso de los siqllas.	353
2.4.3.2. El caso del varayok’.	355
2.4.3.3. La perspectiva intercultural sobre el monolingüismo no hispano y una crítica al funcionamiento del Estado en temas culturales.	360
2.4.3.4. A modo de reflexión sobre la necesidad de interculturalidad.	362
Capítulo 3: Aplicación jurídica del discurso <i>arguediano</i> para los derechos lingüísticos en el Perú.	364
3.1. El discurso <i>arguediano</i> para entender los derechos lingüísticos en el Perú.	364
3.1.1. Lo moral, lo social y lo jurídico en el discurso de Arguedas sobre la lengua.	364
3.1.1.1. Los postulados morales en la propuesta.	365
3.1.1.2. Los postulados sociales en la propuesta.	368
3.1.1.3. Los postulados jurídicos en la propuesta.	372
3.1.2. Los postulados <i>arguedianos</i> para repensar el derecho a la identidad cultural y los derechos lingüísticos.	378
3.1.2.1. El derecho a la identidad cultural como parte de los derechos culturales.	379
3.1.2.2. Los derechos lingüísticos como uno de los derechos culturales.	380
3.1.3. Una propuesta para los derechos lingüísticos desde Arguedas.	383
3.1.3.1. El aporte de la sociolingüística.	383
3.1.3.2. El aporte de la historia jurídica.	385
3.1.3.3. La propuesta jurídica.	396

3.2. Análisis jurídico desde una perspectiva sistemática-normativa, para la aplicación de nuestra propuesta.	397
3.2.1. En los Tratados de Derechos Humanos ratificados por el Estado Peruano.	397
3.2.1.1. Los derechos lingüísticos como derecho de las <i>minorías</i> .	398
3.2.1.2. Análisis de las disposiciones en algunos instrumentos internacionales.	399
3.2.2. En lo constitucional.	409
3.2.2.1. Análisis en la Constitución de 1993.	409
3.2.2.2. Análisis comparativo con otras Constituciones de América del Sur y México.	410
3.2.2.3. La comparación sudamericana respecto a la experiencia peruana.	420
3.3. Propuesta de modificación a la Ley de Lenguas.	420
3.3.1. Reformas urgentes.	420
3.3.2. Reformas necesarias.	422
3.3.3. Reformas sugeridas.	423
3.4. El discurso <i>arguediano</i> como propuesta jurídica en beneficio del ejercicio de los derechos lingüísticos y una ciudadanía plena.	424
3.4.1. Para el diseño de Políticas Públicas (Poder Ejecutivo).	426
3.4.1.1. La educación intercultural bilingüe como política pública en beneficio del derecho fundamental a la educación.	427
3.4.1.2. Los derechos lingüísticos como una política ciudadana en favor de la creación de una identidad cultural peruana diversa pero no ajena.	434
3.4.2. Para el diseño de Proyectos de Ley (Poder Legislativo) y Ordenanzas Regionales y Municipales.	437
3.4.3. Para la redacción de Sentencias (Poder Judicial y Tribunal Constitucional)	439
Conclusiones	447
Bibliografía	454
Agradecimientos	467
Anexo. El ejercicio de los derechos lingüísticos como protesta social.	468

Introducción

“El Perú es una fuente de amor incorruptible y, más que eso, de audacia para practicar el bien y la capacidad creadora, y tal decisión es tan firme y constante como la majestuosidad imperturbable de sus anakis montañas, donde el sol muere y nace cada día más cerca del corazón humano cuanto más la ciencia nos lo aproxima y analiza.”

José María Arguedas: Lima, 1964

Al ensayar un concepto propio de “cultura” y lo que el significado de esta palabra implicaría en sus variados usos, vinieron a mi mente las clases de un recordado profesor de Derechos Reales y Garantías quien, para comprender las instituciones jurídicas, nos exigía razonamientos que vayan mucho más allá de lo que indicaba la norma y hasta nos retaba a cuestionar a la propia institución. Recuerdo que en una clase donde tratábamos el tema de la posesión, nos señaló que este derecho real era una especie de derecho *maleable* que al fundamentarse en la apariencia de titularidad sobre un derecho real lograba la exclusión, por lo menos momentánea, del bien respecto de la esfera jurídica de otro sujeto. Así, la posesión podría expresarse como cualquier manifestación de dominio sobre un bien siempre que revele la apariencia de tener la titularidad de un derecho oponible a terceros. Esto, por ejemplo, evita la necesidad de perseguir certezas documentales para reconocer la propiedad sobre un bien cuyos títulos que la acrediten no se encuentren a disposición del propietario en ese momento. Esta importante función nos permite cierta exclusión del bien respecto de terceros, en base a la posesión que opera como una presunción de propiedad o alguna otra titularidad sobre el bien.

En ese sentido, la posesión, al tener una variedad de posibilidades en las que podría exteriorizarse, se me presentó como uno de los mejores ejemplos para comprender la *diversidad* y el *dinamismo* del derecho y la cultura. Me explico. Si, por ejemplo, dejo mi bicicleta en un anclaje (estacionamiento) con su respectiva cadena y candado cerrado para ingresar a la biblioteca, manifiesto que ese vehículo tiene un propietario frente a los terceros que pasen o se detengan por el anclaje, o por lo menos aparentará tal situación. Por lo tanto, no les asiste ningún derecho

sobre el bien y soy yo quien goza de la presunción de propiedad frente a terceros. Sin embargo, la situación cambia si, por descuido, dejo tirada mi bicicleta en la vía pública, me olvido de ella, y al retornar a buscarla, encuentro a un sujeto haciendo uso de ella y oponiéndose a devolvérmela; cuando aparece, entonces, un policía y pretende poner fin a la discusión sucede que observa al otro sujeto montado en la bicicleta y a mi reclamándole. ¿Quién goza del derecho de posesión? El otro sujeto, porque el policía lo vio montado sobre el vehículo y, en efecto, genera una apariencia de propietario. En este caso, la presunción de titularidad que me pertenecía en virtud de mi posesión del bien, la pierdo ante los ojos de un tercero porque éste observó al otro usar el bien como si fuera propietario. Así, también, podríamos considerar el caso en que presto mi bicicleta a un amigo y éste lo usa por un periodo de tiempo para luego devolvérmelo. Con este acto, no solo él me reconoce como propietario o titular del vehículo, sino también los terceros que conocen de mi titularidad y saben que he prestado el bien. Sin embargo, los que no tienen conocimiento de este préstamo podrán presumir que mi amigo es el titular del bien si lo ven usándolo.

En ese sentido, la posesión es un derecho real cuya manifestación y efectos varían desde la perspectiva en que se vea, pues depende de su exteriorización y la comprensión de ésta por los terceros para que pueda desplegar sus efectos. Puedo ejercer, por ejemplo, la defensa posesoria con mis propias manos si es que tengo la posesión efectiva del bien y un tercero pretende quitármela o excluirme de ella; pero no podré ejercer la misma si es que perdí la efectiva posesión por más titular del bien, o de algún derecho real sobre él, que sea, mientras no pueda acreditar los títulos que me respaldan. Así, este razonamiento de la posesión como derecho real es el fundamento teórico de la redacción legal de los artículos 896 al 922 del Código Civil vigente. Además, gracias a este razonamiento podemos analizar a la posesión como una institución jurídica que permite ir más allá de su positivización en el referido cuerpo normativo.

Bajo esta perspectiva concibo personalmente a la cultura como un término cuyo significado es maleable, elástico por ser *diverso* y *dinámico*. Su diversidad implica que puedan existir una variedad de conceptos de cultura, que dependen justamente de la variedad de perspectivas en las que pueda ser vista. Por ende, su reconocimiento como tal está sujeto a convencionalismos determinados en un contexto espacial y temporal.

No era hace poco menos de cien años que la cultura en el Perú se asociaba a las élites aristocráticas e intelectuales, y excluía, por otra parte, a lo nativo, lo andino, lo popular, lo afrodescendiente y asiático; es decir, lo no europeo y anglosajón por lo general. Esto resultó tanto así que, cuando el Instituto Nacional de Cultura en 1975 decidió otorgarle el Premio Nacional de Fomento a la Cultura Ignacio Merino al escultor huamanguino Joaquín López Antay, maestro de la elaboración de los Cajones Sanmarcos (actualmente conocidos como los retablos ayacuchanos), recibió fuertes críticas de las élites conservadoras por no considerar su trabajo como arte, sino como artesanía. Esto generó opiniones encontradas en las élites intelectuales y artísticas de la época; sin embargo, nadie le quitaría el merecido reconocimiento y sería un hito histórico en la concepción del arte y la cultura en el Perú *oficial*. Décadas después, la Sala Tradicional de Arte Peruano del Congreso de la República llevaría su nombre.¹

Importaría para la cultura, no una definición exacta, sino que presente ciertas características que permita mostrarla o concebirla como tal. Encontramos en lo diverso y dinámico unas características esenciales de la cultura, por lo que entenderemos –para los efectos de esta tesis– a **la cultura como el conjunto de manifestaciones que son parte de la concepción mental de un individuo sobre la vida cotidiana, o un aspecto de ella, y es poseedora de**

¹ Aunque resulta paradójico que hasta ahora institucionalmente el Estado peruano lo siga relacionando con lo que considera artesanía. Una muestra de lo anterior es la Medalla “Joaquín López Antay” que reconoce la trayectoria *artística-artesanal* y que es otorgado por el Congreso de la República y el Ministerio de Comercio Exterior y Turismo. Esta distinción se decretó mediante Ley 29073, Ley del Artesano y del Desarrollo de la Actividad Artesanal, promulgada con fecha 23 de julio de 2007.

reconocimiento, relevancia y participación colectiva en su entorno social. Esta definición nos permitirá comprender a la cultura como algo diverso y dinámico, pues objetivamente es un conjunto de manifestaciones que, subjetivamente, es considerada como cotidiano o común por un individuo, que trasciende su propia individualidad y posee un reconocimiento, relevancia y participación en el plano colectivo.

Así, en esta tesis, la cultura o manifestación cultural se divide en dos planos: uno individual y otro colectivo. El plano individual debe presentar el componente objetivo (conjunto de manifestaciones) como el subjetivo (consciencia de cotidianidad); y el plano colectivo debe poseer un reconocimiento, una relevancia y una participación de su grupo o entorno social. Esta estructura también podríamos trasladarla al ámbito jurídico para entender a los derechos culturales.

Entender a la cultura con estos dos componentes, el plano individual y el plano colectivo, nos permite ingresar a un área de distinción entre el “yo” y el “otro”, puesto que al reconocer mi individualidad, me reconozco a mí mismo como un “yo” diferente de los “otros”. Es decir, formo una identidad propia que siempre se distinguirá de los demás, el “otro” o los “otros”; puesto que me permite diferenciar “mi” cultura, respecto de “otras” culturas, que puede ser que ni las considere como tales. Así, el individuo desarrolla una identidad propia, única e irrepetible, que por más que pretenda ser idéntica a otra, nunca podrá ser igual.

Por otra parte, concebimos al Derecho como una disciplina académica relacional cuyo desarrollo resulta necesario para comprender las relaciones interpersonales desde una perspectiva normativa. En ese sentido, puede ser que un individuo, al relacionarse con otros, logre identificar ciertas similitudes respecto a las características de otros individuos y los otros también respecto de las suyas. Así por ejemplo, en el plano lingüístico, se relacionan hispanohablantes en norteamérica, peruanos en una ciudad extranjera, migrantes provincianos en Lima, culturas

urbanas como la *skater* en ciertos parques y zonas de las diferentes ciudades del mundo, etc. Todo esto gracias a que manejan un determinado lenguaje, que no es lo mismo que lengua, que los familiariza y permite una mejor fluidez comunicacional. En los diversos sectores sociales, se presentan también manifestaciones que evidencian ciertos convencionalismos específicos: cultura ética, cultura deportiva, cultura chicha, cultura *faiite*, por ejemplo. Finalmente, la diversidad cultural permite clasificaciones de tipo nominal para facilitar la diferenciación como cultura occidental, cultura andina, cultura urbana, cultura rural, cultura peruana, chilena, hasta cultura jurídica, entre otras. Por lo tanto, la cultura o las manifestaciones culturales están inherentemente relacionadas con la diferenciación entre lo mío y lo ajeno; lo que permite la formación de mi identidad distinta del otro, como la suya distinta de la mía, siendo uno de los elementos esenciales para este reconocimiento el lenguaje que los une.

Esta formación de identidad, al reconocer semejanzas y diferencias con los otros nos permite la capacidad humana de agrupación. Y en estos vínculos de unión, con los que consideramos afines, y de división, con los que consideramos distintos, existen una infinidad de elementos que permiten la agrupación cultural en diversos aspectos, magnitudes y ámbitos sociales.

Por lo tanto, no puede haber cultura si es que no existe una identidad que permita ubicar al individuo en una situación espacio temporal para relacionarse con los demás, sean estos semejantes o ajenos a éste. La identidad puede ser tanto individual como colectiva, pero debe permitir un factor de identificación y pertenencia a esa cultura o manifestación cultural. Por lo tanto, la identidad cultural existe en tanto existan manifestaciones que se conecten e interrelacionen con otras en ese ámbito; por eso decimos que la identidad cultural es un conjunto de manifestaciones. Así, también, como en el plano cultural, puede existir una diversidad de identidades como la identidad religiosa, identidad sexual, identidad nacional, entre otras.

En ese orden de ideas, podemos señalar que la cultura y la identidad están profundamente interrelacionadas; y, siendo esto así, son inherentes a sí mismas. No puede existir una cultura sin identidad, ni tampoco una identidad sin cultura. Por eso, los factores que permiten detectar semejanzas como diferencias, para formar una identidad cultural, son las manifestaciones culturales. Es decir, una cultura o manifestación cultural se determina por la identidad que la construye.

Y ¿cómo se construye una identidad? Esencialmente a través de discursos, pues éstos expresan y afirman de manera pública mi “yo” individual y mi “yo” colectivo: el “nosotros”. Entonces, ¿se pueden presentar e identificar manifestaciones culturales a través de los discursos? Claro, en efecto, debido a que un discurso siempre está dirigido a un público, no puede haber un discurso privado sino no sería un discurso, y este público podrá recibirlo y procesarlo si se presenta en un código conocido gracias a la capacidad humana de comunicación. Así, el discurso es también una manifestación cultural por su naturaleza expresiva, pública y comunicativa.

Hasta aquí todo bien, el discurso es una manifestación cultural, por lo tanto permite la construcción de una identidad en ese sentido. Así el fundamento esencial del discurso es comunicar, y la comunicación puede ser oral, visual, auditiva, escrita, entre otros. Uno de esos instrumentos de comunicación por excelencia es la lengua, pues permite una comunicación audiovisual. A través del conocimiento de una lengua podemos expresarnos y comunicar lo que sentimos o pensamos, y, a la vez, ser receptores de lo que comunican los demás.

En este sentido, ¿se podría considerar a la lengua como una manifestación cultural? Claro que sí. Más allá de que esto esté fuera de discusión, probemos que la lengua es una manifestación cultural con la definición ensayada antes.

Entendemos a la lengua como un sistema de signos estructurados convencionalmente como un código para facilitar una comprensión mental de nuestras ideas y sentimientos, para facilitar la

comunicación en un colectivo. Por lo tanto, la lengua es conjunto de manifestaciones que, estructuradas psicológicamente y expresadas en un determinado código oral o escrito, trasciende la comprensión personal. Lo anterior, con el objetivo de interrelacionarse con los demás individuos por medio de un convencionalismo que permite una efectiva comunicación entre diversos sujetos. La lengua posee este plano individual que desarrolla en un persona el esquema mental y estructural de un lenguaje (componente subjetivo), el mismo que se puede expresar mediante palabras habladas o escritas (compone objetivo). Además, se evidencia el plano colectivo de la lengua, gracias a que este lenguaje desarrollado es común a otros que desarrollaron un esquema mental del lenguaje similar al de otro individuo. Así se permite la comunicación entre los individuos que manejan ese mismo código lingüístico, que conocemos como lengua. Por lo tanto, al reconocer a ese sistema lingüístico como una lengua, se le otorga la relevancia que merece y se le reconoce utilidad para efectos comunicativos de la comunidad que ha desarrolló y utilizó a través del tiempo.

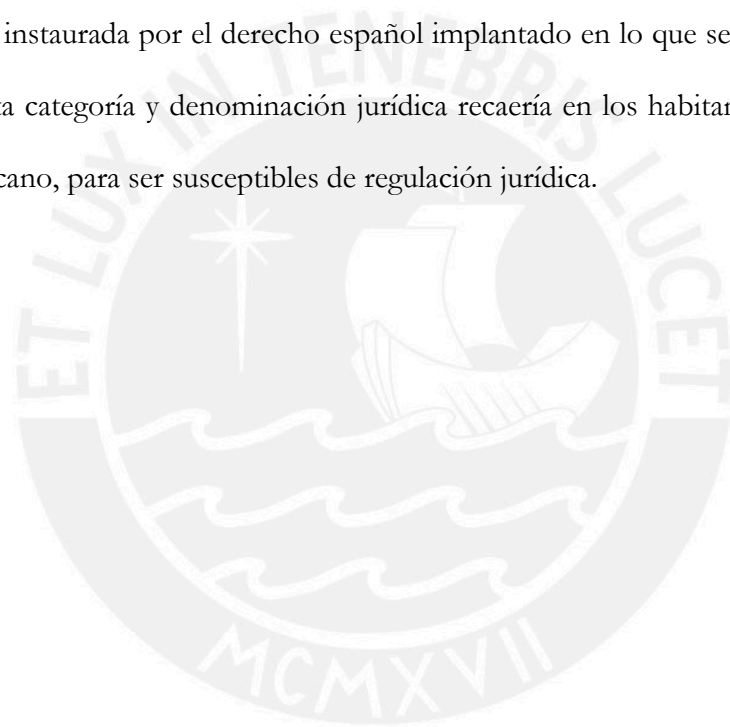
Por lo tanto, al ser la lengua un producto histórico que facilita la comunicación y la convivencia de individuos en un determinado entorno social, se nos representa como la puerta de entrada para comprender la cultura o las culturas que la han generado. Por ende, la lengua es también un símbolo de cultura y de identidad; es decir, la lengua forma parte de la identidad cultural individual y colectiva; y es, a la vez, un instrumento esencial para desarrollar un discurso.

Pero ¿qué sucede cuando el código de comunicación, en este caso la lengua, es un instrumento conocido por uno y desconocido por otro? Se hace muy difícil comunicarse, el entendimiento se dificulta y la relación interpersonal puede sufrir serios daños. Peor aún, ¿qué pasa cuando se pretende imponer una lengua sobre otra, por acción de un grupo dominante sobre otro, y se discrimina a la lengua subordinada? Aquí, ya ni siquiera se persigue una comunicación, sino por el contrario se genera una especie de monólogo del dominante y un silencio para el subestimado.

El objetivo de esta tesis es demostrar la innegable relación que existe entre las lenguas, sus hablantes, el desarrollo histórico-jurídico relacionado a ambos y el discurso identitario para la comprensión de los derechos lingüísticos en el Perú contemporáneo. Por lo tanto, sin ser especialistas, recurriremos a disciplinas académicas como la sociolingüística, la historia, la antropología y el análisis del discurso para generar un aporte de carácter jurídico a los derechos lingüísticos, acorde con la realidad peruana. Para lograr tal objetivo, como buenos abogados, realizaremos un estudio de caso y qué mejor que analizar el discurso académico sobre la lengua quechua de uno de los más renombrados escritores, docentes y etnólogos del Siglo XX: José María Arguedas Altamirano. El antropólogo que gracias al hábil manejo de sus recursos literarios en español y quechua, puso en la esfera intelectual las transformaciones del mundo andino y migrante en el Perú a mediados del Siglo XX. Siendo, la lectura de su obra literaria y académica, importante e imprescindible para la comprensión del Perú actual. Su transcendencia en el mundo de las letras haría afirmar en televisión, años atrás, al reconocido periodista César Hildebrandt que: *“hay escritores que a uno lo hacen gozar, pero hay otros que a uno lo hacen cambiar y, al leer a Arguedas, uno cambia y cambia para siempre su visión sobre el Perú”*.

Sin embargo, consideramos que el análisis del discurso es insuficiente si no conocemos, por lo menos, algunas ideas básicas de la diversidad cultural, el plurilingüismo, y el proceso histórico que la lengua (como parte de una cultura) ha sufrido jurídicamente. Por lo tanto, el capítulo 1 expone las bases sociolingüísticas e histórico-jurídicas para analizar los derechos lingüísticos con el discurso que se encuentra en la obra académica o antropológica de José María Arguedas y que se presenta en el capítulo 2. Finalmente, el capítulo 3 presentará el análisis del discurso del mismo para emplearlo, como una propuesta jurídica, a la comprensión, legislación y el ejercicio de los derechos lingüísticos como derechos culturales. Lo anterior con el objetivo de superar situaciones de discriminación cultural y formar una identidad peruana diversa y plural.

Asimismo, sugerimos se debe tener mucha cautela al leer los términos “indio” o “indígena” debido a las fuertes concepciones peyorativas que se dan a esos términos en la actualidad. En los años de Arguedas, el término “indio” o “indígena” era una categoría, generalmente aceptada en los habitantes de las principales ciudades del país, para denominar a lo que actualmente entendemos por “campesino” o “comunidad campesina” respectivamente. Por ello, cautela, su uso en el plano académico no debe entenderse como una manifestación necesariamente racista, discriminatoria y/o peyorativa de la época. De hecho, el término “indio” o “indígena” es una categoría jurídica instaurada por el derecho español implantado en lo que sería territorialmente “Las Indias”. Esta categoría y denominación jurídica recaería en los habitantes originarios del continente americano, para ser susceptibles de regulación jurídica.



Capítulo 1: Visión general de la diversidad cultural y el pluralismo lingüístico en el Perú, y el desarrollo histórico de las normas jurídicas sobre temas culturales y lingüísticos.

“El otro principio fue el de considerar siempre el Perú como una fuente infinita para la creación. Perfeccionar los medios de entender este país infinito mediante el conocimiento de todo cuanto se descubre en otros mundos. No, no hay país más diverso, más múltiple en variedad terrena y humana; todos los grados de calor y color, de amor y odio, de urdumbres y sutilezas, de símbolos utilizados e inspiradores.”

José María Arguedas, palabras como ganador del Premio Inca Garcilaso de la Vega. Lima, 1968.

Demás está señalar que el Perú es un país diverso y pluricultural. En el día a día podemos apreciar las diferencias culturales que existen entre los peruanos. Desde que nacemos, vivimos rodeados de un entorno social que nos educa bajo ciertas costumbres, que incluyen modos de pensar y actuar respecto a determinadas situaciones. Durante nuestra etapa escolar es altamente probable que hayamos interactuado con personas de otra ciudad, región o país. Las diferencias y la diversidad son características tan humanas que van desde situaciones tan subjetivas, como preferencias ideológicas, hasta realidades objetivas como puede ser la multitud de lenguas que se hablan en un país, en un continente y en el mundo. De hecho, el mundo es evidentemente pluricultural. La diversidad es la regla y la homogeneidad es la excepción. Siendo ésta la realidad, vemos que las relaciones humanas siempre implican situaciones de cooperación y de conflicto. Encontramos intereses y perspectivas contrapuestas. Estas situaciones son reguladas y/o solucionadas por diversos mecanismos, uno de ellos es el Derecho. La función relacional del Derecho está, pues, fuera de discusión.

Así, las interrelaciones que se desarrollan entre los sujetos generan una serie de situaciones como, por ejemplo, la celebración de un contrato de suministro de mercadería entre comerciantes mayoristas; la elección del nuevo *Carguyoyq* en una cuadrilla de danzantes de la fiesta de la Virgen del Carmen de Paucartambo; la formación de una asociación de propietarios y poseedores de terrenos eriazos producto de una invasión; las fusiones y adquisiciones de empresas (*Mergers and*

Acquisitions – M&A); o la solución de un conflicto por medio de la justicia comunal en una comunidad de los Uros en el lago Titicaca. Todas estas situaciones, jurídicamente generan derechos, deberes y obligaciones. Así, también, generan diversas consecuencias prácticas derivadas de obligaciones jurídicamente exigibles, deberes sociales y/o morales cuya sanción social por parte de una comunidad determinada puede repercutir más que una sanción jurídica. Dos ejemplos: el desprestigio por incumplir un *Cargo* en una celebración folklórica puede ser, digamos, una consecuencia extrajurídica que repercute más en un individuo que la alta penalidad que tendría que pagar por el incumplimiento de un contrato. Así también, la queja pública de un consumidor puede traerse abajo a una prestigiosa marca de franquicias a nivel multinacional, generando un colapso empresarial de repercusiones económicas más graves que una sanción de INDECOPI.

A simple vista, encontramos cierta racionalidad en todas estas manifestaciones, en estos signos de exterioridad; sin embargo, éstas son sólo la punta del *iceberg* que guarda una racionalidad más profunda, una construcción cultural que ha sido desarrollada a través de un proceso histórico y de sucesos que dirigieron la construcción de una estructura que, en su complejidad, forma un sistema cultural, que también puede ser económico y político. Quien se encuentre familiarizado con ciertas manifestaciones no se detendrá en un mayor análisis de su contenido teórico, bastará que cumpla con la finalidad que persigue su práctica cotidiana y la asumirá como tal. En caso de alguna controversia, se buscará a un especialista que domine la materia y plantee una solución. La solución en tanto sea más eficiente será mejor. La familiarización con una situación así, genera una identificación con la misma; esta identificación genera una especie de pertenencia. Consideramos que, a través de la pertenencia de un grupo y exclusión de otro, el individuo genera su identidad individual y colectiva. Se reconoce como miembro del grupo y, como tal, desarrolla una imagen de su propio Yo y el Otro. El Yo individual, y el Nosotros colectivo, para

diferenciarse del Otro o de los Otros. En ese sentido, toda práctica humana, asumida como cotidiana, pasa a ser parte de la cultura de cierta comunidad, cuyos intereses pueden ser de diversa índole.

Veamos, refiriéndonos a la cultura y la identidad cultural, el Perú históricamente ha sido y es un país donde el Yo y el Nosotros ha desarrollado concepciones conservadoras y prejuiciosas sobre el Otro y los Otros. Las sociedades precolombinas se encontraban fuertemente jerarquizadas. En cada estamento social se determinaban roles individuales y colectivos inamovibles. También, existían diversas culturas que se desarrollaron en los variados territorios del continente americano, cada una con características que evidenciaban continuidades, similitudes y diferencias. El factor geográfico y los recursos naturales eran fundamentales para el desarrollo de características específicas en estas culturas para su organización.

Durante la etapa colonial en los territorios americanos, específicamente en el creado Virreinato del Perú², se implantó un sistema de castas. La administración incaica había sido arrasada y, en su lugar, se posicionó la Corona Española apoyada por la Iglesia Católica y su labor evangelizadora, como fundamento teológico y jurídico para la conquista e instauración del virreinato. Así, las sociedades estamentales andinas no sufrieron mayores modificaciones en sus relaciones internas, salvo en la religión, el sistema económico y de gobierno con la preponderante supremacía española y superioridad criolla. El mestizo era un caso aparte, una suerte de identidad racial híbrida que debía ser clasificada de alguna u otra manera para mantener el orden colonial. Esto garantizó que de alguna manera los universos culturales se mantengan relativamente aislados. Las ciudades españolas en el nuevo mundo tenían su mirada dirigida a la metrópoli: Madrid y las disposiciones de la Iglesia Católica; mientras las comunidades de la República de

² No entraremos a la discusión sobre si en efecto la dominación española del Perú era la un virreinato o una colonia. Para efectos prácticos, comprendemos que la estructura jurídica del Virreinato del Perú responde a la de un reino ultramarino de la Corona Española, pero fácticamente funcionaba como si fuera una Colonia.

Indios aún concebían sus creencias antiguas a pesar de la extirpación de idolatrías, pero mantenían su cosmovisión y propias autoridades: los cultos a los *apus* (dioses-montañas) y la autoridad de los curacas o caciques. Sin embargo, estos últimos eran las bisagras comunicantes entre los mundos de la República de españoles y la República de indios. Los caciques o curacas se movían en ambos y fueron reconocidos por el ordenamiento jurídico colonial. El mestizaje cultural fue de todas maneras inevitable: Guamán Poma de Ayala, José Gabriel Condorcanqui y Mateo Pumacahua son claros ejemplos de lo anterior.

Con la declaratoria de independencia política de la República del Perú, respecto de la Corona Española, y la posterior abolición de las comunidades indígenas durante del gobierno dictatorial de Simón Bolívar, la situación no mejoraría mucho. Por el contrario, los considerados indígenas se volvieron un problema para la élite criolla y militar que asumía el rol dirigenal en la naciente república. Era pues la primera muestra de invisibilización jurídica que se haría de las comunidades originarias del Perú durante la República. Las comunidades originarias ya no eran los súbitos reales que servían de mano de obra para la productividad económica del régimen colonial, habían pasado ahora a ser una población que debía ser «civilizada» en aras del Estado-Nación, a la imagen europea, producto de la revolución francesa y el pensamiento post-ilustrado que regía durante el Siglo XIX en Europa occidental y Estados Unidos de América. Las élites criollas no tuvieron mejor idea que despojar a las comunidades de sus tierras e imponer sobre ellos un régimen semifeudal, mediante el sistema de latifundios. Ideas que se mantienen aún en la actualidad, aunque muchas cosas han cambiado desde la fundación de la República del Perú. En este capítulo haremos un recuento que sustente lo señalado y demostraremos como los (des)encuentros culturales y el Derecho han estado ligados fuertemente, aunque hasta ahora, en nuestro país, no se haya tomado consciencia de la importancia de los aspectos culturales en la vida de las personas desde la perspectiva del Derecho. Para esto, nos enfocaremos en la

diversidad lingüística y cómo el Derecho occidental (de tradición romanista) aplicado en el Perú trató históricamente la diversidad cultural y lingüística normándola, bajo su óptica, desde la conquista hasta la actualidad. Sin lo anterior, no podríamos analizar el discurso de Arguedas.

1.1. La identidad cultural y diversidad lingüística en el Perú.

Javier Pulgar Vidal, reconocido geógrafo peruano –quien también fue abogado–³ presentó su tesis *Las ocho regiones naturales del Perú* en la Tercera Asamblea General del Instituto Panamericano de Geografía e Historia de 1940. En ésta, señalaba la existencia de ocho regiones altitudinales presentes en la geografía del territorio peruano. Las regiones serían las siguientes: Chala (0-500 m.s.n.m.); Yunga *marítima* (500-2300 m.s.n.m.); Quechua (2300-3500 m.s.n.m.); Suni o Jalca (3500-4000 m.s.n.m.); Puna (4000-4800 m.s.n.m.); Janca o Cordillera (4800 m.s.n.m. en adelante); Yunga *fluvial* (2300-1000 m.s.n.m.); Rupa Rupa o Selva Alta (1200-400 m.s.n.m.); y Omagua o Selva Baja (400-0 m.s.n.m.). Pulgar Vidal desplazó así a la tradicional división geográfica del Perú entre costa, sierra y selva. Esta nueva división altitudinal no sólo es más específica y exacta; sino también da cuenta de la diversidad y complejidad geográfica que caracteriza al Perú y que nuestros antepasados prehispánicos ya conocían, pues los nombres de las ocho regiones están en lenguas originarias que los grupos culturales les ponían conforme al conocimiento y dominio de éstas áreas naturales, conocimientos y nombres que llegaron hasta nuestros días, gracias a Pulgar Vidal quien las recogió en sus investigaciones.

Antes de la llegada de los españoles, a lo largo de nuestro territorio se asentaron grupos humanos que desarrollaron sociedades y culturas propias, cada una con características acorde a su contexto temporal y espacial. En los siguientes apartados profundizaremos sobre la diversidad cultural y

³ Javier Pulgar Vidal obtuvo el grado de Bachiller en Derecho por su tesis «En torno a la condición jurídica del profesor de institutos particulares de enseñanza» sustentada en 1941 en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Véase a RAMOS NÚÑEZ, Carlos. *Cómo hacer una tesis de derecho y no envejecer en el intento*. 2da. Edición. Lima: Editora Jurídica Grijley, 2014. p. 323.

lingüística. La diversidad estará presente en varios aspectos del Perú, uno de ellos el geográfico como acertadamente advirtió el doctor Pulgar Vidal y, a la vez, es un factor de otros tipos de diversidad como la cultural y lingüística.

1.1.1. Diversidad cultural.

En la actualidad, el concepto de cultura ha venido incluyendo diversos tipos de acepciones y significados. No han sido pocos los intentos de definir o conceptualizar la cultura. Tampoco han sido muchos los que han logrado ensayar una definición global de ésta. En nuestro país, la cultura como concepto ha estado ligado históricamente a las élites republicanas, que tuvo acceso a una educación de mayor calidad que la gran mayoría de peruanos, y a las culturas eurocéntricas y norteamericanas quienes fueron los que marcaron el paradigma de lo que es la *cultura* y lo que no. Sin embargo, en los tiempos contemporáneos, gracias a un mayor conocimiento y reconocimiento de la diversidad, la situación ha cambiado.

Actualmente, consideramos que los conceptos de cultura deben abarcar inevitablemente a la diversidad. La diversidad que se puede apreciar en un país se da gracias a situaciones históricas, geográficas, sociales, jurídicas, y otras. Por ejemplo, el Perú es un país con una impresionante diversidad por factores como los antes mencionados. Haremos un breve recuento a continuación que fundamentará la diversidad como realidad innegable y presente a lo largo de la historia del Perú.

La reciente puesta en valor de la Ciudad Sagrada de Caral-Supe⁴ ubicada al norte de Lima, y su declaratoria por la UNESCO como Patrimonio Cultural de la Humanidad, el 28 de junio de 2009, la pone como la ciudad matriz y cuna civilizatoria de las posteriores culturas andinas, desplazando, por lo menos temporalmente, a Chavín que era considerada la matriz cultural peruana por excelencia, debido a extender su influencia en prácticamente todas las que se

⁴ La Ciudad Sagrada de Caral-Supe fue descubierta en 1997 por la arqueóloga Ruth Shady.

desarrollaron en la costa y sierra antes de la llegada de los españoles. Caral sería un centro urbano y económico del Perú floreciente en los años 3000 a.C., antes de la formación y el esplendor de la cultura Chavín.

Por su amplia aceptación en la comunidad científica y en la educación básica peruana, utilizaremos referencialmente la división histórica diseñada por John Rowe⁵ para ubicar histórica y geográficamente a las culturas precolombinas más conocidas que se desarrollaron en nuestro territorio:

- Horizonte Temprano (1200-900 a.C.): Chavín de Huántar que se iniciaría aproximadamente alrededor de 1200 a.C. hasta los 300 a.C. en la costa y sierra del norte y centro del Perú;
- Intermedio Temprano (900 a.C.-600 d.C.): Chavín; Vicús en la costa y sierra del norte, Paracas en la costa sur; Pukará a los alrededores de la zona norte del lago Titicaca; Moche entre 100 a.C. y 700 d.C. donde anteriormente se estableció la cultura Vicús; Lima aproximadamente durante los mismos años; Cajamarca; Recuay en Áncash; y Huarpa en Ayacucho.
- Horizonte Medio (600-1000): Wari en gran parte de la costa y sierra del Perú, llegando a confederarse con Tiahuanaco que se extendió por siglos desde Bolivia hasta la zona sur del Perú incluyendo Tacna, Moquegua y gran parte de Puno.
- Intermedio Tardío (1000-1400): Lambayeque y Chimú por el norte; Chincha en Ica con conexiones comerciales a lo largo de la costa del océano pacífico; Chachapoyas en los andes amazónicos; reinos aimaras como los Collas, Lupaqa y otros.

⁵ Antes del desarrollo de las culturas precolombinas anteriores a la Inca, durante el periodo precerámico (8000-1700 a.C.) establecido por Rowe, encontramos zonas con evidencias de domesticación de plantas, utensilios, o arte rupestre en cuevas como Guitarrero en el callejón de Huaylas en Áncash, Telarmachay en Junín, Pikimachay en Ayacucho, Lauricocha en Huánuco, Toquepala en Tacna, entre otros. Los mismos serían considerados como los primeros intentos por domesticar las plantas y animales en el territorio actualmente peruano y las primeras manifestaciones culturales de los habitantes precolombinos.

- Horizonte Tardío (1400-1532): Incas que abarcaron territorios de los actuales Chile, Argentina, Bolivia, Perú, Ecuador y Colombia; que conquistaron diversos reinos y culturas de menor expansión y población a lo largo de todos sus territorios.

Con la llegada de los españoles, los diversos cronistas relatan la existencia de una increíble diversidad de lenguas y culturas, algunas conformes, otras en contra del dominio Inca; situación que es hábilmente aprovechada por los invasores para estimular las tensiones y dividir a las culturas andinas de acuerdo a sus intereses. Una muestra es la alianza que tuvieron los españoles con algunos reinos como los cañaris, huaylas, wankas, entre otros. Lo que facilitó su victoria sobre los incas.⁶ Asimismo, se hablaban tantas lenguas que los españoles, a la vez que denominaron a todos los pobladores originarios como indios, también denominaban al *quechua* como la *lengua general de los reinos del Perú*. El quechua fue la lengua franca que los incas impusieron a los territorios conquistados una vez iniciada la expansión territorial a gran escala con el Inca Yupanqui, mejor conocido como Pachacútec Inca.

Así, durante la etapa preinca, inca y colonial existió la diversidad, y ésta era una característica esencial de los territorios del Perú. Durante la colonia no sólo llegaron europeos, sino también africanos; ya con la República llegaron migrantes chinos y japoneses, entre otros. La configuración de la sociedad peruana contemporánea es evidentemente pluricultural, donde su mestizaje e intercambio puede advertirse en diversos grados, nunca de manera estática, siempre de manera dinámica. La misma situación de pluralidad y diversidad se daría a nivel mundial, como ocurre actualmente en la gran mayoría de países del mundo, por no decir en todos.

Por lo tanto, la diversidad debe ser concebida como tal y el Estado debe reconocerla en la práctica, más allá del reconocimiento constitucional de la misma. En ese sentido, se requiere una

⁶ Para una versión didáctica, amplia y, sobretodo, narrativa véase a VEGA, Juan José. *La guerra de los viracochas*. Lima: Ediciones Nuevo Mundo, s/f.

profundización del conocimiento de nuestra diversidad nacional, no sólo somos costeños, serranos y costeños; sino también quechuas, aymaras, asháninkas, wampis, entre otros. Sobre esto, el Ministerio de Cultura nos puede dar estos datos:

- Identificación de 55 grupos humanos como *Pueblos Indígenas u Originarios* por el Viceministerio de Interculturalidad.⁷

Pueblo	Otras denominaciones	Lengua
Achuar	Achual, Achuare, Achuale	Achuar
Aimara	Aru	Aimara
Amahuaca	Yora	Amahuaca
Arabela	Tapueyocuaca, Chiripuno	Arabela
Ashaninka	Campa ashaninka	Ashaninka
Asheninka	Ashaninka del Gran Pajonal	Ashaninka
Awajún	Aguaruna, Aents	Awajún
Bora	Booraa, Miamuna, Miranha, Miranya	Bora
Capanahua	Nuquenciaibo, Buskipani	Capanahua
Cashinahua	Huni kuin, caxinahua, Kachinahua	Cashinahua
Chamicuro	Camikódlo, Chamicolos	Chamicuro
Chapra	Shapra	Kandozi-chapra
Chitonahua	Yora, Murunahua	Yaminahua
Ese eja	Ese'eja, Huarayo, Tiatinagua	Ese eja
Harakbut	Amarakaeri, wachipaeri, arasaeri, Kisamberi, Pukirieri, Toyoeri, sapiteri	Harakbut
Ikito	Ikito, iquito, Amacacore, Quiturran	Ikito
Iñapari	Inapari, Inamari, kushitireni	Iñapari
Isconahua	Isconawa, iskobakebo	Isconahua
Jaqaru	Aimara tupino, aimara central, Cauqui, Aru	Jaqaru
Jíbaro	Jíbaro del río Corrientes, Shiwiar, Siwaro	Achuar
Kakataibo	uni, unibo	Kakataibo
Kakinte	Poyenisati	Kakinte
Kandozi	Candoshi, Chapra, Chapara, Murato	Kandozi-chapra

⁷ Datos tomados del Ministerio de Cultura, 2015. Puede consultarse en: <http://bdpi.cultura.gob.pe/lista-de-pueblos-indigenas>

Kichwa	Quichua, Inga, Lamas, Santarrosinos	Quechua
Kukama kukamiria	Cocama cocamilla, Xibitaona	Kukama kukamiria
Madija	Culina, Madiha, Kolina	Madija
Maijuna	Orejón	Maijuna
Marinahua	Onocoin, Yora	Sharanahua
Mashco Piro		Yine
Mastanahua	Yora	Sharanahua
Matsés	Mayoruna	Matsés
Matsigenka	Machiguenga, Matsiguenga, Machiganga, Matsiganga	Matsigenka
Muniche	Munichi	Muniche
Murui-muinani	Huitoto	Murui-muinani
Nahua	Yora	Nahua
Nanti	Matsigenka	Nanti
Nomatsigenga	Nomachiguenga, Atiri	Nomatsigenga
Ocaina	Dukaiya, Dyo'xaiya	Ocaina
Omagua	Omagua yeté, ariana, pariana, umawa	Omagua
Quechuas	Los pueblos quechuas no tienen otras denominaciones, más sí un conjunto de identidades, entre las que se encuentran: Chopccas, Huancas, Chankas, Huaylas, q'eros, Cañaris, Kana	Quechua
Resígaro	Resigero	Resígaro
Secoya	Aido pai	Secoya
Sharanahua	Onicoín, Yora	Sharanahua
Shawi	Chayawita, Campo-piyapi, Tshahui	Shawi
Shipibo-konibo	Shipibo, Joni, Chioeo-conivo	Shipibo-konibo
Shiwilu	Jebero, Xebero, Shiwila	Shiwilu
Tikuna	Ticuna, Duuxugu	Tikuna
Urarina	Itucali, kacha edze, Itukale	Urarina
Uro	Uru	Uro (lengua extinta)
Vacacocha	Aushiri, a'éwa, awshira, abijira, abishira	Awshira (lengua extinta)
Wampis	Huambiza, Shuar-Huampis	Wampis
Yagua	Yihamwo, Nihamwo	Yagua

Yaminahua	Yuminahua, Jjamimawa, Yora	Yaminahua
Yanesha	Amuesha, Amage, Amuexia	Yanesha
Yine	Piro, Pira, Simirinche, Chotaquiro	Yine

Fuente: Ministerio de Cultura, 2015.

- Existencia de 2472 comunidades nativas consideradas como *Pueblos indígenas*.⁸
- Existencia de 2193 comunidades campesinas que preliminarmente han sido identificadas como parte de *Pueblos Indígenas* andinos y podrían conformar la lista oficial para efectos de los procesos de Consulta Previa.⁹
- Existencia de 2402 centros poblados en comunidades indígenas de la Amazonía. Lista aprobada por la Resolución Ministerial N° 204-2015-MC, en junio de 2015.¹⁰

En ese sentido, la información fue recogida de Base de Datos que fue puesta a disposición por el Estado peruano, a través del Viceministerio de Interculturalidad para su uso oficial. El Ministerio de Cultura señala que *“la Base de Datos es una herramienta que permite a las entidades de la administración pública, a los pueblos indígenas y a la ciudadanía en general acceder a la información de los pueblos indígenas u originarios identificados por el Viceministerio de Interculturalidad”*.¹¹

⁸ Datos tomados del Ministerio de Cultura, 2015. Se señala que las fuentes son el II Censo de Comunidades Indígenas de la Amazonía Peruana (INEI, 2007), el Directorio de comunidades del Organismo de Formalización de la Propiedad Informal (COFOPRI) para el año 2011 y el Directorio de comunidades de la Dirección Regional Agraria de Loreto para el año 2013. Se puede descargar la Base de Datos oficial y obtener mayor información en: <http://bdpi.cultura.gob.pe/busqueda-de-comunidades-nativas>

⁹ Datos tomados del Ministerio de Cultura, 2015. Se señala que las fuentes empleadas se encuentran el último Censo Nacional de Población y Vivienda (INEI 2007), el IV Censo Nacional Agropecuario (INEI 2012) y la información de comunidades campesinas producida por el Organismo de Formalización de la Propiedad Informal y las direcciones regionales agrarias. Además, el Viceministerio de Interculturalidad incluirá de manera progresiva la información de las comunidades en donde el 40% o más de su población tenga como lengua materna una lengua indígena. Se puede descargar la Base de Datos oficial y obtener mayor información en: <http://bdpi.cultura.gob.pe/busqueda-de-comunidades-campesinas>

¹⁰ Datos tomados del Ministerio de Cultura, 2015. Se señala que las fuentes empleadas se encuentran en el II Censo de Comunidades Indígenas de la Amazonía Peruana (INEI 2007), el IV Censo Nacional Agropecuario (INEI 2012) y la data de comunidades nativas georreferenciadas de COFOPRI y las Direcciones Regionales Agrarias. Se puede descargar la Base de Datos oficial y obtener mayor información en: <http://bdpi.cultura.gob.pe/busqueda-centros-poblados>

La diversidad cultural y sus grupos humanos fueron reconocidos oficialmente bajo la denominación de *Pueblos Indígenas*. No obstante, antes de ello las comunidades se habían asociado bajo las modalidades de asociación del Código Civil, lo que nos permite señalar que éstas buscaron su reconocimiento jurídico cómo tal antes que el Estado Peruano, a través del recientemente creado Ministerio de Cultura, los reconociera bajo esa denominación. La diversidad cultural es una situación preexistente al derecho oficial.

En ese sentido, el Ministerio de Cultura reconoce oficialmente la importancia de las siguientes asociaciones originarias entre otras que también existen y no se encuentran en esta lista referencial:

- Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana – AIDSESP.
- Confederación Campesina del Perú – CCP.
- Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú – CONAP.
- Confederación Nacional Agraria – CNA.
- Federación Nacional de Mujeres Campesinas, Artesanas, Indígenas, Nativas y Asalariadas del Perú – FENMUCARINAP.
- Organización Nacional de Mujeres Indígenas Andinas y Amazónicas del Perú – ONAMIAP.
- Unión Nacional de Comunidades Aymaras – UNCA.

1.1.2. Diversidad lingüística.

1.1.2.1. Diversidad lingüística en el mundo y los estudios respecto a ella.

¹¹ Asimismo, entre otros usos, la Base de Datos sirve como herramienta para implementar el derecho a la consulta previa, ya que brinda información referencial a las diferentes entidades del Estado para facilitar el proceso de identificación de los pueblos indígenas cuyos derechos colectivos sean susceptibles de ser afectados por una medida legislativa o administrativa.

En ese sentido, constituye un insumo para el ejercicio del derecho a la consulta previa que garantiza la protección de los derechos colectivos de los pueblos indígenas, reconocidos por el Estado peruano en la Constitución, los tratados internacionales ratificados por el Perú y las leyes.

Por otro lado, la base de datos cumple un rol fundamental en la producción y difusión de conocimiento sobre los pueblos indígenas, proveyendo información relevante que contribuirá a un mejor diseño de políticas públicas especializadas.

Fuente: Ministerio de Cultura, 2015. En: <http://bdpi.cultura.gob.pe/preguntas-frecuentes>

En el mundo se habla un aproximado de siete mil lenguas.¹² Sólo en el continente Americano existían 993 lenguas para el año 2009.¹³ Sin embargo, estos datos pueden ser arbitrarios pues responden a una categorización y debe ser tomado como un dato estadístico y referencial para comprender la diversidad en el mundo, más no representa una realidad concreta que, como sabemos, suele ser más compleja. Sobre lo anterior, citaremos dos párrafos del catedrático Enrique Bernárdez¹⁴, que nos graficará de manera panorámica la diversidad lingüística en el mundo:

“Pero la distribución de las lenguas por el mundo es más curiosa aún si la vemos por países (que, como bien se sabe, no trazan sus frontera teniendo en cuenta las lenguas). A veces, algunos se quejan de que en España haya «tantas lenguas»; pues bien, nada menos que **nueve países tienen cada uno más de 200**; pero es que **Camerún**, con sólo doce millones de hablantes y poco más de una extensión que es poco más del tercio que la de España, **tiene 270** (compare: **en toda Europa se cuentan 225 como máximo**), si bien las **380 habladas en la India** le sacan buena ventaja. Pero no es nada. **Nigeria tiene 450** e **Indonesia 670**. Pero el premio máximo se lo lleva **Papúa Nueva Guinea: ¡nada menos que 850 lenguas distintas!** Lo de «distintas» es totalmente cierto: los hablantes de una no se entienden con los de cualquiera de las otras y no se ha podido demostrar la unidad genética de los numerosos grupos en que las reparen los especialistas; siendo optimistas, habría dos macrogrupos diferentes aunque las clasificaciones habituales hablan de al menos 60 familias.

Si nos fijamos en el número de hablantes, **sólo hay 600 lenguas en el mundo con más de 100.000 hablantes**, cifra que se considera la mínima para que no exista peligro de desaparición a medio plazo. Y **sólo 200 o 250 lenguas tienen más de un millón de hablantes, son «grandes lenguas»**, la lista puede producir gran sorpresa. Español, inglés, alemán, ruso, francés, chino, portugués, catalán son casos bien conocidos. También el hindi de la India, el bengalí de Bangla Desh (y de la India) y el urdu de

¹² Fuente: Ethnologue, 2013.

¹³ Fuente: Ethnologue, 2009.

¹⁴ Enrique Bernárdez es catedrático de Filología en la Universidad Complutense de Madrid. Es especialista en lingüística y filología nórdica. Ha sido también profesor invitado en University of Kent y en, Berkeley, University of California. También fue director del Real Colegio Complutense de Harvard University.

Pakistán, así como otras muchas del subcontinente. El malayo-indonesio está también entre las mayores. **Pero hay otras con tantos hablantes o más que, por ejemplo, el catalán, el danés o el sueco; entre ellas están el swahili de África oriental y el quechua de los Andes**, hablada desde el norte de Chile hasta el sur de Colombia, y bastantes más lenguas en África, Asia y el Pacífico.”¹⁵

Datos que nos parecen representativos y hasta sorprendentes para quienes no están familiarizados con la lingüística y su increíble diversidad. De hecho, el quechua supera en número de hablantes que muchas de las lenguas europeas y según la anterior cita es considerada como una *gran lengua*.

Otro dato más, según *Ethnologue* a 2015 en América existen 1064 lenguas, en África 2138, en Europa 286, en Asia 2301 y en Oceanía 1313. Así que, según la prestigiosa institución, existen actualmente 7102 lenguas vivas en el mundo.¹⁶

Para hablar de las lenguas se requiere ingresar al campo de la lingüística, y dentro de ella sumergirnos en un campo más profundo: la sociolingüística; pues en el mundo en que vivimos las lenguas no son estáticas. Por el contrario, son dinámicos y más dentro del campo mismo de esa especialidad que estudia, más que a las lenguas, a las sociedades hablantes de lenguas. En primer lugar, debemos diferenciar claramente la lengua del dialecto, ambas son cosas distintas. Los dialectos, término comúnmente peyorativo, no son más que variedades distintas de una lengua, variedades o dialectos que existen, por ejemplo, en el castellano de Lima, Cusco, Buenos Aires, México, Colombia, Madrid y de Barcelona. En ese sentido, el dialecto debe ser entendido como una categoría lingüística neutra, no peyorativa.¹⁷ No existen objetivamente dialectos mejores o peores, ni diferencias valorativas entre una lengua y sus dialectos.

¹⁵ BERNÁRDEZ, Enrique. *¿Qué son las lenguas?* Madrid: Alianza, 1999. p. 25.

¹⁶ LEWIS, M. Paul, Gary F. SIMONS, y Charles D. Fennig, (eds.) *Ethnologue: Languages of the World*, edición XVIII. Dallas, Texas: SIL International, 2015. Disponible *on line* en su página web: <http://www.ethnologue.com>

¹⁷ BERNÁRDEZ, Enrique. *Óp. Cit.* pp. 34-35.

En esta tesis iremos más allá de la concepción clásica de la lengua como un sistema estático o cerrado de signos y estructuras verbales. La veremos desde una perspectiva más dinámica y social que responde a su principal función: comunicar.

En ese sentido, ¿Qué son las lenguas o qué es la lengua? Para Bernárdez la lengua es simple e intuitivamente un *consenso social*; y este consenso tiene una característica esencial: la capacidad de facilitar la comunicación. Es así que, debido a la existencia de diversos consensos como sociedades, Bernárdez nos señala que *toda lengua existe en diversidad*.¹⁸ En este contexto de consensos, nace la idea de la lengua «estándar» que no es otro que el consenso que se tiene sobre las características de la lengua a la que hace referencia y que, en base a ella, se derivan o conciben sus variedades, es decir sus dialectos.

Por lo tanto, todo estándar es establecido por una institución que desarrolla esta «norma culta», que dirigirá la lengua y a partir de la cual permitirá reconocer sus variantes. No obstante, en opinión de Bernárdez, éste también es otro concepto social y hasta vago, más no lingüístico. Así, la lengua estándar, la norma culta o lenguaje culto, admite variaciones, y no podría existir sin ellas. Sin embargo, como bien sabemos, la lengua estándar constantemente va aceptando nuevas palabras y una no será estándar mientras no sea aceptada como tal por la socialmente considerada autoridad lingüística (en nuestro caso, el español por la RAE). Por lo tanto, la estandarización de la lengua y sus variantes o dialectos es un tema de aceptación social.¹⁹ También podría ser considerado como algo subjetivo y colectivo.

La situación anterior no pasaría por ser una mera discusión teórica para la lingüística, sino fuera porque producto de la distinción anterior se generarían situaciones de discriminación negativa en perjuicio de ciertos hablantes y/o sus comunidades, debido a los usos peyorativos que se

¹⁸ Ídem. pp. 35-36.

¹⁹ Ídem. pp. 37-41.

generan a partir de esta diferenciación y el impacto que tiene en su autoestima y en el ejercicio de sus derechos. En este contexto nace la discriminación por quien habla “bien” en perjuicio de quien habla “mal”.

Como la lengua es de los hablantes, ellos eligen quien habla bien y quien no, y en base a esto, ciertas variaciones del estándar generan repulsión y rechazo de los sectores considerados tradicionalmente cultos, letrados y “bien” educados.²⁰ Es aquí donde la normativa y la sanción social juegan un rol fundamental. Puede ser que una cierta variedad de español o el uso de un vocabulario no considerado estándar o “culto” pueda generarnos una sensación de extrañez y lejanía respecto a nuestra manera de hablar. Aunque esta diferenciación puede ser psicológicamente natural, no nos permite, ni nos da derecho a disminuir al hablante en tanto no se exprese de manera soez y ofensiva. Sin embargo, en un país como el nuestro, lleno de prejuicios, sucede lo contrario, pues permitimos la discriminación y ésta se da en muchos aspectos.

Muchas de estas situaciones pueden parecer detalles mínimos y en ámbitos informales, donde la trascendencia de relaciones pueden ser poco relevantes, pero lamentablemente otras situaciones trascienden estos escenarios y se dan en aspectos fundamentales de toda persona como, por ejemplo, el ejercicio de derechos, entre los cuales podemos encontrar el derecho a la salud, a la educación y a la justicia por citar unos cuantos. Por ejemplo, si no domino bien el español y tengo dificultades para expresarme, a pesar de hacer mi mejor esfuerzo, frente a un médico, un profesor y/o un juez, mi deficiente comunicación impedirá que estos profesionales puedan brindarme un servicio que es considerado, a la vez, un derecho fundamental por nuestra Constitución Política; y peor aún, la situación se puede complicar si recibo un maltrato verbal por mi manera de hablar, esta situación sería evidentemente discriminatoria y atentaría contra mi

²⁰ Ídem. pp. 44-45.

dignidad además de estar prohibida por la misma norma constitucional. Por lo tanto, se requiere superar, en primera instancia, este prejuicio social más que lingüístico.

En este sentido, seguimos a Bernárdez en la siguiente afirmación:

“El estándar [de una lengua] no es la consagración de hablar bien, es simplemente un acuerdo social más o menos tácito que permite entenderse perfectamente a personas de distintos orígenes nacionales, regionales y sociales: el vocabulario estándar no es de ningún sitio porque es de todos a la vez. (...) hablar bien [es] saber adaptar nuestra lengua al contexto, también a nuestro interlocutor.”²¹

Para una persona que conoce el ambiente urbano y tenga la capacidad de diferenciar los escenarios informales y formales, no resultará mayor esfuerzo entablar una comunicación fluida con profesionales como los nombrados anteriormente. Sin embargo, no nos olvidemos que en el Perú existen migrantes que no dominan bien el español, niños hablantes de lenguas originarias en escuelas donde no les enseñan en su lengua, y ciudadanos litigantes con escasa escolaridad y sin posibilidades de conseguir un buen abogado.

Por lo tanto, debemos superar esa barrera lingüística que se fundamenta en prejuicios sociales, y es el Estado quien en su rol de garante de los derechos y defensor de la dignidad humana debe procurar superar esos prejuicios que terminan vulnerando derechos fundamentales en situaciones aparentemente menores. Así, la lingüística moderna nos brinda este conocimiento, para superar esta manera de discriminación que tanto se da en el Perú en base un prejuicio social: el “hablar mal” una lengua y descalificarla por eso.

“En resumen: igual que en la conducta social, existen variedades más o menos formales de la lengua y normas lingüísticas sociales; no «académicas» necesariamente, ni «escolares», ni «gramaticales»: son los hablantes, en un proceso extraordinariamente complejo pero que se produce sin necesidad de ningún acuerdo previo, los que deciden qué formas de habla van a considerar más adecuadas para cada tipo de contexto, de situación. Eso se puede fijar y poner en libros, pero no es imprescindible.

²¹ Ídem. p. 46.

(...)

Lo que sí es «habla mal-hablar bien» es saber o no saber usar la lengua adecuada a cada situación, a cada contexto, a cada interlocutor, expresarse de una manera en una conferencia o una recepción formal, y de otro modo muy distinto en la conversación informal entre íntimos.”²²

El Derecho, como ya observamos, no puede ser ajeno a los estudios de la lengua y los avances que se desarrollan en esa materia. De hecho, debe entenderse que la discriminación lingüística puede desencadenar consecuencias mayores como la afección a otros derechos fundamentales o simplemente negar el acceso y/o el ejercicio de éstos.

Así, la lengua o el idioma es un tipo de lenguaje y conocer su importancia en el humano es fundamental para comprender su desarrollo. Como señalaría el lingüista, José Ignacio Hualde²³: *“el lenguaje es, posiblemente, el comportamiento estructurado más complejo que podemos encontrar en nuestro planeta. La facultad del lenguaje es responsable de nuestra historia, nuestra evolución cultural y nuestra diversidad, ha contribuido al desarrollo de la ciencia y la tecnología y a nuestra capacidad de modificar nuestro entorno al tiempo que nos ha permitido formas variadas de apreciación estética y artística y una enorme variedad de modos de comunicación interpersonal. (...) El lenguaje constituye una ventana que nos permite describir la estructura de la mente humana”*.²⁴ Subjetividad y colectividad a la que otro lingüista, José Antonio Marina,²⁵ hace referencia al citar a Ferdinand Saussure, padre de la lingüística moderna, *cuando afirma que la lengua*

²² Ídem. pp. 51-52.

²³ José Ignacio Hualde es catedrático de Español, Portugués, Italiano y Lingüística en University of Illinois at Urbana-Champaign.

²⁴ HUALDE, José Ignacio et al. *Introducción a la lingüística hispánica*. Madrid-Cambridge: Cambridge University Press, 2003. p. 1.

²⁵ José Antonio Marina es Filósofo por la Universidad Complutense de Madrid y catedrático en su área de estudios que abarca estudios teóricos y prácticos sobre la teoría del conocimiento y la inteligencia. Es también Doctor Honoris Causa por la Universidad Politécnica de Valencia.

*(langue) es una capacidad subjetiva, «un sistema gramatical virtualmente existente en cada cerebro, o más exactamente, en los cerebros de un conjunto de individuos».*²⁶

En efecto, el Derecho occidental de las tradiciones romanista y anglosajona se ha desarrollado en virtud a un lenguaje; el lenguaje que es expresado de manera oral y escrita a través de idiomas que son los códigos interpretativos utilizados para el funcionamiento de los sistemas jurídicos contemporáneos. Así, tanto el Derecho, como el ejercicio de los derechos, encuentran en el lenguaje y las lenguas, los instrumentos esenciales para su desarrollo y evolución.

1.1.2.2. Diversidad lingüística en el Perú.

En la actualidad, el Estado Peruano, a través de la Dirección General de Educación Intercultural Bilingüe y Rural (DIGEIBIR), adjunta al Viceministerio de Gestión Pedagógica del Ministerio de Educación, señaló que existen 47 lenguas originarias habladas en el territorio peruano. Siendo así que 43 de ellas son consideradas lenguas amazónicas y 4 de ellas lenguas andinas. Asimismo, se recoge los datos del Censo Nacional de 2007 realizado por el Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI) que arrojaron cifras oficiales que indican que **4'045,713 de peruanos son hablantes maternos de una lengua originaria**, siendo la gran mayoría (más del 80%) hablantes de alguna variedad del quechua o *runasimi*. Además, es importante señalar que se determinó una cantidad aproximada de **6'600,000** ciudadanos peruanos considerados como Población Rural, la que representaba un 24% de la población total del Perú en 2007. La importancia de este dato recae en que mayormente se relaciona al sector rural como el sector que habla mayormente una lengua originaria. Según el Ministerio de Cultura, actualmente existe un aproximado de cuatro millones de ciudadanos peruanos que hablan y escriben una lengua originaria.

²⁶ MARINA, José Antonio. *La selva del lenguaje: Introducción a un diccionario de los sentimientos*. Barcelona: Anagrama, 1999. p. 31.

Las lenguas originarias habladas actualmente en el Perú son las siguientes:

Lengua	Regiones donde se habla	Familia Lingüística	Variedades lingüísticas	Grado de vitalidad	Normalización oficial de su alfabeto para escritura
Achuar	Loreto. (También en Ecuador)	Jíbaro	Sí (2)	Vital	Alfabeto oficial. Resolución Ministerial N.º487-2015-MINEDU, del 15 de octubre de 2015, con 17 grafías.
Aymara	Puno, Moquegua, Tacna, Lima y Madre de Dios. (También en Bolivia, norte de Argentina y Chile)	Aru	Sí (2)	Vital (Tercera lengua más hablada en el Perú)	Alfabeto oficial. Resolución Ministerial N.º 1218-85-ED, del 18 de noviembre de 1985, con 32 grafías.
Amahuaca	Ucayali y Madre de Dios.	Pano	No	Vital	No
Arabela	Loreto	Záparo	No	Serio peligro	No
Ashaninka	Junín, Pasco, Ucayali, Apurímac, Ayacucho, Huánuco, Cusco, Lima y Loreto.	Arawak	Sí (7) (Es la lengua amazónica más extendida por el Perú).	Vital. Excepto el ashaninka del Alto Perené (serio peligro).	Alfabeto oficial. Resolución Directoral N.º 0606-2008-ED, del 4 de noviembre de 2008, con 19 grafías.
Awajún	Amazonas, Loreto, San Martín, Cajamarca, Ucayali, El Callao y Lima	Jíbaro	Sí (3)	Vital.	Alfabeto oficial. Resolución Directoral N.º 2554-2009-ED, del 6 de noviembre de 2009, con 21 grafías.
Bora	Loreto. (Zonas fronterizas y cercanas a Colombia)	Bora	No	En peligro	Alfabeto oficial. Resolución Ministerial N.º 512-2015-MINEDU, del 2 de junio de 2015, con 18 grafías.

Capanahua	Loreto	Pano	No	Serio peligro	No
Cashinahua	Ucayali	Pano (También en Brasil)	No	Vital	Alfabeto oficial. Resolución Directoral N.º 0169-2012-ED, del 29 de marzo de 2012, con 26 grafías.
Cauqui	Aldea de Cachuy, del distrito de Catahuasi, provincia de Yauyos, en la sierra sur de Lima.	Aru	No	Serio peligro (Once hablantes)	No
Chamicuro	Chamicuro	Arawak	No	Serio peligro	No
Ese Eja	Madre de Dios	Tacana	Sí (2)	Vital y en peligro.	Alfabeto oficial. Resolución Directoral N.º 0683-2006-ED, del 8 de septiembre de 2006, con 22 grafías.
Harakbut	Madre de Dios y Cusco	Harakbut	Sí (6)	Dos vitales, tres en peligro y seis en serio peligro.	Alfabeto oficial. Resolución Directoral N.º 0680-2006-ED, del 8 de septiembre de 2006, con 30 grafías.
Ikitu	Loreto	Záparo	No	Serio peligro	Alfabeto oficial. Resolución Directoral N.º 021-2014-MINEDU/VMGP/DIGE IBIR
Iñapari	Madre de Dios	Arawak	No	Serio peligro (Cuatro hablantes)	No
Isconahua	Ucayali	Pano	No	No hay datos por estar en aislamiento.	No
Jaqaru	Comunidades campesinas de Aiza y Tupe, distrito de Tupe;	Aru	No	Serio peligro	Alfabeto oficial. Resolución Directoral N.º 0628-2010-ED, del 11 de agosto de 2010, con 39 grafías.

	y Catahuasi y Cachuy, distrito de Catahuasi, provincia de Yauyos, Lima.				
Kakataibo	Huánuco y Ucayali	Pano	No	Vital	Alfabeto oficial. Resolución Directoral N.º 2551-2009-ED, del 6 de noviembre de 2009, con 19 grafías.
Kakinte	Cusco y Junín	Arawak	No	Vital	Alfabeto oficial. Resolución Directoral N.º 0550-2013-ED, del 11 de diciembre de 2013, con 21 grafías.
Kandozi-chapra	Loreto	Kandozi	Sí (2)	Vital	Alfabeto oficial. Resolución Directoral N.º 2553-2009-ED, del 6 de noviembre de 2009. REFORMADO por Resolución Directoral N.º 0281-2013-ED, del 25 de junio de 2013, con 29 grafías.
Kukama kukamiria	Loreto y Ucayali	Tupí-Guaraní	No	Serio peligro	Alfabeto oficial. Resolución Directoral N.º 029-2014-MINEDU/VMGP/DIGE IBIR, del 15 de diciembre de 2014, con 18 grafías.
Madija	Ucayali (Frontera con Brasil)	Arawa	No	Vital	Alfabeto oficial. Resolución Directoral N.º 028-2014-MINEDU/VMGP/DIGE IBIR, del 15 de diciembre de 2014, con 21 grafías.
Maijuna	Loreto	Tucano	No	Peligro	No
Matsés	Loreto	Pano	No	Vital	Alfabeto oficial.

					Resolución Directoral N.º 017-2014-MINEDU/VMGP/DIGE IBIR.
Matsigenka	Cusco, Madre de Dios, Ayacucho y Lima	Arawak	No	Vital	Alfabeto oficial. Resolución Directoral N.º 2552-2009-ED, del 6 de noviembre de 2013, con 22 grafías.
Muniche	Loreto	Muniche	No	Serio peligro (Tres hablantes)	No
Murui-muinani	Loreto	Huitoto	No	Serio peligro	Alfabeto oficial. Resolución Directoral N.º 0107-2013-ED, del 9 de abril de 2013, con 23 grafías.
Nahua	Ucayali, Cusco y Madre de Dios.	Pano	Sí (no se ha definido exactamente la cantidad).	Vital	No
Nanti	Cusco	Arawak	No	Vital	No
Nomatsigenga	Junín	Arawak	No	Vital	Alfabeto oficial. Resolución Directoral N.º 0926-2011-ED, del 17 de marzo de 2011, con 22 grafías.
Ocaina	Ocaina	Huitoto	No	Serio Peligro	No
Omagua	Omagua	Tupí-Guaraní	No	Serio Peligro	No
Quechua ²⁷	Todo el Perú, excepto los departamentos de Tacna ²⁸ y Ucayali.	Quechua	Sí (9) (De hecho, la lengua quechua es entendida como una familia lingüística).	Vital. (Aunque con algunas variedades en peligro y serio peligro de extinción).	Panalfabeto oficial. Resolución Ministerial N.º 1218-85-ED, del 18 de noviembre de 1985, con 34 grafías. Se reconoce la variedad de lenguas quechua.

²⁷ En la familia lingüística quechua, el Ministerio de Cultura reconoce cinco (5) ramas y nueve variedades(9) que bien podrían considerarse como lenguas: **I) Quechua amazónico:** Kichwa amazónico; **II) Quechua norteño:** Quechua Cajamarca; Quechua Lambayeque (Inka wasi kañaris); **III) Quechua central:** Quechua Ancash Áncash; Quechua Huánuco; Quechua Pasco-Yaru ; Quechua Junín (Wanka-Yaru); **IV) Quechua sureño:** Quechua Chanca; y Quechua Cusco-Collao.

²⁸ Aunque se señala que el quechua sí ha llegado a Tacna por la presencia de migrantes.

Resígaro	Loreto	Arawak	No	Serio peligro ²⁹	No
Secoya	Loreto	Tucano	No	Vital	Alfabeto oficial. Resolución Directoral N.º 0106-2013-ED.
Sharanahua	Ucayali	Pano	Sí (3)	Vital	Alfabeto oficial. Resolución Directoral N.º 0096-2013-ED, del 19 de marzo de 2013, con 20 grafías.
Shawi	Loreto y San Martín	Cahuapana	No	Vital	Alfabeto oficial. Resolución Directoral N.º 0820-2010-ED, del 4 de octubre de 2010, con 18 grafías.
Shipibo-konibo	Ucayali, Huánuco, Loreto, Lima y Madre de Dios	Pano	Sí (3)	Vital	Alfabeto oficial. Resolución Directoral N.º 0337-2007-ED, del 13 de septiembre de 2007, con 19 grafías.
Shiwilu	Loreto	Cahuapana	No	Serio peligro	Alfabeto oficial. Resolución Directoral N.º 025-2014-MINEDU/VMGP/DIGE IBIR.
Taushiro	Loreto	Taushiro (Su filiación no está totalmente determinada)	No	Serio peligro (Un hablante)	No
Tikuna	Loreto (Frontera con Colombia)	Tikun	No	Vital	No
Urarina	Loreto	Shimaco	No	Vital	No
Wampis	Amazonas y Loreto	Jíbaro	No	Vital	Alfabeto oficial. Resolución Directoral N.º 001-2013-ED, del 9 de enero de 2013, con 18 grafías.
Yagua	Loreto	Peba-Yagua	No	En peligro	No
Yaminahua	Loreto	Pano	Sí (3)	Vital	No

²⁹ Según *Ethnologue*, 2009, posee 3 o 4 hablantes.

Yanasha	Huánuco, Junín y Pasco	Arawak	No	En peligro	Alfabeto oficial. Resolución Directoral N.º 1493-2011-ED, del 16 de junio de 2011, con 28 grafías.
Yine	Cusco, Loreto, Madre de Dios y Ucayali.	Arawak	Sí (3)	Vital (Salvo una variedad que se encuentra en peligro).	Alfabeto oficial. Resolución Directoral N.º 0220-2008-ED, del 12 de agosto de 2008, con 28 grafías.

Elaboración propia en la base a la información proporcionada por el Ministerio de Cultura, 2015.

En ese sentido, cuatro (4) lenguas originarias son consideradas andinas y cuarenta y tres (43) son amazónicas. Las 47 lenguas vigentes, reconocidas oficialmente por el Estado Peruano, corresponden a 19 familias lingüísticas. Siendo así que las familias Arawak y Pano son las más numerosas al contener, cada una, 10 lenguas originarias. Además, se advierte la gran posibilidad de extinción de 4 lenguas en peligro y 17 lenguas seriamente en peligro. Es decir, casi un 50% de nuestras lenguas originarias corren el riesgo de extinguirse en las siguientes generaciones, y con ellas el conocimiento que éstas contienen.

Los departamentos con la mayor cantidad de lenguas habladas son Loreto (27), Ucayali (14), Madre de Dios (10), Cusco (7) y Lima (7). La lengua y, a la vez, familia lingüística más difundida en el país es quechua o *runasimi* con presencia en 22 departamentos y en la Provincia Constitucional del Callao. No obstante, los departamentos con mayor porcentaje de su población que habla lenguas originarias son Apurímac (66%), Huancavelica (60%), Puno (59%), Ayacucho (51%), Cusco (48%), Áncash (42%), Junín (13%) y Ucayali (11%).³⁰

Asimismo, las lenguas más habladas y la cantidad de sus hablantes se muestran en el siguiente recuadro:

³⁰ MINISTERIO DE CULTURA, 2015. También en Suplemento Especial “*Todas las voces*” del diario Perú21, por el Día del Idioma Nativo. Fecha de publicación: 27 de mayo de 2015. Disponible también en versión web: <http://peru21.pe/todaslasvoces/page/portada>

Quechua	Aymara	Ashaninka	Awajún	Shipibo- konibo	Shawi	Matsigenka	Achuar	Wampis
3'360,331	443,248	97,477	55,366	22,517	21,650	11,275	11,087	10,163

Fuente: Ministerio de Cultura, 2015. (Diseño propio)

Por otra parte, el Ministerio de Educación³¹ ha reconocido la extinción de 37 lenguas originarias las cuales son las siguientes: mochica³²; aguano; andoa; andoque; atsahuaca; awshira; bagua; cahuarano; calva; capallén; cat; chachapoya; chango; chirino; cholón; culle o culli; den; hibito; huariapano o panobo; mayna; motilón; omurano; otanave; palta; panatahua; patagón; puquina; quingnam; remo; sacata; sechura; sensi; tabancale; tallán; uro; walingos; y yameo.

Sin perjuicio de la información oficial anteriormente señalada, *Ethnologue* informa que ha contabilizado 104 lenguas con características propias que se han hablado en el Perú, de las cuales 93 existen actualmente y 11 están extintas. De las que existen actualmente, son calificadas como institucionales (7), en desarrollo (35), vigorosas (5), en problemas (31) y en proceso de extinción (15).³³

No obstante, la señalada diversidad lenguas reconocida oficialmente, no debemos olvidar que la lengua mayoritaria en el Perú es el castellano o español y ésta, como la gran mayoría de lenguas tiene diversas variedades en nuestro propio territorio. Estas variedades regionales o dialectos del español en el Perú, pueden clasificarse en: variedades regionales o espaciales; variedades temporales o generacionales, y también variedades situacionales que se relacionan con lo formal

³¹ MINISTERIO DE EDUCACIÓN. *Documento Nacional de Lenguas Originarias del Perú*. Lima: Equipo de Desarrollo Educativo de las Lenguas de la DIGEIBIR, 2013. p. 14. También disponible *on line* en versión PDF: <http://www2.minedu.gob.pe/filesogecop/DNL-version%20final%20WEB.pdf>

³² Actualmente en proceso de revitalización.

³³ Resumen informativo sobre el Perú en *Ethnologue*: <http://www.ethnologue.com/country/PE>

"The number of individual languages listed for Peru is 104. Of these, 93 are living and 11 are extinct. Of the living languages, 7 are institutional, 35 are developing, 5 are vigorous, 31 are in trouble, and 15 are dying."

y lo informal.³⁴ El español que se habla en Lima es distinto al que se habla en Iquitos, en Huancayo, Cusco, Arequipa, Puno, Piura y así es entre todas las variedades posibles que existen a lo largo del territorio del Perú. Así tampoco hablamos el mismo español que hace 100 años, ni siquiera el de hace 50 años. Y, además, tenemos variedades de español que utilizamos en una conversación con amigos y otra para uso en nuestras labores profesionales.

En ese mismo sentido, también existen variaciones adquisicionales, que se generan al aprender una lengua como segunda lengua o lengua extranjera. Situación que se ha venido dando y se da con mucha frecuencia en nuestro país debido a que hace más de 50 años siquiera un 50% de la población no era hispanohablante materno, pues hablaban algún idioma originario y aprendían el español de acuerdo a sus necesidades. Una de éstas debido a que se encontraban con migrantes en zonas urbanas donde preponderaba el español, generándose así comunidades bilingües como ahora existen en el país.³⁵

Sin embargo, este proceso de adquisición del nuevo idioma (español en este caso) siempre es, valga la redundancia, un proceso, y como todo proceso no está exento de tropiezos, de errores y aciertos. Nunca será un proceso inmediato y tampoco habrá un estado de perfección y dominio total, siempre podrá ser perfectible y la adquisición del idioma será ejercitable. No obstante, esta situación natural en el proceso de adquisición de una segunda lengua también puede ser motivo de discriminación con respecto a la lengua originaria y este proceso de adquisición del español donde siempre aparecerán los rasgos de la primera. Aunque en palabras de la lingüista Elizabeth Tavera³⁶ sucede que *“aceptamos o rechazamos una lengua según valoremos o discriminemos a los hablantes*

³⁴ CORAL RODRÍGUEZ, Karen y Jorge PÉREZ SILVA. *Manual de gramática del castellano: variedad estándar y usos regionales*. Lima: PROEDUCA/GTZ, 2004. p.20

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Elizabeth Tavera es catedrática de la especialidad de Lingüística y Literatura del Departamento Académico de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

que la usan. Este menosprecio está dado por el poder que ejercen sus hablantes en un momento determinado. Así, hoy, se rechazan los quechuismos en el español porque los hablantes de esta lengua son menos favorecidos. Hay un traslado desde lo que se piensa acerca de los hablantes a lo que se piensa de la lengua que estos utilizan.”³⁷

Ahora parece que esta situación ha cambiado un poco para bien.

En efecto, Tavera señalaba que dependiendo de la época, “las lenguas representan un estatus y cumplen una función. En otras épocas, el latín y el quechua representaban poderío imperial (militar y religioso); ahora, el chino seduce con sus posibilidades económicas.”³⁸

En ese orden de ideas, podemos decir que en nuestro país es uno plurilingüe, donde se habla una variedad de idiomas considerables, cuyos dialectos, especialmente del español, son abundantes. Las diferencias y similitudes en ciertas palabras y tonalidades, es decir en sus variedades o dialectos son características naturales de cualquier lengua. Las lenguas cambian con sus hablantes y son éstos mismos los que generan los cambios.

1.1.3. El bilingüismo y la diglosia en el Perú.

Se puede entender al bilingüismo como la convivencia, positiva o negativa, que se da entre dos lenguas y sus hablantes. Detectándose así dos tipos de bilingüismo: *un bilingüismo individual*, que corresponde al sujeto como un individuo, y *un bilingüismo social*, que corresponde al que se vive entre dos comunidades de hablantes dentro de una sociedad.³⁹

A su vez, el *bilingüismo individual* puede clasificarse en tres tipos: el coordinado, el compuesto y el subordinado. Mientras que el *bilingüismo social* podría calificarse en un bilingüismo geográfico, al hablarse dos lenguas de manera separadas en su propia comunidad de hablantes que a su vez comparten una sola área geográfica de convivencia; un bilingüismo pleno, donde todos los

³⁷ TAVERA, Elizabeth. “Cómo cambian las lenguas y cómo reaccionamos los hablantes frente a ello.” En: *¿Cambio o muerte de las lenguas? Reflexiones sobre la diversidad lingüística, social y cultural del Perú*. CÓRDOVA, Paula (Ed). Lima: UPC, 2006. p. 45.

³⁸ Ídem. p. 46.

³⁹ MORENO, Francisco. *Principios de sociolingüística y sociología del lenguaje*. Barcelona: Ariel, 1998. pp. 211-212.

miembros de una comunidad o área son hablantes bilingües; y un tercer tipo, un bilingüismo dominado por un grupo monolingüe mayoritario sobre otro considerado minoritario.⁴⁰

En el caso peruano, podríamos señalar que un hablante monolingüe no hispano, que llega a la ciudad o a un contexto de predominio del español, se encontrará en un contexto de *bilingüismo individual subordinado*, pues tendrá que hacer uso de una lengua dominante y comunicarse en un ambiente donde esa prevalece y donde la comunicación se interpreta en ese código. Por otra parte, se podría decir que se encontraría inmerso en un ambiente de *bilingüismo social dominado por un grupo monolingüe* sobre el suyo que se encontraría relegado a ámbitos más íntimos y escasamente públicos. Esta situación pudo, y de hecho creemos que fue así, ser la situación de miles de migrantes rurales en las principales ciudades del país con el fenómeno migratorio que ocurrió y sigue ocurriendo en el país hasta la actualidad. He ahí la importancia de conocer y calificar estas situaciones por la trascendencia social e histórica que tiene en nuestro país y ocurre también en el mundo.

En coherencia con lo anterior, el reconocido lingüista Francisco Moreno Fernández⁴¹ señala que existen una serie de factores históricos que generan situaciones de bilingüismo: a) Expansión territorial; b) Unificación; c) Situaciones poscoloniales; d) Inmigración; y e) Cosmopolitismo.⁴² En efecto, estos factores se han dado históricamente en el territorio peruano.

En ese sentido, existen diversos grados de bilingüismo, de interacción de dos lenguas en el plano individual, tanto como colectivo. Así, como sucede con el mestizaje cultural tampoco podrían señalarse límites y mediciones exactas respecto a los grados de convivencia entre las lenguas,

⁴⁰ Ídem. pp. 213-216.

⁴¹ Francisco Moreno Fernández es Doctor en Lingüística Hispánica por la Universidad Complutense de Madrid, Licenciado en Ciencias Políticas y Sociología, y catedrático de Lengua española de la Universidad de Alcalá de Henares. Actualmente es Director Académico del Instituto Cervantes con sede en Madrid, España.

⁴² MORENO, Francisco. *Óp. Cit.* pp. 216-217.

pero sí podríamos señalar características, como las señaladas anteriormente para calificar algunas situaciones de bilingüismo. Según Miguel Siguán⁴³, una sociedad es bilingüe si en ésta dos o más lenguas tienen vigencia social en la misma, más allá de si en ella abundan los sujetos bilingües; y en donde es muy probable la existencia de diglosia, convivencia entre un lengua dominante y una dominada, por lo que este bilingüismo sucede por razones de orden social que influyen en los individuos que viven en ella.⁴⁴

En efecto, lo señalado por Siguán es la situación sociolingüística preponderante en el Perú y que nos permite diferenciar claramente el bilingüismo de la diglosia, pues las personas adquieren una segunda lengua por cuestiones de necesidad social y económica. Por ejemplo, no queda duda que el Perú no solo es un país pluricultural y multilingüe, sino también que está conformada por diversas comunidades o sociedades bilingües. Veamos.

En primera instancia, los migrantes hablantes de lenguas originarias tuvieron que aprender español para desenvolverse en sociedades urbanas donde la lengua dominante era el español desplazando así a otras comunidades lingüísticas; este sería un caso claro de una situación de diglosia. Mientras que en segunda instancia, ocurriría una situación bilingüe no diglósica con el caso del aprendizaje masivo del inglés debido a que actualmente para lograr acceso a mejores oportunidades laborales y económicas se hace casi imprescindible el dominio del inglés exclusivamente para ser usado en determinados contextos. En este sentido, el inglés y sus hablantes no son dominantes ni subordinados, pero pueden ser utilizados con total normalidad en este entorno hispanohablante.

⁴³ Miguel Siguán Soler fue Licenciado en Filosofía y Letras por la Universidad de Barcelona (1941) y Doctor en Filosofía por la Universidad de Madrid (1952). Sus estudios se enfocaron a la lingüística y la psicología.

⁴⁴ SIGUÁN, Miguel. *Bilingüismo y lenguas en contacto*. Madrid: Alianza, 2001. pp. 32-33.

En este orden de ideas, consideramos necesario citar algunas ideas de Siguán que nos permitirán comprender la complejidad de situaciones lingüísticas que suceden en situaciones de bilingüismo social (o plurilingüismo) en un contexto como el peruano:

“En los países desarrollados, que es donde se producen la mayoría, por no decir la totalidad, de los estudios sobre el bilingüismo, las lenguas acostumbran a tener un uso escrito, de manera que la reflexión sobre el bilingüismo debe tener en cuenta ambos tipos [oral y escrito] de competencias y de usos. Es cierto que, en el caso de los miembros de minorías lingüísticas, puede ocurrir que el bilingüe posea sólo la forma escrita de la lengua oficial, de la lengua socialmente predominante, bien porque la lengua menor no ha tenido un uso escrito o, simplemente, porque la escuela no lo enseña. Pero en general la adquisición de una segunda lengua, en la familia o en la escuela, acostumbra a proponerse como objetivo el dominio tanto del código oral como escrito de las dos lenguas.

(...)

Cuando los alfabetos son distintos, las complicaciones pueden ser más graves. El serbio y el croata son variedades de una misma lengua, pero el serbio se escribe con alfabeto cirílico y el croata con el alfabeto latino, lo que implica dificultades específicas para el bilingüe en el paso de una lengua escrita a otra. Las dificultades son más graves cuando se trata de alfabetos configurados con principios distintos, como es el árabe, que no expresa las vocales y que se escribe de derecha a izquierda, y mucho más todavía en el caso de escrituras no alfabéticas, como el chino o el japonés. (...) Y no es posible desconocer que por debajo de los sistemas de escritura existen diferencias culturales importantes.

Las implicancias culturales son todavía más fuertes cuando el bilingüismo pone en juego una lengua exclusivamente oral con una lengua escrita, como ocurre con frecuencia en situaciones coloniales o postcoloniales. Las sociedades que no han desarrollado un sistema de escritura poseen una cultura ligada a la oralidad que puede resultar seriamente amenazada por la introducción de una lengua que, por el solo hecho de ser escrita, lleva implícitamente otros valores. (...) nuestras ideas lingüísticas, incluso cuando se refieren al lenguaje oral, están fuertemente condicionadas por la práctica del lenguaje escrito, y esto nos ocurre también al reflexionar sobre el bilingüismo. No debemos extrañarnos por tanto de que en los estudios sobre bilingüismo el tema de la influencia del bilingüismo sobre las culturas orales apenas aparezca. Pero la realidad es que el acceso a una

lengua escrita por parte de los miembros de una cultura exclusivamente oral basta para modificar el sentido de esta cultura y puede amenazar su propia existencia.”⁴⁵ (El énfasis es nuestro).

Hicimos énfasis en lo último pues, en efecto, es el caso de todas las lenguas originarias en el Perú, al tener como característica esencial su oralidad ninguna ha registrado escritura ni alfabeto bajo los cánones que la cultura occidental considera como tal. He aquí la importancia de comprender estos conceptos para regular jurídicamente en materia de derechos lingüísticos y caer en la cuenta que en nuestro caso sucede una situación de bilingüismo diglósico entre una lengua escrita dominante (el español o castellano) frente a las demás lenguas orales originarias subordinadas a lo largo del territorio peruano. Esta situación, además, se da en el ámbito de la Administración Pública, el propio diseño del Estado y sus tres poderes: Ejecutivo, Legislativo y Judicial.

Si bien es cierto, al referirnos a diglosia, nos referimos a un ámbito estudiado y debatido con mayor profundidad en el campo de la sociolingüística, consideramos elemental para efectos de esta tesis que se tenga claro que lo central para comprender éste fenómeno se da por el predominio de una lengua sobre otra u otras en un determinado contexto social. Este fenómeno ocurre claramente en el Perú aunque no sea tan evidente.

Veamos. El término *diglosia* fue introducido por el reconocido sociolingüista Charles Albert Ferguson,⁴⁶ catedrático de la Universidad de Stanford en Estados Unidos. Al referirse a éste se señala que deben presentarse los siguientes factores para determinar su existencia o no en las relaciones que se da entre dos o más lenguas: (i) función; (ii) prestigio; (iii) herencia literaria; (iv)

⁴⁵ Ídem. pp. 36-37.

⁴⁶ FERGUSON, Charles A. “*Diglossia*”. En: *Word* 15, 1959. pp. 325-340; desde la perspectiva y el análisis de MORENO, Francisco. *Óp. Cit.* pp. 229-232.

adquisición; (v) estandarización; (vi) estabilidad; (vii) gramática; (viii) diccionario; y (ix) fonología.⁴⁷

En efecto, en el Perú sucede que el español y sus variedades cumplen funciones comunicativas en prácticamente todos los escenarios, desde su uso coloquial en conversaciones con amigos, hasta en ámbitos formales de la Administración Pública. Resulta evidente que dominar y hablar español da prestigio frente a hablantes monolingües de lenguas originarias. Además, prácticamente toda la literatura nacional se ha escrito en español. En nuestro país es necesario el aprendizaje del español para comunicarse eficientemente. Existe un “español estándar” que es el ideal en la sociedad. La situación diglósica se mantiene relativamente estable en el Perú, eliminando paulatinamente el uso de lenguas originarias. Existe una gramática española aceptada por la mayoría social. Es vital el manejo y uso del diccionario en español, especialmente de la RAE. Finalmente, existe una fonología que nos permite diferenciar variedades “cultas” y “coloquiales”.

Es justamente consecuencia de la diversidad y la diferencia de esos factores que, aunque sean inevitables, se generan las indeseadas situaciones de discriminación, marginación y exclusión por hablar sus lenguas y variedades que mayormente están cargadas de prejuicios. Situación que no sólo puede vulnerar la autoestima de los hablantes sino también sus derechos e identidad. Sobre este último nos referiremos en el siguiente apartado.

1.1.4. Identidad cultural y actitudes lingüísticas: Identidades en constante cambio por mestizaje cultural, migración, modernidad y la discriminación.

Hablar del Perú como una Nación y, a la vez, República que nació con la declaración de la independencia, luego de la conquista del Tahuantinsuyo a manos de los españoles y su mestizaje cultural, o tal vez como el remanente del imperio de los incas, sería un error que muchos

⁴⁷ *Ibidem*.

científicos sociales de nuestros tiempos han acertado en detectar. Durante la primera mitad del siglo XX se ha pretendido implantar, en el imaginario general de las sociedades urbanas de nuestro país, que el Perú es producto del mestizaje y encuentro cultural entre europeos y nativos americanos bajo la óptica del discurso civilizador europeo continental y anglosajón por los intelectuales y gobernantes de la época. Lamentablemente esa falacia no hizo sino generar un rechazo a la época del colonialismo español sinónimo popular de explotación e injusticia. Añorar el imperio glorioso de los incas y tener como producto de ese discurso a una élite intelectual afrancesada, con la carga de tener que llevar a los “*indios*” por los caminos de la civilización, era parte del falso ideal de la nación peruana que debía seguir los pasos del Estado-Nación europeo de la época que escondía, dentro de sí, un discurso racista que se implantó para legitimar la superioridad de las élites intelectuales que tenían acceso a la educación, el arte y la cultura europea.

Durante el Siglo XIX en muchas regiones del interior del país se vivía bajo un régimen semifeudal donde la explotación del campesino era legitimado por un sistema latifundista, donde las condiciones laborales de los pobladores andinos eran pobrísimas y la explotación y el abuso eran *pan de cada día*.

A la par de esta situación, los estudios históricos se centraban en tres grandes etapas de la historia del Perú: El periodo prehispánico (preponderantemente Inca), el periodo hispánico (desde la conquista, pasando por la colonia, hasta la declaración de la independencia) y la etapa republicana (desde la independencia en adelante). No podemos juzgar desde nuestro tiempo, la poca importancia que se le dio al desarrollo cultural de los 10 000 años anteriores al imperio de los Incas, pues la efervescencia del centenario de la independencia del Perú trató de negar 300 años de interés español en el antiguo Perú. La negación de los avances realizados durante la conquista y colonia sobre los reinos anteriores a los Incas, de los cuales algo se sabía ya por medio de los

cronistas⁴⁸ de dichas épocas no hizo más que llevar al oscurantismo sobre los antiguos reinos del Perú, su cultura, costumbres y cosmovisión. Felizmente gracias a los esfuerzos muchos científicos sociales, desde la segunda mitad del siglo XX hasta ahora, se ha avanzado mucho pero no lo suficiente para comprender el Perú, un país que concentra diversos pueblos, historias y modos de pensar.

En nuestro tiempo, negar que el Perú sea un país multicultural es un grave error y, cuando me refiero a la negación de la multiculturalidad del país como un grave error, no me refiero a la negación en el discurso, sino de la multiculturalidad práctica. Negar la multiculturalidad representa intolerancia respecto al otro y su pensamiento; esta negación desembocaría probablemente en situaciones conflictivas que se podrían agudizar (y de hecho así sucede) en situaciones de violencia. En ese sentido, el reconocimiento de la multiculturalidad no puede ni debe quedarse en el discurso sino debe ingresar también al plano de la práctica, pues no basta la tolerancia sino también la negociación y aceptación para llegar a una situación de interculturalidad, por lo menos ideal en un contexto como el peruano que seriamente lo requiere. Mientras tanto no se logre un ideal intercultural, en el país seguirá existiendo un contexto donde el manejo y uso de una lengua o una variedad lingüística serán utilizados como factores de discriminación y límites para el ejercicio de ciertos derechos fundamentales. Las situaciones de discriminación también generan actitudes lingüísticas que se dan tanto en los grupos dominantes y grupos subordinados, donde la discriminación puede ser ambas direcciones. Es decir, en base a actitudes lingüísticas se pueden presentar situaciones de discriminación mutua entre la lengua dominante y subordinada y la variedad “cultura” y “coloquial”; situaciones que implican necesariamente temas de cultura e identidad.

⁴⁸ Cronistas españoles, mestizos y nativos; por citar algunos como Pedro Cieza de León, Fray Bartolomé de las Casas, Inca Garcilaso de la Vega y Titu Cusi Yupanqui entre otros

En este sentido, Moreno señala que:

“Se puede decir que las actitudes lingüísticas tienen que ver con las lenguas mismas y con la *identidad* de los grupos que la manejan. Consecuentemente es lógico pensar que, puesto que existe una relación entre lengua e identidad, ésta ha de manifestarse en las actitudes de los individuos hacia esas lenguas y sus usuarios. (...)

Dentro del concepto de «identidad» (...) hay un lugar para la lengua, porque una comunidad también se caracteriza por la variedad o las variedades lingüísticas usadas en su seno y, además, porque la percepción de lo comunitario y lo diferencial se hace especialmente evidente por medio de los usos lingüísticos. Una variedad lingüística puede ser interpretada, por tanto, como un rasgo definidor de la identidad, de ahí que las actitudes hacia los grupos con una identidad determinada sean en parte actitudes hacia las variedades lingüísticas usadas en esos grupos y hacia los usuarios de tales variedades.”⁴⁹

Así, las actitudes lingüísticas son actitudes psicosociales, pues se asimila a una variedad o lengua con un estereotipo general que permite la identificación social de un hablante con cierta lengua y variedad. La valoración que se otorga al hablante, y que muchas veces genera discriminación, no tiene que ver necesariamente con la lengua y la variedad que se domina, sino se fundamenta en convencionalismos sociales y preferencias respecto al estatus y prestigio de la comunidad de hablantes que representa.⁵⁰

Sin embargo, en contextos de discriminación sistemática producto de situaciones diglósicas, existirán siempre comunidades de hablantes de lenguas y variedades que al sentirse discriminadas y no poder ejercer de sus derechos plenamente adoptarán una actitud negativa hacia su lengua y todo lo que ésta pueda representar. Buscarán, como sería lógico, apartarse de ella para no ser discriminado y lograr un ascenso social; pero no podría señalarse que se desprecie o quite valor a su lengua cotidianamente usada.⁵¹

⁴⁹ Ídem. p. 180.

⁵⁰ Ídem. p. 181.

⁵¹ Ibídem.

En ese sentido, los individuos y sus comunidades asumen como suyos ciertos usos lingüísticos y, a la vez, reconocer como distintos otros usos. Esta capacidad de discernimiento es una toma de conciencia lingüística respecto a su lengua y las demás, y es la que, además, forma su actitud lingüística. Situación que le da la facultad de adaptarse a usos que considere lo más apropiados para satisfacer sus necesidades en ciertos contextos y elegir las estrategias comunicativas que le resulten más eficientes.⁵²

Pero la adquisición de estas aptitudes son procesos de aprendizaje, nunca son instantáneas ni aparecen de forma espontánea. Como señalamos anteriormente, respecto al aprendizaje de una lengua, siempre existirán equivocaciones y deficiencias que dificultarán su comunicación y serán situaciones supeditadas a posibilidades de discriminación que afecten su dignidad al ir contra su autoestima y pleno el ejercicio de sus derechos, en caso se les menosprecie por su habla y se les impida comunicarse debidamente.

En efecto, en nuestra sociedad peruana contemporánea, existe un convencionalismo social que considera cómo las variedades más prestigiosas de español a las habladas por las clases “altas” y “cultas” sobre otras variedades como el español andino. Más aún, se otorga mayor prestigio social a un hispanohablante que a un quechuahablante, aunque esto último poco a poco se va desterrando, al menos en el plano social, aunque no tanto en el ámbito de la Administración Pública y en ámbitos tan formalistas como el Derecho.

Veremos más adelante por qué sucede esto último.

Por lo tanto, se considera generalmente como variedad “correcta” o lengua “superior” a las que son habladas por los sectores sociales considerados prestigiosos. Aunque, como vimos, los estudios ya no tan recientes de la lingüística han superado estas creencias; sin embargo aún persisten marcadamente en amplios sectores de la sociedad peruana.

⁵² *Ibidem*.

Producto de estas actitudes lingüísticas, como señalamos anteriormente, surgen y persisten situaciones de discriminación que van más allá de lo lingüístico y se extiende a otros ámbitos. En ese sentido, un estudio de Alina Limo y Nahil Hirsh Martínez⁵³ nos señala lo siguiente:

“(…) El habla se convierte en una marca que da cuenta de las virtudes y de los defectos de los miembros de una comunidad, y es un eficiente indicador de cuál es el lugar que esta persona puede ocupar en la escala social. (…). Gugenberger [refiriéndose a una investigadora] transcribe varias entrevistas de las cuales las personas refieren haber cambiado voluntariamente su apellido de origen quechua o aimara por otro español. La razón que la mayoría esgrime es que su apellido quechua les hubiera impedido «progresar». Un hombre señala que cambió su apellido para evitar que sus hijos heredaran este nombre andino y así asegurarles un mejor futuro. Otros refieren que el cambio de apellido también busca evitar las burlas, sobre todo en la escuela. Un joven universitario señala que cambió su apellido porque quería ser un profesional «serio» y nadie tomaría en serio a un profesional en cuya puerta figurara una placa con la inscripción «Dr.» seguida de un apellido quechua. **«Nadie me va a respetar, ¿quién va a quererse atender con un Dr. con ese apellido?»**, fueron sus palabras. Además de la extrema carga de desigualdad y marginación social que se revela en estas drásticas decisiones, esta situación nos parece especialmente grave si tomamos en cuenta la fuerte carga afectiva que recae sobre el nombre propio de una persona en tanto es, al menos simbólicamente, portador de su identidad.”⁵⁴

Como contraparte, existe un aspecto colectivo positivo en la formación de la identidad, a pesar de la discriminación que un hablante o una comunidad puede sufrir por su variedad o lengua. Ésta es la *lealtad idiomática*⁵⁵ que se refiere cuando existe un enorgullecimiento de un hablante y/o su comunidad respecto a la lengua y/o variedad que habla, pues contribuye a la revitalización de su lengua o variedad en contextos de diglosia y discriminación, que se evidencia en los discursos

⁵³ Alina Limo Vásquez y Nahil Hirsh Martínez son catedráticas de la Sección de Lingüística y Literatura del Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

⁵⁴ HIRSH, Nahil y Alina LIMO. “Consecuencias sociales del contacto lingüístico: diglosia y actitudes lingüísticas”. En: *¿Cambio o muerte de las lenguas? Reflexiones sobre la diversidad lingüística social y cultural del Perú*. CÓRDOVA, Paula (Ed). Lima: UPC, 2006. p. 153.

⁵⁵ Ídem. pp. 154-155.

identitarios destinados a la creación de espacios de uso y defensa de su habla, la misma que sirve para la construcción de una identidad individual como colectiva.

Con respecto a la discriminación y refiriéndose al supuesto mestizaje cultural para crear la identidad colectiva peruana, Tubino y Zariquiey son claros:

“En un contexto como el peruano, decir que el término *dominación* «no es válido» es bastante delicado. Afirmar que todos somos mestizos y que, por serlo, somos todos iguales es, a nuestro entender, un ocultamiento injustificado de las diversas formas de racismo y discriminación que existen. Si fuéramos iguales, los unos no discriminarían a los otros. **La discriminación existe porque la desigualdad se estructura a partir de diferencias y porque al proyecto del Perú como país mestizo ha terminado siendo una utopía sin asidero.** En el Perú, sí existe una tradición cultural dominante y otras dominadas.

(...) **Definir al Perú como país mestizo ha servido para encubrir las relaciones de poder y de discriminación que se iniciaron con la Conquista.** (...)

En el Perú, encontramos un abanico de estrategias e historias diferentes que nos impiden catalogarlas de la misma forma. **Lo que ha ocurrido en la Amazonía no es exactamente igual a lo que ha ocurrido en la zona andina y, en ese sentido, la idea de un Perú homogeneizado en el mestizaje pierde sustento.**⁵⁶

Tubino y Zariquiey van más allá del concepto de mestizaje y prefieren aplicar el término *hibridación* para este *contacto cultural* que se da entre una cultura dominante y otra dominada; pues no se basa en una mezcla o intercambio cultural uniforme que produce una especie de nueva cultura fusión de una anterior, sino en una dinámica de aprovechamiento o rechazo de ciertos elementos culturales de la otra cultura, sin que ésta implique la creación de una nueva cultura. Como ellos lo señalan, la hibridación cultural manifiesta esas *maneras desiguales* de apropiación y desapropiación de elementos culturales distintos.⁵⁷ Entre ellos, la lengua.

⁵⁶ TUBINO, Fidel y Roberto ZARIQUIEY. *Jenetian. Los juegos de las identidades en tiempos de lluvia*. Lima: OEI/Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2007. pp. 23-24.

⁵⁷ Ídem. pp. 25-28.

En sus términos, se requiere analizar las relaciones de poder entre los individuos y la diversidad de procesos que forman una práctica cultural híbrida, para comprender el contacto cultural. Contacto que se da también en el plano lingüístico y que, en nuestro país, ha generado una situación de diglosia y de transferencia lingüística. En efecto, la situación diglósica se ha venido dando desde el ámbito oficial, desde el propio Estado, quien históricamente hasta los últimos años ha promovido de manera incesante el uso del castellano en todos sus ámbitos, pues éste era el idioma que manejaban los grupos dominantes del poder político y económico en nuestra etapa republicana. Por lo tanto, el dominar el español es hasta la actualidad un vehículo de ascenso social; sin embargo, son también las nuevas variedades del español que nacieron regionalmente y socialmente víctimas de esa misma, o hasta peor discriminación. La diglosia, pues, no se fundamenta por características lingüísticas mismas, sino por las relaciones de poder que existen entre los grupos culturales y los sectores sociales. Situación que se podría denominar diglosia cultural y frente a la cual los sectores marginados batallan adquiriendo elementos lingüísticos y culturales que los saque de esa situación de marginación aunque, para tal efecto, ellos tengan que convertirse en los nuevos discriminadores.⁵⁸

Se requiere, pues, el reconocimiento de la pluralidad y diversidad reinante en nuestro país, superar prejuicios, afrontar ámbitos de conflicto cultural, y sobre todo eliminar situaciones de discriminación por temas lingüísticos y culturales. El diálogo es necesario.

La necesidad de un diálogo intercultural en nuestro país no sólo es urgente por los lamentables acontecimientos recientes de conflictividad social, sino también por los fundamentos históricos que señalamos anteriormente; y que desarrollaremos de manera más profunda y desde una perspectiva jurídica en la siguiente parte de este capítulo, para una mejor comprensión de nuestro presente. Como reza un viejo dicho: *“Para comprender el presente es necesario conocer el pasado”*, donde

⁵⁸ Ídem. pp. 29-43.

históricamente no ha existido una identidad única, ni totalizante. Los hombres andinos no se concebían únicos, sino diversos y a lo largo de actual territorio nacional existieron y existen diversas identidades, algunas en armonía y otras en conflicto.

No nos olvidemos tampoco que hace unos mil años atrás aproximadamente, el español no era más que una variedad no culta del latín –lengua culta por excelencia en el continente europeo– con una marcada influencia del árabe. Es decir, el español nació siendo un dialecto del latín, lengua que pertenece a la familia lingüística itálica, junto a las actualmente extintas lenguas osco y umbro, que desciende de la gran familia de lenguas indoeuropeas.⁵⁹ La interacción cultural y lingüística se dan de manera natural e inevitable en contextos de encuentros culturales, a pesar de que éstos suelen ser conflictivos y violentos, y cuyo producto, llámense mestizaje o hibridación, será un proceso social tan inherente a nuestra condición humana.

En ese orden de ideas, el mestizaje cultural en la sierra y la colonización de la selva son fenómenos sociales e históricos que se han acentuado en el siglo XX y los primeros años de éste, gracias al desarrollo tecnológico y la ola modernizadora que encuentra su mayor expresión en la comunicación en tiempo real vía telefónica y digital. La era del internet ha superado a la radio y la televisión como instrumento comunicador, pues ofrece una mayor oferta de contenidos, pero éstos no llegan a todos los peruanos, aunque esencialmente llega a los sectores urbanos, desde los más ostentosos hasta los más marginales. Mientras que en las zonas alejadas y rurales del país se esperan y toman estos cambios (si es que llegan) con optimismo y algunas veces con temor respecto al impacto que tendrán en la vida propia de las personas, su comunidad y su cultura.

Así, como las culturas y sociedades, las lenguas tendrán que afrontar, a través de sus hablantes, fenómenos modernizadores nunca antes confrontados con la velocidad y magnitud que ahora

⁵⁹ Para tener una visión histórica clara y muy didáctica de la lengua castellana o española véase HUALDE, José Ignacio et al. *Óp. Cit.* pp. 275-288, 308-313. [Capítulo 5: Historia de la lengua española].

presentan. Las lenguas cambian con los hablantes y los hablantes las mantienen de acuerdo a su utilidad. ¿Podrán las lenguas resistir a un contexto cada vez más homogeneizante y moderno? ¿Podrán sus hablantes mantener el uso de su lengua y con ella su identidad cultural? ¿Las lenguas se transformarán como también lo hace la sociedad con las tecnologías contemporáneas? Estas preguntas podrán hacerse de aquí en 50 años y podrán ensayarse múltiples respuestas que no podrán ser respondidas si no se comprende que todo cambia constantemente. No existen rupturas, sino continuidades.

1.1.5. La literacidad: un factor tomado poco en cuenta en la discriminación lingüística.

Un aspecto no tomado muy en cuenta, con respecto a la discriminación lingüística que existe en el Perú, es la literacidad. Quizá esto se deba a que, por lo general, se han obviado las prácticas escritas del análisis sociolingüístico donde predomina el estudio de la oralidad. Además, esto también se puede dar debido a que sólo el español se ha desenvuelto en este aspecto por ser una lengua que posee escritura, a diferencia de nuestras lenguas originarias cuya naturaleza es ágrafa y que recientemente están ingresando a este ámbito con la normalización de grafías tomadas del alfabeto latino. Es en este aspecto que el español ha tenido un dominio absoluto y ni siquiera se ha podido evidenciar situaciones claras de discriminación en este aspecto debido a que las lenguas originarias carecían de esta característica cultural.

En ese sentido, primero definamos que entendemos (y entiende la lingüística contemporánea) por literacidad. Según Barton y Hamilton, la literacidad es una actividad esencialmente social en servicio de la interacción interpersonal.⁶⁰ En otras palabras, es un acto comunicativo de carácter social en un contexto escrito.

⁶⁰ BARTON, David y Mary HAMILTON. "La literacidad entendida como práctica social". En: *Escritura y sociedad. Nuevas perspectivas teóricas y etnográficas*. ZAVALA, Virginia; Mercedes NIÑO-MURCIA y Patricia AMES. Lima: Red para el desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 2009. p.109. [Traducción realizada por Catalina ZAPATA-VIAL del libro "Understanding Literacy as Social Practice" en BARTON, David y Mary HAMILTON. *Local Literacies. Reading and Writing in Once Community*. London: Routledge, 1998.]

La literacidad son prácticas letradas modeladas por instituciones sociales y las relaciones de poder; algunas son más dominantes, visibles e influyentes que otras. Tienen un propósito y se insertan en objetivos sociales y prácticas culturales más amplios; se sitúan históricamente, cambian y se adquieren frecuentemente por procesos informales de aprendizaje y construcción de sentido.⁶¹

A inicios de la década del 2000, Virginia Zavala⁶² realizó un trabajo de investigación en el Centro Poblado de Umaca, distrito de Ocobamba, provincia de Chincheros en el departamento de Apurímac. En ese entonces, el discurso oficial del Estado peruano era uno “alfabetizador” al considerar la tasa de analfabetismo de los quechuahablantes un problema y obstáculo para ser un país “moderno” y “más desarrollado”.⁶³

En dicha comunidad, Umaca, escribieron enunciados en los espacios públicos con el objetivo de promover la lectura y la práctica letrada en los escolares de nivel primario, como parte del proyecto llamado *“El letrado de nuestra comunidad”*. Zavala señala que situaciones como éstas revelan fuerte carga emocional y política que existe en las ansias de adquirir el dominio en el ámbito letrado, es decir en manejar el lenguaje escrito. Lo anterior, en relación a la identificación ideológica que le otorgan al evento letrado con el éxito individual y social. Así, ser letrado es señal de progreso intelectual con respecto a la condición campesina al que se le atribuye una condición de inferioridad intelectual. Los enunciados eran frases como: *“Tenemos que estudiar para*

⁶¹ Ídem. p.113.

⁶² Virginia Zavala Cisneros es PhD. en Sociolingüística por Georgetown University (EE.UU.), catedrática e investigadora de la Sección de Lingüística y Literatura del Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

⁶³ ZAVALA, Virginia. *(Des)encuentros con la escritura: escuela y comunidad en los Andes peruanos*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 2002. p. 24.

triunfar”, “Papá, ayúdame a progresar; no me dejes que siga ciego”, o “Papá no me des tu vaca, dame tu cabeza”.⁶⁴

Zavala, sin perjuicio de señalar que la escolarización y literacidad son vías para la democratización, equidad, ciudadanía y bienestar social, y que éstas son necesarias para obtener mejores oportunidades en el sistema dominante, señala que paradójicamente se estaba logrando asumir que el dominio de la literacidad se relaciona directamente con la producción y distribución de riqueza en el Perú. En lugar que el Estado y los sectores de poder realicen una autocrítica por el diseño de políticas públicas y administración de los recursos para ello, trasladan la responsabilidad de la pobreza económica de los campesinos a su supuesta *incultura*. El discurso oficial sería que *la pobreza es culpa del campesino que no ha asistido a la escuela ni se ha vuelto letrado*.⁶⁵

En Umaca, la literacidad se percibía como una habilidad de transformación social en términos de vista, decencia e inteligencia. En ese entonces, se tenía la creencia de que los iletrados son personas rudas carentes de autocontrol e intolerantes y que exclusivamente la escuela es la institución que les otorgará la práctica letrada y con ella saldrán de la *pobreza*, el *subdesarrollo* y el *atraso*. Así, la responsabilidad deja de ser de la escuela, que representa simbólicamente al Perú oficial, y el Estado se eximía de responsabilidad si no se brindaba una buena educación o si se restringía el acceso a ese derecho.⁶⁶

No obstante los intentos de implantar prácticas letradas en la comunidad, no han obtenido el éxito que se esperaba, pues su propio ambiente cultural no contiene escenarios que faciliten el ejercicio de prácticas letradas. Muchos de los padres de familia eran analfabetos, no poseían libros de cuentos, textos básicos donde ejercitar la lectura, y los que sí lo eran, pocas veces

⁶⁴ Ídem. p. 27.

⁶⁵ Ídem. p. 28.

⁶⁶ Ídem. pp. 29-31.

escribían textos que no pasaban de ser cartas o anotaciones pequeñas. En un entorno campesino como el de Umaca, sus actividades cotidianas no requerían de prácticas letradas, la propia lengua, el quechua, es de naturaleza oral y no escrita. El propio entorno cultural no contenía habitualmente prácticas letradas.⁶⁷ La propia escuela era un agente que podría ser considerado distante de la propia comunidad.

“La escuela, al igual que otras instituciones, promueve una literacidad impuesta pues dicta el estilo y a la vez el alcance del contenido permitido. Por el contrario, la literacidad autogenerada es el resultado de nuestras necesidades, propósitos e intereses, y permite que sigamos nuestro propio estilo y contenido. (...), puede decirse que, en la escuela, la literacidad se enseña como un fin en sí misma, visto que las clases de lectoescritura tienen, como propósito explícito, que uno aprenda a leer y escribir, más no a comunicarse. Tal situación se vuelve tan artificial que los estudiantes únicamente leen y escriben para los maestros, y producen textos que solo habrían de ser leídos y evaluados por ellos.”⁶⁸

Zavala percibe que el problema radica en la distancia que se pretendía imponer a los niños⁶⁹ respecto de su lengua originaria: el quechua, con miras a una adquisición “correcta” de la gramática castellana y dominio del español, desde una perspectiva muy formalista. Donde se da prioridad a la forma y se relega al contenido:

“En Umaca los niños siempre pedían a sus maestros que les enseñaran a escribir cartas en castellano para sus familiares que ya habían migrado. Poco a poco me fui dando cuenta de que las cartas atraían mucho a los niños como medio de expresión escrita. Cuando asentían, los maestros presentaban un modelo de carta con tantos requisitos formales que los niños pronto los olvidaban y, sintiéndose intimidados, nunca trataban de escribir una carta por su cuenta. Para los maestros, todas las cartas debían contener demasiada información, tal como la fecha, el lugar y el destinatario, además de un

⁶⁷ Ídem. pp. 42-51.

⁶⁸ Ídem. p. 45.

⁶⁹ “En quechua sé un poco no más. En castellano sé más. Pero en castellano sé también un poco no más. Cuando el maestro nos dicta algo, siempre fallamos. En quechua sólo se un poquito, no mucho; quiero decir que no sé la manera correcta. En castellano sé la manera correcta pero solo un poquito.”

Un niño umaquino respondiendo a la pregunta de Zavala si sabía escribir en castellano o en quechua. Ídem. p. 47.

vocativo, un saludo, un texto y una frase protocolar de despedida. Ya que la comunidad no tiene otro modelo para escribir cartas, el modelo enseñado en la escuela adquiere una connotación de poder y autoridad y acaba convirtiéndose en la única forma válida de hacerlo.”⁷⁰

Como se aprecia, se hace un énfasis en la forma “correcta” de escribir una carta y, a la vez, en los errores que se comenten al incumplir con ciertos formalismos. En este contexto las prácticas de literacidad terminan convirtiéndose en situaciones de discriminación lingüística frente a niños que no poseen un entorno cultural diseñado con esos códigos. Se les interioriza la presunción de inferioridad académica respecto de criterios formales, no en base a creación de conocimientos, ni análisis de procesos propios relacionados con su entorno cultural. De manera asolapada, ocultándose en criterios de gramática española y estilos de redacción de textos, sistemáticamente se han ido vulnerando el derecho a la educación de los niños quechuahablantes de Umaca. Probablemente, los profesores inconscientemente participaron de estas prácticas discriminatorias, pero poco se les podría recriminar, pues la formación pedagógica que recibieron muchos años antes se sostenía en criterios más formalistas y estrictos.

“Las rígidas reglas del sistema escolar minan la visión que los niños tienen de sí mismos como escritores y hace que vean a la literacidad como una lucha por manejar un objetivo difícil, y no como una herramienta creativa para la vida, capaz de brindarles múltiples beneficios.

Otra característica de la literacidad es que concibe a la lectura y a la escritura como intrínsecamente superiores al discurso oral y, en consecuencia, como muy distantes (y diferentes) de él. (...). Para los valores y creencias escolares, la “verdadera” escritura es aquella que mantiene suficiente distancia de los estilos orales, ya que estos serían formas “inferiores” que podrían “contaminar” su esencia. Por eso, la escuela identifica la escritura con un uso del lenguaje formal y fuera de contexto, que tiene sus propias reglas y que debe ser fundamentalmente distinto del habla. Esta percepción de la escritura como superior promueve también la idea de que constituiría el medio más apropiado para

⁷⁰ Ídem. p. 46.

transmitir cualquier tipo de conocimiento y que quienes adquieren la literacidad por medio de este proceso se volverán seres humanos “*superiores*”.⁷¹

Ya vimos la situación discriminatoria que pueden generar las prácticas letradas o la literacidad en los niños estudiantes de educación primaria. En ese sentido, ahora veremos cómo ésta influye de manera positiva o negativa en la vida comunal. Al respecto, Zavala señala que:

“Por un lado, se tiene el hecho de que lo letrado ingresó a la comunidad como elemento de autoridad y dominación. A raíz de ello, los campesinos se vieron entrampados en una ideología de literacidad como algo externo a sus vidas, aunque necesario, al mismo tiempo, para defenderse de las amenazas externas. **Antes de que lo letrado ingresase a la comunidad, los campesinos vivían “tranquilos y sin preocupaciones”, mientras que actualmente aspiran a saber leer y escribir para evitar el engaño, la falta de respeto y la humillación. Solo siendo letrados los campesinos sienten que “valen algo”.**”⁷² (El énfasis es nuestro.)

Sin embargo, paradójicamente a la vez que desean adquirir prácticas letradas cotidianamente son indiferentes a éstas, pues no les son útiles para ejercer sus actividades.

“Entonces, aunque en cierto modo se atienen a las disposiciones estatales sobre lo letrado porque, para sobrevivir, tienen que descifrar un formulario de solicitud, los campesinos no trascienden estos requisitos básicos. Es como si mostraran indiferencia y escaso interés respecto de este fenómeno hegemónico cuando el sistema no los está “*observando*”.

En el hogar, las literacidades en quechua y en castellano están claramente diferenciadas. El quechua, por ejemplo, está directamente identificado con la religión. (...). Por el contrario, en el caso del castellano, lo letrado está principalmente identificado con los requisitos burocráticos, y prácticas tales como la redacción de cartas o notas no son realizadas muy a menudo. Cabe afirmar que además de las prácticas letradas oficiales del Estado y la iglesia, la literacidad no ha adquirido significados vernáculos distintivos en la comunidad.

(...)

⁷¹ Ídem. p. 48.

⁷² Ídem. p. 131.

En gran medida, la literacidad es un símbolo de poder y los campesinos quieren hacerse de ella para superar la opresión; sin embargo, esta carece de un uso práctico en la comunidad y de un valor “*intrínseco*” a la vida comunal.”⁷³

Tal situación debería interpretarse no como una incapacidad campesina de adquirir lo letrado y ejercerla en su vida diaria, sino como una forma de negociación y adquisición de instrumentos, como la escritura, para contextos determinados y fines específicos que no son los previstos por el Estado y los diseñadores de políticas educativas. Veamos lo siguiente:

“Esta contradicción entre el poder simbólico de lo letrado y la indiferencia de los campesinos en el terreno práctico sólo podría estar vinculado con el fenómeno de la resistencia. Ames (2002) sostiene que la educación homonegeizadora que intenta borrar las diferencias culturales tiene un alto valor simbólico que provoca recepción pero también rechazo. (...). En lugar de “*comprarse todo el paquete*” los campesinos negocian de manera constante lo ofrecido por el Estado y, por eso, muchas veces no hacen esfuerzo alguno por incorporar la palabra escrita en sus vidas diarias. Desde el discurso oficial, esto podría interpretarse como el fracaso de la población de Umaca ante lo letrado. Sin embargo, como hemos visto, desde los significados locales de los pobladores se podría tratar, más bien, del fracaso de lo letrado en el contexto andino.”⁷⁴

La comunidad de Umaca se comunica y transmite sus conocimientos e inquietudes a través de prácticas orales muy difundidas como adivinanzas, cuentos, programas radiales, actividades comunales, políticas, festivas y religiosas, y, en esos años, apenas escribía y leía como sí lo hacía en contextos más formales antes que funcionales. Sin necesidad de adquirir prácticas letradas, la vida comunal podría desarrollarse plenamente en los aspectos cotidianos de la misma.⁷⁵

“En ese sentido, las prácticas vernáculas, insertas en las vidas emotivas de las personas, pueden distinguirse de las literacidades dominantes asociadas con organizaciones formales tales como la educación, la religión, la ley, la burocracia y el ámbito laboral. **Las prácticas dominantes están más formalizadas y se les da un valor superior, tanto legal como culturalmente. Las literacidades vernáculas, en cambio, son menos**

⁷³ Ídem. p. 132.

⁷⁴ Ídem. pp. 132-133.

⁷⁵ Ídem. pp. 132-148.

valoradas y no reciben el apoyo de las instituciones sociales.”⁷⁶ (El énfasis es nuestro.)

Esa era la situación a inicios de la década del 2000 en una comunidad preponderantemente quechuahablante de los andes. Obviamente no era la única y dependiendo de la necesidad de utilizar prácticas letradas, algunas las han asimilado de manera más profunda por su utilidad social; por ejemplo, la Comunidad Campesina de San Andrés de Tupicocha, provincia de Huarochirí en el departamento de Lima. Algo importante en este último caso es que Tupicocha usaba eficientemente de las prácticas letradas para administrar las faenas comunales en favor del *puquio* o *acequia*, que es un manantial de agua, preservando su organización en *ayllus* y registrando la creación de obligaciones, compromisos y contribuciones para su posterior cumplimiento y, en caso contrario, su sanción. Éstas prácticas letradas se desarrollaron desde el siglo XVII y se han integrado exitosamente en la cultura comunal del ayllu.⁷⁷

“Los libros manuscritos en Tupicocha no consisten en una documentación *a posteriori* sino que el texto crea, recrea, controla y mejora. Como mecanismo de control y de mejora se revisa si todo lo acordado se ha llevado a cabo, y es el mismo texto el que ejerce el papel de constatar el cumplimiento de las obligaciones «*al pie de la letra*». En el margen se hace constar si la acotación se ha cumplido o no, cuál es la parte o la suma que queda pendiente y cuáles son las multas impuestas en caso de incumplimiento. Es decir, la palabra escrita crea a obligación, la autentica con firmas y luego ejerce su papel de control. La constancia, «*el papelito*», por tanto, ejerce control, conlleva responsabilidad y, ocasionalmente, la gloria de alguno de sus miembros.

(...)

El texto manifiesta su poder performativo en la autoridad que ejerce. La autoridad del texto viene del grupo mismo y esta autoridad reconocida es indiscutible. **La comunidad es el reino donde el «papelito» no solo «manda», sino que es el principio**

⁷⁶ Ídem. p. 134.

⁷⁷ Para conocer más a fondo el caso de la literacidad en Tupicocha véase a NIÑO-MURCIA, Mercedes. “«Papelito manda»: La literacidad en una comunidad campesina de Huarochirí.” En: *Escritura y sociedad. Nuevas perspectivas teóricas y etnográficas*. Zavala, Virginia; Mercedes Niño-Murcia y Patricia Ames. Lima: Red para el desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 2009. pp. 347-365.

ordenador. No dejar la constancia es como si el evento nunca hubiera tenido lugar.”⁷⁸

(El énfasis es nuestro.)

Estos libros a los que se hacen referencia parecen cumplir un rol “oficial” en la comunidad. De hecho, tiene las características de un acto jurídico y, así cumple las funciones de un contrato multilateral, pues crea obligaciones, establece sanciones o penalidades y regula las actividades que tendrán que cumplir los miembros de la comunidad. Es más, la legitimidad de éstos es tal que tienen una fuerza coercitiva, que según Niño-Murcia, exige eficientemente el cumplimiento de las obligaciones contraídas, hasta considerarlo como “*el principio ordenador*” y en base a éste también se registran los cumplimientos. Se podría decir que cumple con una triple naturaleza: contractual, coercitiva y registral.

Lo anterior, nos muestra que la literacidad debe cumplir esencialmente una finalidad funcional más que una formalista. Las prácticas letradas no son positivas, ni negativas *per sé* en comunidades culturales ágrafas, ni necesariamente generan situaciones de discriminación. Nuevamente en las situaciones de literacidad, como en los casos de bilingüismo y diglosia, la discriminación es una situación generada más que nada por actitudes sociales respecto a los hablantes de una lengua o una variedad lingüística antes que por características mismas de las lenguas, como erróneamente se creía hasta hace algunas décadas, en el mundo, y algunos años, en el Perú.

El Derecho debe necesariamente conocer estas situaciones de bilingüismo, diglosia, prácticas letradas o literacidad, que se dan en diversos grados y con características propias a lo largo del territorio nacional para que los legisladores, los jueces y los funcionarios y servidores públicos actúen respetando no sólo los derechos lingüísticos, sino también el acceso y ejercicio debido de otros derechos fundamentales. Si el Derecho regula sin conocimiento de éstas situaciones de nada servirán los diseños legislativos, las políticas públicas y las sentencias que sean emitidas con

⁷⁸ Ídem. pp. 356-357.

para frenar estas cuestiones de discriminación histórica que aún persisten en dimensiones individuales y colectivas.

El mismo Derecho tiene que sobrepasar los escenarios de literacidad estricta con la que muchos operadores jurídicos lo interpretan. El Derecho y la norma jurídica no deben olvidarse que existen como producto cultural humano y, como tal, deben servir a los fines de nuestra Constitución Política vigente y los Tratados en materia de Derechos Humanos que ha suscrito, adherido y ratificado el Estado peruano. El Derecho debe servir al hombre y no ser impedimento para su desarrollo y vida digna.

1.2. El rol histórico del Derecho en las culturas y las lenguas.

Desde la antigüedad, el ser humano interactuó con el medio que lo rodeaba. Esta interacción sirvió para formar su propia cultura en relación a las variables que encontraba respecto de él y de su experiencia. Así, la lengua nace a partir de una necesidad comunicacional entre los individuos para interactuar y agruparse, establecer organizaciones de relativa complejidad que poco a poco fueron desarrollándose más hasta convertirse en civilizaciones.

En ese sentido, la lengua es un producto o manifestación cultural de las comunidades y civilizaciones que se desarrollaron en un determinado contexto espacio-temporal. Ésta sirvió, entre otras cosas, para regularse a través de normas jurídicas bajo ese código lingüístico, como sucedió en la Roma antigua y heredamos todos los sistemas jurídicos de tradición romanista.

1.2.1. El derecho de la conquista y el virreinato del Perú hasta las reformas borbónicas.

En este apartado se distinguirán cuatro etapas: el descubrimiento español de los territorios americanos; la conquista hasta las reformas del Virrey Toledo; y las reformas borbónicas.

1.2.1.1. La capitulación de Santa Fe y las Bulas Alejandrinas: Los fundamentos jurídicos para la conquista y colonización del continente americano.

El mundo occidental europeo antes de 1492 concebía la existencia de tres continentes: Europa, África y Asia. El histórico viajero y mercader veneciano, Marco Polo (1254 - 1324), había llegado hasta la China y narrado emocionantes historias sobre estos territorios y la India; siendo frecuente los relatos fantásticos sobre los pueblos, personas, seres mágicos y monstruosos que vivían más allá del mundo concebido por el imaginario europeo de la época.⁷⁹ Más de cien años después, otro intrépido navegante, Cristóbal Colón, se encuentra convencido de llegar a la India navegando hacia el oeste de las costas de la península ibérica.⁸⁰ Él es un apasionado lector y comentarista de Marco Polo y otros navegantes.⁸¹ Contagiado por estas ansias de navegación y descubrimiento de nuevas rutas y territorios, solicita financiamiento para su empresa a las prósperas monarquías de Portugal y España. Luego de constantes rechazos en los años precedentes al inicio de su expedición, los Reyes Católicos de España, Fernando II de Aragón e Isabel I de Castilla, suscriben las llamadas *Capitulaciones de Santa Fe*, con fecha 17 de abril de 1492, documento que da luz verde a su empresa y, aunque no le otorgaba mayores recursos económicos, le daba un carácter oficial auspiciado por la Corona española.⁸² A través del mismo, se le nombró Almirante, Virrey y Gobernador General de los territorios que descubriera y se le otorgaba la décima parte de las riquezas que obtuviera, reservando el resto para la Corona

⁷⁹ La trascendencia del viaje de Marco Polo hacia la China del imperio del Gran Khan impactó en el mundo intelectual europeo e influyó en navegantes como Cristóbal Colón, del cual se podría decir, resultó obsesionado con realizar la misma travesía de Polo.

⁸⁰ Una interesante experiencia de reconstrucción del viaje de Marco Polo que nos permitiría comprender el impacto que debió tener para el mundo europeo occidental se puede apreciar en Rutstein, Harry. *La odisea de Marco Polo: tras los pasos del mercader que cambió el mundo*. Madrid, Ediciones Nowtilus: 2010.

⁸¹ Para un estudio más profundo de la influencia de Polo en Colón véase a Gil, Juan. *El libro de Marco Polo: anotado por Cristóbal Colón*. Madrid, Alianza Editorial: 1988.

⁸² Los principales textos jurídicos (normas y doctrina), epistolares y filosóficos que buscaron legitimar la conquista española se pueden encontrar en una excelente recopilación en SERNA, Mercedes, ed. *La conquista del Nuevo Mundo: Textos y documentos de la aventura americana*. Barcelona, Ediciones Castalia: 2012.

española.⁸³ La naturaleza y los efectos jurídicos de este documento aún se encuentran en discusión, y ésta se centra en si debe considerársele como un contrato o como una merced de la Corona española y, por ende, revocable unilateralmente por la misma.⁸⁴

Una vez con Colón de vuelta en España y habiendo llevado las novedosas noticias del descubrimiento a los Reyes Católicos, éstos buscan asegurar que su reino fuera el primero de los reinos europeos en aprovechar las riquezas del Nuevo Mundo o las Indias. Para lo cual, recurren

⁸³ Las Capitulaciones de Santa Fe fueron redactadas por el secretario real Juan de Coloma, texto del cual transcribimos un extracto en esta capitulación, respetando en lo posible y, sin cambiar el sentido, la redacción original del idioma español utilizado en la época:

“Primeramente, que vuestras altezas como señores que son de las dichas mares Océanas hacen desde ahora al dicho don Cristóbal Colón, su Almirante, en todas aquellas islas y tierras firmes que por su mano o industria se descubrirán o ganarán en las dichas mares Océanas para durante su vida, y después de él muerto, a sus herederos y sucesores de uno en otro perpetuamente con todas aquellas preeminencias y prerrogativas pertenecientes al tal oficio, y según que don Alfonso Enriquez, quondam, Almirante Mayor de Castilla, y los otros sus predecesores en el dicho oficio, lo tenían en sus distritos. Place a sus altezas. Juan de Coloma.

Otrosí, que vuestras altezas hacen al dicho don Cristóbal su visorrey y gobernador general en todas las dichas tierras firmes e islas que como dicho es él descubriere o ganare en las dichas mares, y que para el regimiento de cada una y cualquiera de ellas, haga él elección de tres personas para cada oficio, y que vuestras altezas tomen y escojan uno, el que más fuere a su servicio, y así serán mejor regidas las tierras que Nuestro Señor le dejará hallar y ganar al servicio de vuestras altezas. Place a sus altezas. Juan de Coloma.

Item, que de todas y cualesquiera mercaderías, siquiera sean perlas, piedras preciosas, oro, plata, especiería y otras cualesquiera cosas y mercaderías de cualquier especie, nombre y manera que sean, que se compraren, trocaren, hallaren, ganaren y hubieren dentro de los límites de dicho almirantazgo, que desde ahora vuestras altezas hacen merced al dicho don Cristóbal, y quieren que haya y lleve para sí la decena parte de todo ello, quitadas las costas todas que se hicieren en ello, por manera que de lo que quedare limpio y libre haya y tome la dicha décima parte para sí mismo, y haga de ello a su voluntad, quedando las otras nueve partes para vuestras altezas. Place a sus altezas. Juan de Coloma.”

En ese sentido, se puede apreciar el evidente carácter comercial que implicaba esta empresa para la Corona española.

⁸⁴ Para mayor reflexión sobre el tema véase PIETSCHMANN, Horst. *“Estado y conquistadores: las capitulaciones”*. En: *Historia*. N.º 22. Revista del Instituto de Historia de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago: 1987. pp. 249-262. Disponible también en la web en versión PDF: <http://revistahistoria.uc.cl/wp-content/uploads/211/10/pietschmann-horts-22.pdf>

*Pietschmann es profesor emérito de la Facultad de Historia de la Universidad de Hamburgo. (*Arbeitsbereich Globalgeschichte, Universität Hamburg*).

ROJAS DONAT, Luis. *“Las Capitulaciones de Santa Fe. Entorno a una polémica.”* En: *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos XV* (1992-1993). [Sección Historia del Derecho Indiano]. Valparaíso: 1992. pp. 253-263. Disponible también en la web en versión PDF: <http://www.rehj.cl/index.php/rehj/article/viewFile/207/197>

*Rojas Donat es Doctor en Historia por la Universidad Católica de Valparaíso y actualmente es investigador del Departamento Ciencias Sociales de la Universidad del Bío-Bío, Chile.

Además, se recomienda revisar la publicación oficial del Gobierno español, para una interpretación histórica actual: *Del Más Allá al Nuevo Mundo. Los viajes medievales y las Capitulaciones de Colón en el Archivo de la Corona de Aragón*. (Edición Bilingüe). MINISTERIO DE EDUCACIÓN, CULTURA Y DEPORTE DEL GOBIERNO DE ESPAÑA. España: 2013. pp. 11-18. Disponible en la web en versión PDF: <https://www.academia.edu/5481092/14363>

Asimismo, para un mayor análisis de las Capitulaciones de Santa Fe, sus consecuencias jurídicas e institucionales y como influyó en los instrumentos normativos posteriores véase RUMEU DE ARMAS, Antonio. *Nueva luz sobre las Capitulaciones de Santa Fe de 1492 concertadas entre los Reyes Católicos y Cristóbal Colón: estudio institucional y diplomático*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1985.

a la autoridad papal con el objetivo que les garantice jurídicamente el dominio y jurisdicción sobre estos territorios y sus recursos. El profesor inglés Matthew Craven⁸⁵ de la Universidad de Londres describe la importancia jurídica y el rol jurisdiccional que tenía la Iglesia Católica en la época anterior al descubrimiento de América y los primeros años de la conquista:

“Durante casi un siglo antes de que Colón viaje a las Américas, las Coronas de Castilla y Portugal patrocinaron expediciones por la costa oeste de África a las Islas Canarias, Cabo Verde y Azores, con el propósito evidente de localizar una fuente directa para el oro, las especias y la seda, cuyo suministro hasta entonces estaba dominado por los comerciantes árabes y los mercaderes de Venecia y Génova. En el proceso, habían buscado de forma rutinaria, de acuerdo con el espíritu de la *reconquista* [de la península ibérica], la bendición del Papa⁽¹⁾ y esto fue respectivamente recompensado con la autorización, conforme con lo establecido en Hostiensis, a «*buscar y conquistar todos los paganos, esclavizarlos y apropiarse de sus tierras y bienes*(2)».”⁸⁶

En efecto, la jurisdicción de la autoridad papal sobre los territorios que los reinos de España y Portugal colonizaban son muestras de los rezagos feudales de su autoridad jurídica y moral imperante durante la Edad Media. Por ejemplo, las Bulas papales como, la “*inter divinae caetera*”⁸⁷ del 4 de mayo 1493, emitida por el Papa Alejandro VI, señalan lo siguiente:

⁸⁵ Matthew Craven es catedrático de Derecho Internacional y director del *Centre for the Study of Colonialism, Empire and International Law at the School of Oriental and African Studies, University of London*.

⁸⁶ Traducción libre del texto original:

“For nearly a century prior to Columbus’ voyage to the Americas, the Crowns of Castile, and Portugal had been sponsoring expeditions down the West Coast of Africa to the Canary Islands, Cape Verde, and the Azores, the overt purpose of which was to locate a direct source for the gold, spices, and silk whose supply had hitherto been dominated by the Arab traders and the merchants of Venice and Genoa. In the process, they had routinely sought, in accordance with the spirit of the *reconquista*, the blessing of the pope and had respectively been rewarded with the authorization, in accordance with the stipulations of Hostiensis, to ‘search out and conquer all pagans, enslave them and appropriate their lands and goods.’”

Craven, Matthew. “Colonialism and Domination”. En: *The Oxford Handbook of the History of International Law*. [Editado por Bardo Fassbender y Anne Peters] Oxford, Reino Unido: Oxford University Press, 2012. p. 865.

Las citas realizadas por Craven corresponden a: (1) FG Davenport *European Treaties Bearing on the History of the United States and its Dependencies* (Carnegie Institution Washington Washington DC 1917) vol 1, at 11; E Nys *Les Origines du Droit International*. (Thorin Paris 1894) at 284–6. (2) ‘The Bull Romanus Pontifex (Nicholas V), 8 January 1455’ in *European Treaties* (n 11) 9–26 at 12.

⁸⁷ Citamos a continuación unos párrafos que más nos llaman la atención de esta bula pontificia:

“Nos hemos enterado, en efecto, que desde hace algún tiempo os habíais propuesto buscar y encontrar unas tierras e islas remotas y desconocidas y hasta ahora no descubiertas por otros, a fin de reducir a sus pobladores a la aceptación de nuestro Redentor y a la profesión de la fe católica, pero, grandemente ocupados como estabais en la recuperación del mismo reino de Granada, no habíais podido llevar a cabo tan santo y laudable propósito; pero como quiera que habiendo recuperado dicho reino por voluntad divina y queriendo cumplir

“Y para que -dotados con la liberalidad de la gracia apostólica- asumáis más libre y audazmente una actividad tan importante, por propia decisión, no por instancia vuestra ni de ningún otro en favor vuestro, sino por nuestra mera liberalidad y con pleno conocimiento, y haciendo uso de la plenitud de la potestad apostólica y con la autoridad de Dios Omnipotente que detentamos en la tierra y que fue concedida al bienaventurado Pedro y como Vicario de Jesucristo, a tenor de las presentes, **os donamos concedemos y asignamos perpetuamente, a vosotros y a vuestros herederos y sucesores en los reinos de Castilla y León, todas y cada una de las islas y tierras predichas y desconocidas que hasta el momento han sido halladas por vuestros enviados, y las que se encontrasen en el futuro y que en la actualidad no se encuentren bajo el dominio de ningún otro señor cristiano, junto con todos sus dominios, ciudades, fortalezas, lugares y villas, con todos sus derechos, jurisdicciones correspondientes y con todas sus pertenencias; y a vosotros y a vuestros herederos y sucesores os investimos con ellas y os hacemos, constituimos y deputamos señores de las mismas con plena, libre y omnímoda potestad, autoridad y jurisdicción.** Declarando que por esta donación, concesión, asignación e investidura nuestra no debe considerarse extinguido o quitado de ningún modo ningún derecho adquirido por algún príncipe cristiano. **Y además os mandamos en virtud de santa obediencia que haciendo todas las debidas diligencias del caso, destinéis a dichas tierras e islas varones probos y temerosos de Dios, peritos y expertos para instruir en la fe católica e imbuir en las buenas costumbres a pobladores y habitantes, lo cual nos auguramos y no dudamos que haréis, a causa de vuestra máxima devoción y de vuestra regia magnanimidad.** Y bajo pena de excomunión *latae sententia* en la que incurrirá automáticamente quien atentare lo contrario, prohibimos severamente a toda persona de cualquier dignidad, estado, grado, clase o condición, que vaya a esas islas y tierras después que fueran encontradas y recibidas por vuestros embajadores o enviados con el fin de buscar mercaderías o con cualquier otra causa, sin especial licencia vuestra o de vuestros herederos y sucesores.”⁸⁸

(El énfasis es nuestro)

vuestro deseo, habéis enviado al amado hijo Cristóbal Colón con navíos y con hombres convenientemente preparados, y no sin grandes trabajos, peligros y gastos, para que a través de un mar hasta ahora no navegado buscasen diligentemente unas tierras remotas y desconocidas.

(...)

Confiando en Aquél de quien proceden todos los bienes, imperios y dominios, esperamos que si -con la ayuda del Señor continuáis con este santo y laudable trabajo en breve tiempo se conseguirá el éxito de vuestros esfuerzos con felicidad y gloria de todo el pueblo cristiano.”

⁸⁸ Traducción en español tomada de REMESEIRO FERNÁNDEZ, Alejandro. “Bula Inter Caetera de Alejandro VI (1493) y las consecuencias político-administrativas del descubrimiento de América por parte de Colón en 1492” Colección: Galeatus. Banco

Nótese las “asignaciones” y derechos que otorga el Papa Alejandro VI a los territorios que descubriese y colonizase la Corona española en nombre de la evangelización católica de los habitantes de los mismos, sin perder de vista los aspectos económicos, jurisdiccionales y comerciales que implicarían en la práctica un monopolio del dominio colonial español. Esta sería la primera norma de derecho indiano que fuera emitida por la Iglesia Católica, con el objetivo jurídico de ser el punto de partida para legitimar la conquista y colonización española de lo que se conocería como las Indias, hoy América.

En ese sentido, es evidente la jurisdicción pontificia entre los reinos europeos;⁸⁹ además, de ponerse en manifiesto la excelente relación de la Iglesia Católica con los Reyes Católicos, que entre otros motivos, se alimenta de la efervescencia ideológica y religiosa de la *Reconquista católica de España*. Lo primero se comprueba de manera más concreta e indiscutible con la labor arbitral del Pontífice católico en la posterior suscripción del Tratado de Tordesillas (7 de junio 1494) que resuelve la controversia entre España y Portugal sobre sus dominios de ultramar (*dominium*).⁹⁰ Este Tratado aseguraría el dominio español en el continente americano y el portugués en las costas africanas; sin embargo, años más tarde sería el instrumento jurídico para expandir la colonización portuguesa de las costas del atlántico de Sudamérica, lo que años después sería el país sudamericano de mayor extensión territorial y único de habla portuguesa: Brasil.

Colón realizaría el segundo viaje hacia el continente americano, con la legitimidad jurídica que le brindaban las Bulas pontificias de Alejandro VI a la Corona española. Era el inicio de empresa

de recursos históricos del Archivo de la Frontera (Un proyecto del Centro Europeo para la Difusión de las Ciencias Sociales - CEDCS, bajo la dirección del Dr. Emilio Sola, con la colaboración tecnológica de HazHistoria S.L.). Publicado el 14 de setiembre de 2004. Disponible en su web en versión PDF: <http://www.archivodelafrontera.com/wp-content/uploads/2011/08/GAL012.pdf>

⁸⁹ Asimismo, se emitieron también dos Bulas menores “*Inter caetera*” y “*Eximiae devotionis*” y la Bula “*Dudum siquidem*” en el mismo tenor de la primera Bula pontificia de Alejandro VI para los nuevos territorios del continente americano.

⁹⁰ CRAVEN, Matthew. *Loc. Cit.*

colonizadora española y ésta fue legitimada jurídica, moral y religiosamente por la autoridad papal, el vicario de Cristo en la tierra.

1.2.1.2. Las Leyes de Burgos, las Leyes Nuevas de Indias y las Reformas Toledanas.

El 27 de diciembre de 1512, en la ciudad de Burgos (Reinos de Castilla y León), España, el Rey Católico Fernando II de Aragón y V de Castilla firma las *Ordenanzas para el tratamiento de los Indios*.

Este sería el primer cuerpo normativo de la Corona española sobre la categoría jurídica de los habitantes de sus colonias y/o virreinos (como quiera llamárselas) en los territorios americanos descubiertos y por descubrir. Este cuerpo normativo fue producto de un debate jurídico-teológico sobre el status jurídico de los habitantes nativos del Nuevo Mundo. Incluía el reconocimiento de ciertos derechos y deberes para la Corona española, los españoles y los habitantes nativos. El indio, como se les denominaría a los habitantes de *las Indias*, se concibe como un hombre libre con derecho a la propiedad y es reconocido como súbito del Rey quien tiene un compromiso evangelizador con él. Asimismo, también se dictaminaría la creación del Requerimiento y la estructuración jurídica de la Encomienda, instituciones jurídico-administrativas que afectarían el estilo de vida de los habitantes en estos nuevos territorios.

La emisión de estas ordenanzas es producto de una Junta de juristas y teólogos convocados a reunirse en esta ciudad, luego de que el fraile dominico Antonio de Montesinos se quejara en sus sermones⁹¹ de la institución jurídica del *Repartimiento* de indios que los colonos de *La Española*

⁹¹ Citamos un sermón publicado en la página web oficial de la orden religiosa de los dominicos:

“Para daros a conocer estas verdades me he subido aquí yo, que soy la voz de Cristo en el desierto de esta isla. Y, por tanto, conviene que con atención no cualquiera, sino con todo vuestro corazón y con todos vuestros sentidos, la oigáis; la cual voz os será la más nueva que nunca oísteis, la más áspera y dura y espantable y peligrosa que jamás no pensasteis oír.

Esta voz os dice que todos estáis en pecado mortal y en él vivís y morís por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes. Decid: ¿Con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre a estos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes, que estaban en sus tierras mansas y pacíficas donde tan infinitas de ellas, con muerte y estragos nunca oídos habéis consumido? ¿Cómo los tenéis tan opresos y fatigados, sin darles de comer ni curarlos en sus enfermedades en que, de los excesivos trabajos que les daís, incurren y se os mueren y, por mejor decir, los matáis por sacar y adquirir oro cada día? Y ¿qué cuidado tenéis de quien los adocrina y que conozcan a su Dios y creador, sean bautizados, oigan misa, guarden las fiestas y domingos? ¿Éstos no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No estáis obligados a amarlos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís? ¿Cómo estáis en tanta profundidad de sueño tan letárgico dormidos? Tened por cierto que en el estado en que estáis no os podéis más salvar que los que carecen y no quieren la fe de Jesucristo.”

empleaban para pretender someterlos a una especie de esclavitud. Entre los juristas cuyas ideas más destacaron podemos encontrar a Juan López de Palacios Rubios⁹², catedrático de las Universidades de Sevilla y Valladolid, quien con su obra “*Libellus de insulis oceanis quas Indias vulgus apellat*” elabora postulados teológicos, filosóficos, históricos y jurídicos para legitimar la conquista española y evangelización católica. Palacios cita y hace referencia a textos clásicos de la Biblia, Séneca, Plutarco, Graciano, entre otros, con el fin de argumentar sus postulados.⁹³ Fue redactor del *Requerimiento*, la proclama jurídica que fue declarada, el 16 de noviembre de 1532 en Cajamarca, a Atahualpa por el fraile dominico Vicente de Valverde en español y traducida por el indio Felipillo, acto frente al cual el Inca en su desconcierto cogería la Biblia, la inspeccionaría y al no darle mayor importancia la arrojaría al suelo. Este rechazo por parte del soberano a la divina autoridad del Pontífice, a la Corona española y a la propia religión católica era la acción que legitimaba jurídicamente el uso de la violencia y la guerra para la conquista del imperio Inca.⁹⁴ El

21 de diciembre de 1511.

Fuente: <http://www.dominicos.org/500-sermon-montesino/sermon>

⁹² El pensamiento ideológico que fundamenta el *requerimiento* se encuentra en LÓPEZ DE PALACIOS RUBIOS, Juan (1512). *De las islas del mar Océano*. [Introducción Silvio Zavala y Traducción de Agustín Millares]. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1954.

⁹³ DE LA FUENTE, Vicente. “Noticias acerca de Palacio Rubios- Descubrimiento de su libro sobre las Indias y juicio crítico de él.” En: *Revista General de Legislación y Jurisprudencia (continuación del Derecho Moderno)*. Tomo XXXVI. Madrid, 1870. pp. 242-256.

⁹⁴ Citamos los párrafos finales del *Requerimiento*, texto cuyo contenido nos revela gráficamente las consecuencias fácticas y jurídicas que se desplegarían de la aceptación o rechazo a tal solicitud:

“Por ende, como mejor podemos, os rogamos y requerimos que entendáis bien esto que os hemos dicho, y toméis para entenderlo y deliberar sobre ello el tiempo que fuere justo, y reconocáis a la Iglesia por señora y superiora del universo mundo, y al Sumo Pontífice, llamado Papa, en su nombre, y al Rey y reina doña Juana, nuestros señores, en su lugar, como a superiores y reyes de esas islas y tierra firme, por virtud de la dicha donación y consintáis y deis lugar que estos padres religiosos os declaren y prediquen lo susodicho.

Si así lo hicierdes, haréis bien, y aquello que sois tenidos y obligados, y Sus Altezas y nos en su nombre, os recibiremos con todo amor y caridad, y os dejaremos vuestras mujeres e hijos y haciendas libres y sin servidumbre, para que de ellas y de vosotros hagáis libremente lo que quisierdes y por bien tuvierdes, y no os compelerán a que os tornéis cristianos, salvo si vosotros informados de la verdad os quisierdes convertir a nuestra santa Fe Católica, como lo han hecho casi todos los vecinos de las otras islas, y allende de esto sus Majestades os concederán privilegios y exenciones, y os harán muchas mercedes.

Y si así no lo hicierdes o en ello maliciosamente pusierdes dilación, os certifico que con la ayuda de Dios nosotros entraremos poderosamente contra vosotros, y os haremos guerra por todas las partes y maneras que pudiéramos, y os sujetaremos al yugo y obediencia de la Iglesia y de Sus Majestades, y tomaremos vuestras personas y de vuestras mujeres e hijos y los haremos esclavos, y como tales los venderemos y dispondremos de ellos como Sus Majestades mandaren, y os tomaremos vuestros bienes, y os haremos todos los males y daños que

texto jurídico del *Requerimiento* estaría vigente hasta 1542, donde sería sustituido por las disposiciones de las Nuevas Leyes de Indias.⁹⁵

Otro jurista y teólogo que destacó por sus ideas en la Junta de Burgos fue Matías de Paz, eximio representante y catedrático de la teología tomista (*De dominio regum Hispaniae super indos*). Según esta postura, sus defensores argumentaban la separación del Derecho Natural y un “Derecho Espiritual”. En otras palabras: no se podía negar al hombre nativo sus atributos naturales, sus derechos políticos, derechos de propiedad y de derechos de determinación cultural. El Pecado Original no invalidaba los derechos del hombre. Esta postura era, si se podría llamar, conciliadora, a diferencia de una postura más radical que se acercaba a las ideas pregonadas por Palacios Rubios que señala que a causa del Pecado Original implicaba la pérdida de los derechos del hombre, sí este no fuera bautizado católicamente, y, por ende, se facultaba el uso de la fuerza para la conquista y su subyugación frente a los españoles y cristianos.⁹⁶

La creciente importancia de la jurisdicción de la Corona española en territorio americano se incrementó considerablemente en los siguientes años y, a consecuencia de lo anterior, el 1 de agosto de 1524, se instituye oficialmente el **Consejo Real y Supremo de Indias** como entidad autónoma, independiente y organizada, separándose así del Consejo de Castilla de la cual anteriormente era sólo una sección. Así, se le otorga competencia en materias de gobierno, administración, justicia, guerra y religión, considerándose siempre como instancia suprema, con

pudiéramos, como a vasallos que no obedecen ni quieren recibir a su señor y le resisten y contradicen; y protestamos que las muertes y daños que de ello se siguiesen sea a vuestra culpa y no de Sus Majestades, ni nuestra, ni de estos caballeros que con nosotros vienen.”

⁹⁵ El *Requerimiento* llegaría al Nuevo Mundo en 1514, con Pedrarias de Ávila.

⁹⁶ ZAVALA, Silvio Arturo. “Las doctrinas de Palacios Rubios y Matías de Paz ante la conquista de América.” En: *Separata de la “Memoria de El Colegio Nacional”*, tomo V, N.º. 5. México D.F. 1950. pp. 71-94.

En el mismo sentido también se expresa MENÉNDEZ MÉNDEZ, Miguel. “El trato al Indio y las Leyes Nuevas: Una aproximación a un debate.” En: *Tiempo y sociedad*. N.º 1. Revista de Historia y Humanidades. Fundación Dialnet: Universidad de La Rioja, España, 2009. pp. 29-30. Disponible en su página web en versión PDF: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4036739>

jurisdicción sobre los territorios de la Corona Española en el Nuevo Mundo. Producto del Consejo de Indias se emite, en 1526, las *Ordenanzas para el buen tratamiento de los indios y la manera de hacer nuevas conquistas*, pequeño cuerpo normativo de defensa y evangelización de indios.⁹⁷

Asimismo, cinco años más tarde, mediante Decreto Real de fecha 26 de julio de 1529, la Corona de Castilla emite la Capitulación de Toledo, instrumento jurídico por la cual le otorga al extremeño Francisco Pizarro la autorización para la conquista y colonización española de los territorios sudamericanos.⁹⁸ Creándose, así, la Gobernación de Nueva Castilla y la Gobernación de Nuevo León.

Una vez adentrada la conquista, luego de los sucesos de Cajamarca y fundada Lima, la *Ciudad de los Reyes* (el 18 de enero de 1535), se emiten en Barcelona, el 20 de noviembre de 1542, las **Leyes y ordenanzas nuevamente hechas por su Majestad para la gobernación de las Indias y buen tratamiento y conservación de los Indios** (más conocidas como *Leyes Nuevas*) que a través de instrumentos jurídicos como la Real Provisión, establecen la creación del Virreinato del Perú y la Audiencia y Cancillería Real de Lima⁹⁹ como máximo órgano jurisdiccional del primero. En el mismo cuerpo normativo, se establecen una serie de normas sociales,

⁹⁷ SUÁREZ ROMERO, Miguel Ángel. “La situación jurídica del indio durante la conquista española de América. Una visión de la incipiente doctrina y legislación de la época tendente al reconocimiento de los Derechos Humanos.” En: *Revista de la Facultad de Derecho de México*. N.º 252. México D.F., 2009. pp. 246.

Disponible también en la web en versión PDF:

<http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/facdermx/cont/242/art/art10.pdf>

⁹⁸ El Decreto Real fue suscrito por la Reina Isabel de Portugal (Con poderes delegados por mandato del Rey Carlos I de España y V del Sacro Imperio Romano Germánico), el Presidente del Consejo de Indias (el Conde de Osorno García Fernández Manrique), y el doctor Diego Beltrán. A través de dicho cuerpo normativo se otorgó a Francisco Pizarro los títulos de Gobernador y Capitán General de la provincia del Perú, Alguacil Mayor y Adelantado. Se le otorgó un salario y atribuciones superiores a la de los demás conquistadores, entre ellos Diego de Almagro, el religioso Hernando de Luque, los 13 de la Isla del Gallo, entre otros. Asimismo, Pizarro quedaría bajo sujeción de todas las disposiciones normativas de la Corona de Castilla aplicables a las Indias que se hubieran emitido anteriormente y que se darían con posterioridad.

Se reafirmaba así la jurisdicción de la Corona española y la empresa conquistadora de la misma.

⁹⁹ Además de la Audiencia de Lima, durante la colonia se crean la Audiencia de Panamá, Audiencia de Charcas, Audiencia de Santa Fe, Audiencia de Chile, Audiencia de Quito y Audiencia de Buenos Aires. Siendo esto así, el Virreinato del Perú se compuso de siete Audiencias.

especialmente en materia laboral (prestación de servicios personales¹⁰⁰ o *locato conductio operis*, propiamente dicho, ante la inexistencia de lo que conocemos actualmente como Derecho Laboral) y tributaria, para mejorar el tratamiento de los indios en los virreinos españoles. Una de las disposiciones más importantes, entre otras, fue la supresión de derechos sucesorios sobre las encomiendas,¹⁰¹ con esto se elimina la perpetuidad de la propiedad de las mismas a través de la herencia.

Las *Leyes Nuevas*¹⁰² recogen las ideas de dos grandes pensadores y también juristas que sentaron la base de los fundamentos *institucionales* de los derechos de las poblaciones nativas respecto de su estatus jurídico y reconocimiento por la Corona Española: Francisco de Vitoria¹⁰³ y Fray

¹⁰⁰ Un amplio estudio sobre la prestación de servicios personales de los nativos americanos durante el dominio español en América se encuentra en: ZAVALA, Silvio Arturo. *El servicio personal de los indios en la Nueva España*. México, D.F.: El Colegio de México: El Colegio Nacional, 1989-1996. Siete volúmenes, cuyo contenido es el siguiente: v.1. 1521-1550; v.2. 1550-1575; v.3. 1576-1599; v.4 Suplemento a los tres tomos relativos al siglo XVI; v.5. 1600-1635; v.6. 1636-1699; y v.7. 1700-1821.

Aunque el estudio de Zavala se enfoca en la situación del Virreinato de Nuevo México, éste resulta muy valioso para la comprensión de la situación en el Virreinato del Perú, debido a la similitud de las normas indígenas para ambos virreinos.

¹⁰¹ Para profundizar en los principales aspectos histórico-jurídicos de la institución de la Encomienda véase a ZAVALA, Silvio Arturo. *La encomienda indiana*. Segunda Edición: revisada y aumentada. México, D.F.: Porrúa, 1973. También se puede recurrir a: DOUGNAC RODRÍGUEZ, Antonio. *Manual de historia del derecho indiano*. Primera Edición. Serie C. Estudios Históricos, Núm. 47. Instituto de Investigaciones Jurídicas. Universidad Nacional Autónoma de México, 1994. pp. 332-360. Este texto recoge de manera más didáctica el funcionamiento jurídico de las encomiendas y su tipología

¹⁰² Durante la vigencia de estas normas suceden hechos importantes como el embarco del primer virrey Blasco Núñez Vela, quien llegaría a Lima el 15 de mayo de 1544, con el objetivo real de hacer efectivo el cumplimiento de las *Leyes Nuevas*. Con la llegada del primer virrey y la puesta en ejecución de estas normas, los más afectados resultaban ser los encomenderos que tenían por esclavos a los indígenas, pues las *Leyes Nuevas* prohibían la esclavitud de los nativos. Situación que finalmente devendría en la rebelión de los encomenderos liderada por Gonzalo Pizarro, hermano de Francisco Pizarro quien ya había fallecido en 1541.

Luego de la derrota y ejecución de Núñez Vela el 18 de enero de 1546, se designaría a Pedro de La Gasca como Presidente de la Real Audiencia de Lima, máximo representante del Rey de España, el emperador Carlos V del Sacro Imperio Romano Germánico, ante la ausencia de virrey alguno, con el objetivo de acabar con la rebelión de los encomenderos. Por otra parte, luego de la pacificación lograda, también pondría énfasis en el cumplimiento efectivo de las *Leyes Nuevas* aunque otorgando algunas concesiones a los encomenderos para que se mantuvieran leales al Rey garantizándoles sus riquezas.

¹⁰³ El fraile dominico Francisco de Vitoria, teólogo y catedrático de la Universidad de Salamanca, fue un importante teórico de la condición humana, el status jurídico de los nativos, la circulación de bienes y la colonización de las Indias. Sus ideas son tomadas en cuenta por las Cortes del Rey Carlos I, en ese entonces el hombre más poderoso del hemisferio occidental, e influyeron después en el célebre protector de indios Bartolomé de Las Casas.

Bartolomé de Las Casas. Ambos influirían en la legislación protectora a los habitantes nativos de las Indias, ante los abusos de los conquistadores españoles que la Corona pretendía evitar desde la península ibérica.

Entre las principales ideas de Francisco de Vitoria destacan la idea de los *títulos justos (legítimos) e injustos (ilegítimos)*.¹⁰⁴ Dentro de los *justos títulos* encontramos a los referidos a los derechos de sociedad natural y comunicación, relacionados al libre tránsito, permanencia y comercio en los nuevos territorios, siempre y cuando no se ocasionen daños a la población nativa. Asimismo, sostiene lo que sería el derecho a la nacionalidad que toda persona tiene en relación al territorio de su nacimiento. El segundo *justo título* se refiere a la predicación del evangelio bíblico. Mientras que el tercero a la religión, la amistad y la sociedad humana. El cuarto a la dación, por parte del Papa, de un príncipe cristiano para gobernar estos nuevos territorios. El quinto, a favor del uso de la guerra y violencia contra los sacrificios humanos y la antropofagia. Un sexto en relación a la aceptación voluntaria de las bondades que traían los conquistadores y la sumisión a la autoridad del Rey de España. Y el séptimo referido a la amistad y la alianza entre pueblos.

Mientras los *títulos no justos*¹⁰⁵ corresponden a ideas como la primera que señala que el dominio del emperador no es absoluto, y sólo es otorgado temporalmente por el derecho natural, el derecho divino o el derecho positivo; el segundo: tampoco el Papa tiene un dominio absoluto sobre el poder espiritual. El tercero de los títulos ilegítimos se refiere sólo al derecho de descubrimiento, que se daría exclusivamente a territorios abandonados, sin ningún gobernante propio. El cuarto de los títulos: la imposibilidad de imponer a la fuerza o mediante intimidación la religión de un pueblo sobre otro (en este caso, la cristiana). La quinta, relacionada a las acciones

¹⁰⁴ SUÁREZ ROMERO, Miguel Ángel. *Óp. Cit.* pp. 236-239.

¹⁰⁵ Ídem. pp.232-236.

realizadas por los nativos y consideradas pecados a ojos de los católicos, afirmando una suerte de libertad de culto. Finalmente, un último relacionado a la elección voluntaria de un gobernante. El fraile Bartolomé de Las Casas fue miembro de la orden religiosa de los dominicos, al igual que de Vitoria, e inicialmente un encomendero hasta finales de 1514. En una primera etapa de su pensamiento, desarrolla postulados de derecho natural para sostener que los nativos tenían la capacidad de organización social y política; al mismo tiempo de poseer un sentimiento de pertenencia familiar y noción de individualidad. Para sustentar lo anterior hacía referencia a la compleja arquitectura azteca y maya equiparándolas culturalmente con el planteamiento de la *polis* griega aristotélica¹⁰⁶ con sus seis tipos de clases de ciudadanos: labradores, artesanos, guerreros, comerciantes, sacerdotes y gobernantes.

Ya en una segunda etapa, luego de dejar el Obispado de Chiapas y volver a Sevilla, reafirma su defensa de la autonomía política de los nativos, aun cuando se convirtieran al cristianismo.¹⁰⁷ Siendo así tiránico e ilegítimo cualquier intento de subordinación ante la Corona española por medios impositivos y violentos como la guerra aún por causas religiosas. Esta doctrina influiría en la posterior creación de la institución jurídica del Protector de Indios. De Las Casas es considerado uno de los precursores de lo que ahora conoceríamos como Derecho Humanitario y Derecho de los Pueblos Indígenas.

Entre 1550 y 1551 tendría lugar en Valladolid el histórico debate jurídico entre De Las Casas y el jurista Juan Ginés de Sepúlveda sobre el estatus humano y jurídico de los nativos americanos. No profundizaremos en las posturas y amplias ideas de estos dos juristas, pero las resumiremos en que mientras De Las Casas señalaba la igualdad natural entre los nativos americanos y europeos, Ginés de Sepúlveda defendía la inferioridad humana de los primeros. Ambos se

¹⁰⁶ Desarrollo filosófico planteado por Aristóteles en su obra clásica *Política*.

¹⁰⁷ SUÁREZ ROMERO, Miguel Ángel. *Óp. Cit.* pp. 240-243.

sustentarían en la filosofía aristotélica y nunca se llegaría a determinar una postura vencedora en estos debates académicos.¹⁰⁸

En su época, se publicaron sus pensamientos sobre el choque de las culturas hispanas con las nativas y el entendimiento que debería darse de éste en *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (De Las Casas: Sevilla, 1552) y *Apología pro libro de iustis belli causis* (Ginés de Sepúlveda: Roma, 1550). Ambas posturas encontradas nos sirven para comprender los fundamentos teológicos, jurídicos e históricos que se encontrarían confrontados en la comprensión jurídica del estatus de los nativos, lo que se entendería por su cultura, sus derechos y obligaciones frente a la Corona Española y los colonizadores, y viceversa.

Durante esos años en el Perú,¹⁰⁹ se emite *Recopilación de las leyes del Reyno*, también conocida como la *Nueva Recopilación de 1567*, que fue promulgada el 14 de marzo de ese año. Lo que evidencia la necesidad de recopilar, ordenar y actualizar la legislación de las Coronas de Castilla y León ante el abundante número de normas.

El impacto cultural de encontrarse con un imperio tan desarrollado e integrado por múltiples naciones representaba un gran desafío de comprensión que la cultura española tenía que procesar. En 1553 se publica en Sevilla la *Crónica el Perú: El señorío de los Incas* de Pedro de Cieza de León. Juan de Betanzos, intérprete oficial del Virrey Antonio de Mendoza, recoge en quechua información de la historia andina y los cantares de gesta inca que plasmaría en *Suma y Narración de los Incas*¹¹⁰. La crónica de Cieza de León sería la primera gran versión de la conquista como

¹⁰⁸ El debate, si bien es cierto es catalogado como uno de naturaleza jurídica, es también un debate filosófico, teológico, político, histórico y podría abarcar otras disciplinas modernas que actualmente existen. El debate sucedido en las Juntas de Valladolid es, sin lugar a dudas, un debate interdisciplinario.

¹⁰⁹ Mientras los últimos Incas mantenían sus dominios con cierta autonomía política en la zona de Vilcabamba, y la Corona afianzaba sus dominios y jurisdicción en el Nuevo Mundo.

¹¹⁰ La obra completa no sería publicada hasta 1987 por la historiadora María del Carmen Martín Rubio. Recientemente se acaba de publicar nuevamente: BETANZOS, Juan de, (1576). [Suma y narración de los Incas] *Juan de Betanzos y el Tabuantinsuyo: nueva edición de la Suma y narración de los Incas*. Editores: Rodolfo CERRÓN-PALOMINO. Y Francisco HERNÁNDEZ ASTETE, Lima: Fondo Editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2015.

crónica española, siendo ésta de gran valor historiográfico para la época hasta la actualidad. Mientras que la segunda sería la primera obra histórica escrita en base a las narraciones recogidas por Betanzos en idioma quechua, siendo éste quien traslade la historia inca narrada en quechua al español.¹¹¹ Resulta, pues, innegable que lo descrito por estos cronistas recoge apreciaciones válidas para la comprensión de la importancia y trascendencia que representaba para los españoles el choque de ambas culturas. Estas crónicas, como tantas otras, pueden ser entendidas como los primigenios estudios de comparación cultural teniendo en cuenta que quienes se enriquecían de éstas crónicas eran las élites letradas e influyentes ligadas a la administración colonial. Influencias que se aprecian en el Derecho Indiano aplicado al Virreinato del Perú.

En ese contexto, entre 1560 y 1570, surge un fenómeno de resistencia cultural y religioso llamado *Taki Onqoy* en la zona cultural chanka, que actualmente comprende los departamentos de Ayacucho, Apurímac y Huancavelica. Este supondría a los ojos del sacerdote español Cristóbal de Albornoz, un rechazo a la religión católica y una resistencia a lo que representaba la cultura española. Siendo así que éste se ufano de ser el descubridor de esta práctica y de enfrentarla para ascender en la jerarquía eclesiástica; no sin ganarse, por otra parte, detractores y enemigos en la misma Iglesia por supuestas irregularidades en la destrucción de las huacas y la represión a los idólatras andinos, transgredir procedimientos canónicos, desacato a la autoridad arzobispal y no pasar por el juicio de residencia.¹¹² Su carrera más allá de su labor como extirpador del *Taki Onqoy* no sería trascendente.

La importancia actual de los sucesos del *Taki Onqoy* no hubiera sido tal si no fuera por el mismo Albornoz que se empeñó en registrar y explicar su labor de extirpador en sus escritos y alegatos.

¹¹¹ CIEZA DE LEÓN, Pedro de (1553). *Crónica del Perú: El señorío de los Incas*; selec., pról., notas, modernización del texto, cronología, y bibliografía de Franklin Pease G.Y. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2005. pp. XXVIII-XXIV.

¹¹² GUIBOVICH PÉREZ, Pedro. “*Cristobal de Albornoz y el Taki Onqoy*.” En: *Histórica*. Vol. 15, N.º 2. Revista de la sección de Historia del Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, 1991. pp. 205-236.

Su texto es una fuente para revisar los aspectos procedimentales y, por ende, jurídicos con los que procedió para reprimir estas manifestaciones no sólo religiosas, sino también culturales y conocer una visión desde la perspectiva hispana católica de éstas. La importancia histórico-jurídica la encontramos en palabras del historiador Pedro Guibovich:

“La campaña contra el Taki Onqoy es una de las más tempranas y la mejor documentada para el siglo XVI. Sus procedimientos procesales son los establecidos por el Segundo Concilio Limense de 1567 y la normativa inquisitorial contemporánea. Además se advierte similitudes entre las campañas contra el Taki Onqoy y las que durante el siglo XVII realizaron los clérigos en el ámbito del arzobispado de Lima. Por ello representa un antecedente importante de estas últimas y un episodio de especial interés en la *conquista espiritual del Perú*.”¹¹³

Los sucesos anteriores no sería sino el prelude de lo que serían las campañas de extirpación de idolatrías que se darían el siglo siguiente: el Siglo XVII donde, como bien señaló Guibovich, estas campañas serían más intensas gracias a la institución de un funcionario sacerdotal llamado *Visitador de Idolatrías*, cuya figura representativa puede encontrarse en el fraile Pablo José de Arriaga.¹¹⁴ Destacan, además, otros visitadores (extirpadores) de idolatrías como Francisco de Ávila, en una primera etapa; Gonzalo Ocampo, en una segunda, y Pedro de Villagomez en una tercera y última.¹¹⁵ Los sacerdotes, visitadores y doctrineros serían las instituciones más criticadas por el cronista Felipe Guamán Poma de Ayala en su *Nueva Coronica y Buen Gobierno*, justamente por los abusos y tratos denigratorios contra los indios; y, viendo estos actos con ojos actuales,

¹¹³ Ídem. pp. 235-236.

¹¹⁴ Para conocer de primera fuente su acentuada labor como *Visitador de Idolatrías* véase a ARRIAGA, Pablo José de, (1621). *La extirpación de la idolatría en el Pirú (1621)*. [Estudio preliminar de Henrique Urbano.] Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas", 1999.

¹¹⁵ Se puede revisar un interesante trabajo sobre la extirpación de idolatrías en el Perú en GRIFFITHS, Nicholas. *La cruz y la serpiente: la represión y el resurgimiento religioso en el Perú colonial*. [Traducción hecha por Carlos BALIÑAS PÉREZ] Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998. Título original: *The cross and the serpent: religious repression and resurgence in colonial Peru*. University of Oklahoma Press, Norman, 1996.

era evidente la indignación del cronista al presenciar las vejaciones contra la cultura de los nativos, a pesar de su ferviente cristianismo.

A finales del mes de noviembre de 1569, un año después de su nombramiento en Madrid, ingresaría a Lima el Virrey Francisco Álvarez de Toledo, para asumir el puesto que la Corona le había designado el año anterior. Con la llegada de Álvarez de Toledo, el cuarto virrey, se consolidaría el dominio español con una serie de reformas administrativas y producción legislativa para el gobierno de un territorio tan amplio como que tenía en la época el virreinato del Perú.¹¹⁶

El virrey Francisco Álvarez de Toledo realizaría una visita general al territorio del Virreinato que iniciaría en 1570 y finalizaría en 1575; siendo ésta una actividad administrativamente muy productiva pues le permitía conocer la diversidad del territorio, en muchos aspectos, y emitir una legislación que consolidaría el dominio español en éstos. Era, sin lugar a dudas, un hábil estadista y legislador. Personalmente consideramos que este viaje resultó necesario para la serie de reformas que aplicó en la normativa indiana; puesto que, además, estuvo acompañado de reconocidos juristas y funcionarios como el licenciado Juan Polo de Ondegardo y Juan de Matienzo, ambos reconocidos e investigados por reconocidos historiadores y juristas.¹¹⁷

Bajo su mandato, en 1570 se instauró efectivamente el Tribunal de Santo Oficio, decretado mediante Real Cédula, de fecha 7 de febrero de 1569, por el Rey Felipe II. Siendo el primer ejecutado en la hoguera el francés Mateo Salade acusado de herejía, mediante un *Auto de fe*

¹¹⁶ Para un análisis profundo del gobierno del virrey Francisco Álvarez de Toledo en todos los ámbitos posibles de la vida colonial véase a MERLUZZI, Manfredi. *Gobernando los Andes. Francisco de Toledo virrey del Perú (1569-1581)*. Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2014. [Traducción de Patricia UNZAIN]. Título original: *Politica e governo nel Nuovo Mondo: Francisco de Toledo viceré del Perú. (1569-1581)*. Roma: Carocci editore S.p.A., 2013.

¹¹⁷ Entre ellos Teodoro Hampe Martínez, Renzo Honores, Guillermo Lohmann Villena, Sara Sosa, y Raúl Porras Barrenechea.

organizado el 15 de noviembre de 1573.¹¹⁸ Los considerados indígenas no se encontraban dentro de su jurisdicción pues se les consideraba como personas *neófitas* en la fe católica.

El virrey Álvarez de Toledo emite sus *Ordenanzas del Perú para un buen gobierno*, cuerpo normativo fundamental para la administración virreinal.¹¹⁹ En virtud de lo anterior y su habilidad para el gobierno logró solucionar el conflictivo problema de la institución de la encomienda. Así, se aseguró la no insurrección de los encomenderos nuevamente y la sumisión de los nativos a ellos. Además, logro incorporar la institución inca de la *mita* pero enfocándola a la actividad minera en vista a la explotación del Cerro Rico de Potosí, abundante de plata para ese entonces. Siendo esto así, la mita minera fue una de las instituciones jurídicas más odiadas por los nativos del sur del Perú, generándose en torno a ella las historias más cruentas de la etapa colonial con respecto a la explotación de mano de obra de las comunidades andinas.¹²⁰

Una de las maniobras más recordadas del Virrey Álvarez de Toledo fue la creación jurídica de las *Reducciones* que agrupa a los ayllus dispersos en diversas zonas de los andes en pueblos a la usanza española. Los mismos que fueron empadronados para efectos del tributo indígena, la mita minera y las actividades económicas. Además divide a la cultura española y las culturas nativas en dos repúblicas: *República de indios* y la *República de españoles*, cada una con su propia legislación y competencias sobre sus castas. Separando sus tradiciones, especialmente jurídicas, para un mejor y más eficiente gobierno del virreinato, bajo la tutela del Derecho Indiano español.

¹¹⁸ Real Cédula citada e información obtenida de PALMA, Ricardo. *Anales de la Inquisición de Lima*. Lima: Tipografía de Aurelio Alfaro, 1863. pp. 4-6.

¹¹⁹ Para una visión más analítica sobre el impacto jurídico y cultural de la implantación del Derecho hispano en las culturas andinas véase ROJAS SIFUENTES, Carlos. *La introducción del derecho occidental en el territorio andino central: ¿encuentro o choque cultural?: el virrey Francisco de Toledo y la organización del Virreinato del Perú*. Lima: UTP, Instituto de Investigación, 2002.

¹²⁰ Para una perspectiva crítica véase a VALCÁRCEL, Luis E. *El Virrey Toledo, gran tirano del Perú: una revisión histórica*. Lima: Universidad Garcilaso de la Vega, 2015.

En ese sentido, el profesor Carlos Rojas Sifuentes, abogado especialista en Historia del Derecho, señala que:

“Entre los documentos toledanos, la normativa adquiere distinta denominación, aunque el fin fuera el mismo, dictar disposiciones para un mejor gobierno, o como lo refiere Guamán Poma, usando terminología de la época, un *buen gobierno*. Esta normativa podía ser: instrucciones (descripción de las medidas que debía tomar un funcionario en su labor, tenían un carácter imperativo); provisiones (de carácter similar a las instrucciones, pero con carácter general y anticipatorio) u ordenanzas (órdenes, mandatos que dictaba el Virrey por delegación del poder monárquico y que equivalen a la norma legal, tendiendo a un carácter imperativo), a estas hay que añadir las *glosas*, que fueron comentarios o aclaraciones a normas ya emitidas.”¹²¹

El virrey Álvarez de Toledo buscaba un orden administrativo y social estático, donde el motor de la economía era el tributo y la mano de obra indígena. Estableció las jurisdicciones separadas para aplicar su especial normativa a cada república y sus respectivas castas. Éstos eran una suerte de *sujetos de derecho* con sus respectivos privilegios que deben ser entendidos como derechos exclusivos por la casta a la que pertenecían. En este proyecto de orden jurídico-administrativo quedaban excluidos los mestizos y esclavos; obviamente los criollos, hijos de españoles nacidos en América, se adherían a la república de españoles pero con menores privilegios que los españoles peninsulares a los que despectivamente llamaban *chapetones*.

El *ius sanguinis* era un elemento fundamental para la jurisdicción normativa que recaía en las personas, mientras que nacía y adquiría importancia jurídica el *ius soli* con la aparición y fortalecimiento de los criollos en las Indias.¹²²

¹²¹ ROJAS SIFUENTES, Carlos. *Óp. Cit.* p. 146.

¹²² Estos criterios jurídicos siguen siendo característicos de su continente: el *ius sanguinis* en gran parte de Europa y el *ius soli* en América, pero ya no para la aplicación de legislaciones separadas sino para determinar la nacionalidad de las personas por su nacimiento u origen. En la actualidad, ambos criterios coexisten en diversos países de ambos continentes, con sus propias particularidades.

Con el virrey Álvarez de Toledo, quien advirtió la importancia de los curacas para mantener el control y dominio sobre las masas consideradas *indios del común*, se mantuvo esta figura prehispánica pero la adoptó también a la usanza española. Así se consolidaba la nobleza indígena que se adaptó no siempre de mala manera, por el contrario pretendió sacarle el máximo provecho al nuevo régimen colonial, para mantener sus beneficios, y otros adquirir nuevos privilegios como *indios principales* para acceder a la cultura española.

Para legitimar su linaje de nobleza recurrieron a las instancias judiciales presentando documentación probatoria denominada, en ese entonces, *probanzas*. Así los hijos de los caciques tenían acceso a la educación de élite española, donde adquirirían conocimientos en letras, aritmética, doctrina cristiana, latín, castellano y fortalecían el quechua. En pocas palabras, se educaban y formaban bajo los criterios de privilegio de la educación europea católica para cumplir sus funciones y rol social de curaca en beneficio de la Corona española. Con respecto a la educación superior o mayor, puso énfasis en la administración de la Universidad de San Marcos y la enseñanza que ahí se brindara.

En 1572 sucede un hecho trascendental en la carrera política del Virrey Álvarez de Toledo, apresó y ejecuta al último Inca de Vilcabamba: Tupac Amaru. Este acto sucedió luego de enterarse de la ejecución de una comitiva de embajadores y la suerte de los residentes españoles enviados para proseguir con las negociaciones luego de celebrado el Tratado de Acobamba¹²³ entre los Incas y la Corona. La ejecución del Inca luego de un proceso sumarísimo causó gran alboroto en la población del Cusco que se incrementó con el intento de exterminar definitivamente el linaje Inca.

¹²³ El Tratado o Capitulación de Acobamba fue un acuerdo de paz firmado a orillas del río Acobamba (hoy ubicado en la provincia de La Convención, Cusco), el 24 de agosto de 1566. El presidente de la Audiencia de Lima, el gobernador Lope García de Castro, lo ratificó en Lima el 14 de octubre de 1566. Llevado de vuelta al Inca, fue ratificado por éste el 9 de julio de 1567. Asimismo, una copia del mismo, fue enviado al rey Felipe II de España, quien recién lo aprobó el 2 de enero de 1569.

En esos años se realizaron el Segundo (1567) y Tercer Concilio Limense (1582-1583) donde se hizo énfasis en evangelizar, brindar los sacramentos y difundir el catecismo en lenguas nativas.¹²⁴

Un factor esencial para cumplir con tal misión fue la llegada de la imprenta a Lima en 1583 gracias al italiano Antonio Ricardo, lo que coadyuvó a la producción intelectual también en lenguas nativas, como la *Doctrina Christiana y Catecismo para la Instrucción de los Indios*, redactada por los estudiosos del quechua Blas Valera, Alonso de Bárcena y Bartolomé Santiago.

Asimismo, en 1585, se imprime un segundo libro que incluye el *Confesionario para los curas de indios y un Tratado sobre los errores y supersticiones de los indios*, con información recogida por el licenciado Juan Polo de Ondegardo, fallecido en 1575. Finalmente, se imprime el libro: *Arte y Vocabulario en la Lengua General del Perú llamada Quichua y en la Lengua Española* de autor no determinado. Se podría decir que es el primer diccionario quechua-español español-quechua.¹²⁵

Antes de la llegada de la imprenta a Lima, en 1560 Fray Domingo de Santo Tomás publicaba en Sevilla la *Grammatica o arte de la lengua general de los indios de los reynos del Perú* y el primer *Lexicón o Vocabulario de la lengua general del PERV*. Es decir, esta sería la primera obra que versaba sobre la lengua quechua de manera codificada en alfabeto romance y era publicada en Europa, antes que en las mismas Indias, lo que nos indica claramente la importancia del conocimiento y dominio del quechua para la evangelización y control administrativo de las Indias. Gracias a la

¹²⁴ A modo de ejemplo léase la siguiente disposición normativa respecto a la evangelización en lenguas nativas: Tercer Concilio Limense, Acción II, Capítulo 6: *Que los yndios aprendan en su lengua las oraciones y doctrinas: «El principal fin del catecismo y doctrina christiana es percibir los misterios de nuestra fée, pues con el espíritu creemos interiormente para ser justificados lo que interiormente confesamos con la boca para ser salvos, conforme al Apóstol, y así cada uno ha de ser de tal manera instruido que entienda la doctrina, el Hespañol en romance, y el yndio también en su lengua, pues de otra suerte, por muy bien que recite las cosas de Dios, con todo eso se quedará sin fruto su entendimiento como lo dice el mismo Apóstol. Por tanto ningún yndio sea de oy mas compelido a aprender en latín las oraciones o cartillas, pues les basta y aún les es muy mejor saberlo y decirlo en su lengua, y si alguno de ellos quisieren podrán también aprenderlo en romance, pues muchos le entienden entre ellos, fuera de esto no hay para que pedir otra lengua ninguna a los yndios».* VARGAS UGARTE, Rubén. *Concilios Limenses (1551-1772)*. Tomo I. Lima: Tip. Peruana S. A. 1952. p. cccxxv.

¹²⁵ *Arte y Vocabulario en la Lengua General del Perú llamada Quichua y en la Lengua Española* disponible en: <https://archive.org/details/arteyvocabulario01barc>

impresión, este tipo de publicaciones serían tendencia en Europa y América en los años siguientes.¹²⁶

Sin embargo, la evangelización en quechua, y con ella su promoción, tenía sus voces divergentes. Por ejemplo, en 1600, los jurisconsultos Juan de Solórzano y Pereyra y Juan Matienzo sostienen que el pueblo vencido en una conquista mediante la guerra pierde el derecho a su idioma; por lo tanto, es mejor castellanizar a los indios.¹²⁷ Aunque no tuvieron mayor eco, salvo en la práctica y extirpación de idolatrías y algunas Constituciones Sinodales¹²⁸ que buscaban suprimir y castigar todo tipo de manifestación cultural *indígena* que consideraban contrarias a la religión católica, como bailes y cantos en lenguas nativas.

Aunque el ámbito letrado era dominado por los españoles (posteriormente por los criollos), también se difundieron los famosos textos del mestizo Garcilaso “Inca” de la Vega: *Comentarios Reales de los Incas* (Lisboa, 1609) e *Historia General del Perú* (Córdoba, 1617). Textos fundamentales

¹²⁶ En 1604 fray Juan Martínez de Ormaechea, catedrático de lengua quechua en San Marcos, publica *Vocabulario de la Lengua General del Perú llamado Quichua y en la lengua Española*. Disponible *on line* en la Biblioteca Digital Mundial: <https://www.wdl.org/es/item/13770/view/1/1/>

Por otra parte, en 1612, el sacerdote Ludovico Bertonio publica *Vocabulario de la lengua aymara: Primera y segunda partes* Disponible *on line* en la Biblioteca Digital Mundial: <https://www.wdl.org/es/item/13776/view/1/1/>

En 1607, el sacerdote jesuita Diego González Holguín, Rector del Colegio de Juli, Puno, publica *Gramática y Arte Nueva de la Lengua General de todo el Perú, llamada Lengua Quichua o Lengua del Inca*. Mientras que en Nápoles, se publica *Rituale seu Manuale Peruanum* de Luis Jerónimo de Oré, con el objetivo de la catequización de los indios en los idiomas quechua, aymara y puquina. Disponible en: <http://www.memoriachilena.cl/archivos2/pdfs/MC0033186.pdf>. También en la Biblioteca Digital Mundial, dirección web: <http://www.wdl.org/es/item/13749/>.

En 1608, Fray Diego González Holguín publica *Vocabulario de la Lengua General de todo el Perú, llamada Lengua Quichua o Lengua del Inca*. Diccionario quechua-español del quechua cusqueño de la corte del Inca.

Y en 1609, Francisco de Ávila publica *Tratado y Relación de los errores, falsos dioses y otras supersticiones y ritos diabólicos en que vivían antiguamente los indios de las provincias de Huarochirí, Mama i Chacalla y hoy también viven engañados con gran perdición de sus almas*.

Para brindar los datos anteriores, tomamos como referencia la cronología de BENDEZÚ, Edmundo. *Literatura quechua*. CLA N.º 78. Caracas: Colección Biblioteca Ayacucho, 1980. p. 396.

También se publicaría *Arte de la lengua Quichua* (1619) de Diego de Torres Rubio.

¹²⁷ Sobre el tema véase a BACIERO, Carlos. *Juan de Solórzano y Pereyra y la defensa del indio en América*. En: *Hispania Sacra*, Missionaria hispanica, 58 117. Madrid, enero-junio 2006. pp. 263-327. Disponible también en versión PDF en: <http://hispaniasacra.revistas.csic.es/index.php/hispaniasacra/article/viewFile/8/8>

¹²⁸ Como las publicadas por el Arzobispo de Lima Bartholomé Lobo Guerrero en 1613 y 1614.

en la preservación de la identidad incaica en los nobles cusqueños y que fueron traducidos en los años y décadas posteriores a los principales idiomas europeos.

No obstante, también se escribieron crónicas indígenas, obviamente en lengua castellana debido a la usencia de prácticas letradas en quechua. Éstas fueron las escritas por Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua con su breve *Relación de las antigüedades deste Reyno del Pirú*, y por Felipe Guamán Poma de Ayala y su extenso *El Primer nueva coronica y buen gobierno*. Ambas obras, especialmente la última, nos muestran una rica información desde la perspectiva indígena, para comprender la sociedad de ese entonces. Paradójicamente, éstas no fueron difundidas ni publicadas hasta 1879 por Marcos Jiménez de la Espada, la primera, y hasta 1936, la segunda en edición facsímil por el Instituto de Etnología de París, luego de ser descubierta en la Biblioteca Real de Copenhague en 1908.

Los años siguientes del Siglo XVII transcurrirían sin mayores cambios estructurales y normativos de trascendencia. Los españoles dominantes, sus descendientes criollos y las élites indígenas controlan al grueso de la población en la costa y los andes. La sociedad de privilegios y castas convivía bajo un orden monárquico legitimado fuertemente por la Iglesia. Serían el funcionario español (corregidor), el funcionario eclesiástico (párroco), y el funcionario nativo (curaca) los actores principales de este sistema normativo-administrativo que –ante el desorden legislativo existente–, recién el 18 de mayo de 1680, encuentra un cuerpo unificado de normas, algunas ya sin vigencia, cuando por orden del Rey Carlos II se publica la *Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias*, la misma que consta de 6337 leyes y congrega las diferentes normas emitidas para el gobierno virreinal en las Indias.¹²⁹

¹²⁹ Publicada en Madrid por Julián Paredes. Consta de nueve libros: Libro I, Derecho Público Eclesiástico y Universidades; Libro II, Gobierno de las Indias; Libro III, Gobernación; Libro IV, Descubrimientos, Poblamiento, Derecho Municipal, Industria y Comercio; Libro V, División Administrativa; Libro VI, Normas sobre los Indios; Libro VII, Derecho y establecimientos penales; Libro VIII, Hacienda Real; Libro IX, Real Audiencia y Casa de Contratación.

Este pacto social impuesto por la Corona española, estructurada y legitimada en su legislación indiana mantendría en relativo control y dominio los territorios del virreinato por 200 años aproximadamente.¹³⁰ Se fundamentaba, pues, en instituciones como el cacique o curaca de indios que funcionan como la bisagra entre la cultura occidental y la cultura andina.

No debemos olvidarnos que las apreciaciones, estudios, discursos y debate sobre la colonización y la conquista experimentan una gran cantidad de cambios y desarrollo en materia jurídica. El Derecho canónico y eclesiástico como lo conoceríamos en la actualidad pasaría a legitimar teológicamente y jurídicamente la obligación divina de evangelizar a los nuevos habitantes que no eran moros, ni judíos, sino habitantes del Nuevo Mundo con dioses, creencias y cosmovisiones propias más distintas aún. La influencia de la Iglesia Católica en la vida jurídica y administrativa de los Virreinos españoles era inherente por las propias bases iusfilosóficas de sus más renombrados juristas y teólogos.

Sin embargo, conforme la empresa de la conquista se consolidaba, el énfasis cultural, religioso y humanista que legitimó jurídica y espiritualmente. El Derecho Indiano fue cayendo en “*letra muerta*” por las ambiciones desmedidas, dificultosa supervisión real e intereses personales de los actores dominantes en la sociedad colonial.

En ese sentido, punto aparte, consideramos que debemos redescubrir los textos clásicos de la literatura histórica, jurídica, teológica, filosófica, literaria de la colonia y la conquista para comprender la implicancia e importancia de los encuentros y desencuentros culturales para el derecho contemporáneo. También debemos desterrar el prejuicio que se tiene de una visión española que considera al “indio” solamente como un ser salvaje e inferior al cual subyugar, pues es errónea, los estudios de legislación indiana y, más en concreto, de historia e historia del derecho en esta especialidad lo demuestran. Para la administración española, el natural *indiano*

¹³⁰ Legislación que recibió las influencias iusfilosóficas y teológicas, entre otras de carácter humanista lascasiano,

era un ser humano como el español, jurídicamente hablando, súbdito de la Corona y, por lo tanto, sujeto a su jurisdicción. Sin embargo, esto era sostenido con sus divergencias, claro está, por el sistema de castas y privilegios que influenció también a la doctrina que genera la legislación protectora de indios.

Las diferencias se hacían evidentes, como no podría ser de otra manera, en el sistema de castas y privilegios que los determinaba las personas como españoles, indios y esclavos, en primer lugar; y en criollos y mestizos, después. Cada uno con sus diversos estamentos sociales clasificados *racial* y culturalmente por la administración oficial de la Corona.

Todos los grupos culturales nativos fueron considerados como “*indios*”. El indio de la colonia es también un concepto de trascendencia jurídica homogeneizadora, y esto a pesar de su diversidad, salvándose de esta homogenización -en cierta manera- las élites gobernantes prehispánicas. Pues los conquistadores, reconocieron la marcada jerarquización social de las sociedades andinas, diferencias culturales y rivalidades históricas existentes entre los diversos grupos que encontraron en los territorios de Sudamérica. Las mismas que se encontraban desde los señoríos autónomos, locales y regionales de centro américa, gran parte de Colombia y Venezuela hasta en los señoríos anexados por la diplomacia, la presión o la guerra por los Incas a su Imperio del Tahuantinsuyo, considerando a éste último como el más “civilizado”.

Finalmente, no en vano, los cronistas como Betanzos y De Cieza de León consideraban tan avanzada la cultura y administración imperial incaica. Bastaba ver no sólo la majestuosidad de sus palacios e imponentes ciudades como el Cusco, sino también la inmensa red vial conocida como el Qhápac Ñam que unía todo el imperio y sobre el cual los historiadores fijaron los límites geopolíticos del Tahuantinsuyo, comparada solo con la calzada construida por el Imperio Romano. Asimismo, sorprendía la implantación de una lengua franca (o familia lingüística) en toda la extensión del diverso imperio inca. El *runasimi* que los castellanos denominaron quechua

sería considerado como la lengua general de los reinos del Perú, lengua hablada por un aproximado de ocho millones de ciudadanos peruanos hoy en la actualidad.

1.2.2. En el Virreinato del Perú durante la rebelión de Túpac Amaru II.

El Virreinato del Perú tuvo una relativa estabilidad durante los primeros 200 años¹³¹ gracias a la habilidad administrativa del Virrey Álvarez de Toledo que fue plasmada en el ordenamiento jurídico que reguló la administración colonial y consolidó un pacto tácito entre la casta dominante española y la subordinada indígena a través de los curacas. Se configuró así una sociedad estamental, de privilegios que correspondían por derecho a las castas según su ubicación en la pirámide social. Como señalamos anteriormente, la habilidad de Álvarez de Toledo se vio plasmada en la utilización de la *mita*, institución andina, aplicada a la actividad minera –motor de la economía colonial–, la creación de las reducciones y la institución de los corregimientos; instituciones que funcionaron mayormente en desmedro de las poblaciones indígenas “*del común*”, aunque les permitiera una relativa autonomía cultural. Sin embargo, la Corona Española al aplicar las conocidas reformas borbónicas generó un descontento popular en los sectores comerciales del Virreinato peruano que vieron sus intereses económicos afectados por el incremento de la Alcabala, la creación del Virreinato de la Plata adjudicándole bajo su jurisdicción el territorio de Charcas (Alto Perú), cortando el clásico circuito comercial Lima-Cusco-La Paz-Potosí, vinculando a ésta última a la ciudad de Buenos Aires, cabeza del virreinato recién creado.

Las reformas borbónicas plantean un cambio drástico en la normativa colonial, pues pretende “modernizar” sistema administrativo de los reinos de España. Cambios normativos que se enfocaban en temas administrativos, económicos, tributarios y hasta socioculturales. Veamos un

¹³¹ Salvo la rebelión de Juan Santos Atahualpa entre mediados de 1742 a finales de 1743, ninguna rebelión nativa trascendió su escenario local.

ejemplo, la Real Cédula del 10 de mayo de 1770 que ordena la enseñanza y el uso exclusivo del castellano en todos los reinos de la corona española:

“

EL REY

Por quanto el Muy reverendo Arzobispo de México me ha representado, en Carta de veinte y cinco de Junio del año próximo pasado, que desde que en los vastos Dominios de la América se propago la Fe Catholica, todo mi desvelo, y el de los señores reyes, mis gloriosos predecesores, y de mi Consejo de las Indias, ha sido publicar Leyes, y dirigir Reales Cédulas a los Virreyes, y Prelados diocesanos, a fin de que se instruya a los indios en los Dogmas de nuestra Religión en Castellano, y se les enseñe a leer, y escribir en este Idioma, que se debe estender, y hacer único, y universal en los mismos Dominios, por ser el propio de los Monarcas, y conquistadores (...) que cada uno en la parte que respectivamente le tocara, guarden, cumplan y executen, y hagan guardar, cumplir, y executar puntual, y efectivamente la enunciada mi real resolución, disponiendo, que desde luego se pongan en practica, y observen los medios, que van expresados, y ha propuesto el mencionado muy reverendo Arzobispo de México, **para que de una vez se llegue a conseguir el que se extingan los diferentes idiomas, de que se usa en los mismos dominios, y solo se hable el Castellano como esta mandado por repetidas Leyes Reales Cédulas, y ordenes expedidas en el asunto**, estando advertidos de que en los parages en que se hallen inconvenientes en su practica deberán representármelo con justificación, a fin de que en su inteligencia, resuelva lo que fuere de mi Real agrado, por ser assi mi voluntad. Fecha en Aranjuez a diez de Mayo de mil setecientos setenta.

YO EL REY

Dup.do para que en los **Reynos de las Indias, Islas adjacentes, y de Philipinas**, se pongan en practica, y observen los medios que se refieren, y ha propuesto el Arzobispo de Mexico, **a fin de conseguir que se destierren los diferentes Idiomas que se usa en aquellos Dominios, y solo se hable el Castellano.**”

En este contexto surge la figura de José Gabriel Condorcanqui Noriega, quien junto a su esposa Micaela Bastidas dirigieron el mayor movimiento insurgente en contra del abuso de los funcionarios españoles encarnados esencialmente en el Corregidor, la explotación indígena en las mitas y las reformas tributarias que se implantaron. Esta fue la rebelión más grande que tuvo que afrontar la Corona española y fue sofocada con un alto costo de vidas humanas. Su transcendencia ideológica va más allá de un utópico retorno del régimen incaico, pues como

proyecto político pretendió acoger los reclamos indígenas, mestizos, criollos, esclavos y clericales contra los funcionarios españoles y sus imposiciones, que muchas veces eran también contrarias a los intereses de la Corona.

1.2.2.1. La rebelión de Túpac Amaru II.

La importancia de esta rebelión es tal porque nos permite apreciar la explosión a gran escala de las tensiones coloniales que estuvieron incubándose desde la conquista y que tuvieron a las reformas normativas de la dinastía borbónica como “*la gota que rebalsó el vaso*”. El Derecho jugó un rol fundamental como generador de antecedentes, como herramienta aplicada durante la rebelión, y como medio utilizado para prescribir las manifestaciones culturales andinas ante el temor de un rebrote insurgente.

Recurriremos a la reciente y exhaustiva investigación de Charles Walker sobre este acontecimiento, para presentar los aspectos jurídicos, lingüísticos y culturales que consideramos esenciales en este conflicto grabado para siempre en la memoria nacional.¹³² Mostrar estos aspectos en esta tesis nos ayudará a entender la crucial importancia del derecho como generador de cambios sociales y la importancia cultural de la lengua en éstos. La resistencia cultural andina tomó las armas y una de éstas, quizá la principal, fue la lengua quechua contra un sistema que oprimía principalmente a sus hablantes. El costo fue muy alto: un aproximado de cien mil víctimas de un conflicto muy sangriento y un intento de silencio cultural que fue ejercido por los funcionarios coloniales a través de la norma jurídica.

José Gabriel Condorcanqui, además de ser un curaca y noble indígena, era un importante arriero dedicado al comercio entre la ruta que unía al Cusco y Potosí, al que la apertura del puerto de Buenos Aires afectó sus ingresos económicos. Las reformas borbónicas aplicadas durante el

¹³² WALKER, Charles. *La rebelión de Tupac Amaru*. [Traducción realizada por Óscar HIDALGO WUEST]. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2015. (Serie Estudios históricos N.º 69). Título original en inglés: *The Tupac Amaru Rebellion*. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, London, 2014.

decenio de 1770 rompieron con el monopolio comercial que ostentaba Lima en base a la riqueza traída de los andes, además, el incremento del tributo de la Alcabala afectó la economía de los comerciantes andinos, carga que se sumaba al tributo indígena y la detestada *mita* minera. Condorcanqui era un personaje que, por su ascendencia nobiliaria indígena, nivel económico, ferviente catolicismo y buena educación en quechua, español y latín, podía desenvolverse con normalidad dentro de los exclusivos círculos de vecinos españoles y criollos residentes en el Cusco y en las comunidades quechuahablantes. Situación que aprovechó y fue de vital importancia en la primera etapa de su rebelión al ganarse adeptos españoles, criollos, mestizos y negros que sumaron al grueso contingente indígena bajo sus órdenes.¹³³

Sin embargo, las reformas borbónicas no eran el inicio de la disconformidad de Condorcanqui con el sistema de gobierno español, ya que desde antes detestaba la venta forzada de bienes a los indios, mediante la figura del repartimiento, con precios sobrevaluados y que no representaban mayor utilidad para éstos. Además, tuvo que litigar hasta 1766 para asumir oficialmente el curacazgo del cual fue retirado en 1769 que posteriormente le fue devuelto en 1771, para luego nuevamente litigar contra el intento de remplazar a los curacas étnicos por españoles y criollos. No obstante, su experiencia litigiosa más importante y agotadora fue la disputa por el reconocimiento oficial de su descendencia legítima del último inca de Vilcabamba, Túpac Amaru, y el título nobiliario del marquesado de Oropesa. Esta disputa contra Diego Felipe de Betancur por dicho título, llevó a Túpac Amaru II más allá de las cortes del Cusco al recurrir a la Real Audiencia de Lima de la cual salió profundamente decepcionado al haberse prolongado el juicio sin que no habría finalizado siquiera cuando se inició su rebelión.¹³⁴

¹³³ Ídem. pp. 38-39 y 44-46.

¹³⁴ Ídem. pp. 46-47.

Serían su estancia en la ciudad de Lima y su inmersión en el sistema de justicia virreinal como litigante, algunos de los principales factores que influirían tomar la decisión de sublevarse contra el régimen colonial. José Gabriel viajó a Lima en abril de 1777 permaneciendo en ella aproximadamente un año, en el cual a la par de litigar en su juicio también se reunió con diversos personajes descontentos con la administración virreinal, leyó detenidamente los *Comentarios reales de los incas* del mestizo Garcilaso de la Vega, y en julio de 1777 presentó una férrea defensa a favor de los indios de Canas, Canchis y Quispicanchi criticando fuertemente a la mita minera. La corte canalizó la petición a Areche quien le respondió el 23 de septiembre, dos meses después, señalando que sus argumentos contra la mita eran insuficientes y poco convincentes. En ese sentido, recurrió al virrey Manuel de Guirior en diciembre de 1777 con su solicitud. Sus críticas y alegatos ponían énfasis en las extremadas condiciones que soportaban los indios para cumplir con la mita minera y recurría jurídicamente a las Leyes de Indias para su defensa señalando su inobservancia y perversión por parte de las autoridades virreinales. El Protector de Indios de ese entonces, Francisco Ruiz Cano, rechazó la petición de Condorcanqui y confirmó la postura de Areche, el 20 de mayo de 1778. Estos decepcionantes episodios judiciales consolidaron su desilusión por la administración de justicia virreinal, a la par que la lectura de la obra de Garcilaso reforzaba su identidad nobiliaria incaica frente a esta desazón que le generó el desconocimiento oficial de lo que él consideraba sus derechos ancestrales.¹³⁵ En ese sentido, José Gabriel Condorcanqui buscó por la vía judicial que se le reconozcan los derechos que consideraba le correspondían y defendió a los indios de la imposición de mita minera, el sistema de justicia virreinal al trabar y rechazar sus pretensiones encubió la revolución más grande del virreinato peruano: la rebelión de Túpac Amaru II.

¹³⁵ Ídem. pp. 48-52.

Como muchos investigadores, Walker encontró las mejores fuentes para su investigación en los archivos de los expedientes judiciales, la correspondencia, los escritos y documentos afines a los juicios seguidos contra los rebeldes, y, como él lo advierte, todos están en castellano y la mayoría desde la perspectiva hispánica que reproduce una imagen fiel de la sociedad colonial. En las mismas, el investigador advierte que en los textos resalta una mayor presencia de información sobre los funcionarios coloniales y los líderes rebeldes quedando prácticamente invisibilizados los soldados realistas y masas indígenas.¹³⁶ La versión insurgente y referencias a las relaciones internas dentro de este bando prácticamente no existen y esto nos muestra como la sociedad y cultura colonial fundamenta su historia y la formación de sus discursos en la literacidad del castellano escrito y se evidencia la nula presencia de la literacidad quechua. La escritura de textos como soporte de nuestra memoria es una característica fundamental de nuestra cultura y, en ese mismo modo, los expedientes judiciales cumplen el mismo rol hasta la actualidad. Lo anterior nos demuestra que la literacidad es un elemento predominante en la cultura europea y en la tradición romanista del derecho que persiste actualmente en nuestra sociedad contemporánea; a diferencia de las culturas andinas prehispánicas, donde la literacidad no existía debido a la ausencia de escritura, lo que no quiere decir que no existían soportes para preservar sus conocimientos y memoria, como veremos más adelante.

La rebelión de Túpac Amaru II comenzaría con la captura de corregidor Antonio de Arriaga el 4 de noviembre de 1780, luego de reunirse en un almuerzo con Carlos Rodríguez, cura de Yanaoca. Este evento representaría, como lo señala Walker, la personificación de las relaciones políticas que dominaban en los Andes coloniales: el curaca andino intelectualmente bien educado; el corregidor, acaudalado noble español; y, finalmente, el sacerdote educador criollo.¹³⁷

¹³⁶ Ídem. p. 64.

¹³⁷ Ídem. pp. 17-18.

El día 10 de noviembre 1780, antes de la ejecución pública de Arriaga en Tungasuca, un mestizo leía una proclamación en español y en quechua: *“Por el Rey se mandaba que no hubiera alcabala [impuestos sobre la venta], aduana, ni mina de Potosí, y que por dañino se le quitase la vida al corregidor Don Antonio de Arriaga”*.¹³⁸ Asimismo, señala que sus acciones *“era mandato del superior [que] viviesen los Indios y Españoles hermanablemente”*.¹³⁹ Túpac Amaru II había dispuesto ejecutar a Arriaga como si fuera éste un acto oficial, las lecturas de la proclama y los motivos de la ejecución se leyeron como si se estuviera cumpliendo con órdenes superiores que le daban toda la legitimidad para este acto, que de manera novedosa se daba en español y quechua, lengua nunca antes utilizada en actos oficiales.¹⁴⁰ Walker describe así este histórico momento:

“La multitud comprendió que estaba presenciando un evento trascendental. Los indios escuchaban, en su propio idioma, acerca de la abolición del repartimiento, la mita y la alcabala, y asistían a la condena de la máxima autoridad española en la región. Mestizos y criollos nerviosamente se preguntaban si estos aparentemente bienvenidos cambios podrían conducir a la agitación y a indios peligrosamente independientes. Los españoles no comprendían plenamente qué estaban viendo, pero temían por sus vidas.

Un pregonero llevó la procesión a la horca, anunciando que se estaban cumpliendo los deseos del rey y repitiendo la promesa de las aduanas, las alcabalas y la mita serían de aquí en adelante abolidas. (...) Los tres curas acompañaron a Arriaga, rodeados por soldados. Una vez en la horca, los soldados llevaron al personal de Arriaga a su lado y lo forzaron a reemplazar su uniforme militar con el simple, penitenciario hábito de la orden franciscana. El esclavo negro de Arriaga, Antonio Oblitas, fue forzado a servir como ejecutor. En el primer intento, cuando tiró para elevar a Arriaga, la cuerda se rompió, y esclavo y amo se desplomaron. Oblitas recibió varias cuerdas para llevar a cabo su tarea y personas cercanas a la horca, algunas de ellas aliados de Arriaga, tiraron para estrangularlo. Todos los

¹³⁸ La cita fue recogida por Walker de CDBRETA-Colección Documental del Bicentenario de la Revolución Emancipadora de Tupac Amaru. Vol. I: 504, documento de don Miguel Martínez, cura y vicario de Nuñoa y Santa Rosa. En: WALKER, Charles. *Óp. Cit.* p. 20.

¹³⁹ La cita fue recogida por Walker de AGI-Archivo General de Indias, Cusco, leg. 80, testimonio de Ignacia Sotomayor. En: WALKER, Charles *Óp. Cit.* p. 21.

¹⁴⁰ Señalado por Walker luego de haber revisado a ZUDAIRE, Eulogio. *Don Agustín de Jáuregui (II) virrey interino del Perú*. Pamplona: Diputación Foral de Navarra, Institución Príncipe de Viena. p. 53.

comentaristas señalan el sepulcral silencio. Un testigo afirma que algunos indios pasaban por el cadáver de Arriaga y se burlaban en quechua: «Judío, ¿no solías hacer esto?»

[¿Judío manachu caita rurahux canqui?]^{141.}”¹⁴² (El énfasis es nuestro.)

El simbolismo mostrado por esta especie de ritual oficial, previo a la ejecución de un condenado en el contexto colonial de la época, transmitió un claro mensaje: no sólo se abolían las disposiciones normativas, sino también se eliminaban a las autoridades que aprovechándose de estas disposiciones legales que le daba la Corona se aprovechaban para abusar y explotar a los indios. La utilización del quechua dentro de este rito procedimental lo ponía al mismo nivel del castellano, y daba conocimiento a sus hablantes de los cargos que motivaban la ejecución de Arriaga. El carácter bilingüe de las proclamas implicaba un cambio en el orden del mundo colonial. Significaba la equiparación del castellano y el quechua y con ella a sus hablantes en esta sociedad que Túpac Amaru II pretendió construir.

Las castas coloniales fuertemente remarcadas por su cultura y ascendencia supieron que este hecho representaba un cambio revolucionario que amenazaba con transformar la sociedad colonial. El ritual de ejecución, el uso del quechua en las proclamas, la presencia de sacerdotes, soldados y la ejecución del poderosísimo corregidor español a manos de su propio esclavo negro quedaría impactantemente grabada no sólo en la memoria de los asistentes indígenas que veían en Túpac Amaru II la posibilidad de un retorno al sistema incaico, sino también de los mestizos, criollos y españoles que temían perder los beneficios que el *status quo* colonial les otorgaba. Pero en algunos pocos miembros desfavorecidos de estos grupos, significó una oportunidad de mostrar su descontento con las reformas normativas que la Corona y sus funcionarios aplicaban.

¹⁴¹ Walker señala que la traducción del quechua fue revisada por Luis Miguel Glave, con la colaboración de las conecedoras del quechua Janett Vengoa, Rosalía Puma Escalante y Zoila Mendoza.

¹⁴² Walker, Charles. *Óp Cit.* p. 21.

Al día siguiente de la ejecución de Arriaga, Túpac Amaru se dirigió a Quiquijana, capital de Quispicanchis, junto a sus *miles* de seguidores indígenas.¹⁴³ Ingresó en la ciudad a caballo y ricamente vestido, junto a los dirigentes de su movimiento, seguido de una multitud mayormente indígena. Solicitó la reunión de todos los habitantes del pueblo y explicó los argumentos de su levantamiento en quechua y español, y en el ámbito jurídico declaró la abolición de la alcabala, la mita y el repartimiento; como también abrió cárceles, destruyó horcas y saqueó obrajes. Todos los anteriores, eran símbolos del colonialismo, explotación y opresión española contra las poblaciones andinas. Estas serían las prácticas que Túpac Amaru utilizaría en casi todos los pueblos que visitaría y en los cuales buscaría adherentes. Sin embargo, mantendría el tributo indígena, mientras daba carta blanca para saquear las propiedades de los corregidores y de los españoles impopulares en las comunidades.

El 16 de noviembre de 1780, Condorcanqui suscribe un documento de carácter jurídico titulado *“Bando de 16 de Nvbre. para el Cuzco para que desamparen a los chapetones, ofreciendo libertad a los esclavos”*. Mediante esta proclama escrita, emancipaba a los africanos y afrodescendientes de la esclavitud, y demandaba a todas las personas de diferentes castas sociales levantarse contra los españoles que hubieran sido explotadores aprovechándose de su cargo funcional y posición dominante. En efecto, este documento firmado por *“Don Joseph Gabriel Thupa Amaro Indio de la Sangre Real de Los Incas y Tronco Principal”*, como lo señala Walker, buscaba una amplia alianza anticolonial pero no anticlerical ni plenamente antieuropea.¹⁴⁴ De hecho, podría ser entendida como un proyecto multirracial y hasta multicultural para la época.

Aunque si bien Túpac Amaru II buscaba una plataforma multiétnica, la mayoría indígena concebía que su triunfo significaría la implantación de un buen gobierno para los suyos, y la

¹⁴³ Ídem. pp. 66-70.

¹⁴⁴ Ídem. p. 74.

recuperación del legado inca y su cultura; se eliminarían las instituciones españolas y sus odiados funcionarios, sería una nueva sociedad fundamentada en su lengua y sus tradiciones.¹⁴⁵ Sin embargo, Túpac Amaru consideraba que su levantamiento no podía triunfar sin el apoyo de hispanohablantes españoles y criollos, y sin los esclavos recientemente emancipados por él. Walker considera que la adhesión de terratenientes y profesionales hispanohablante sería *“quizá una tonta creencia”*¹⁴⁶ del rebelde y hasta el propio sistema colonial lo consideraba improbable. Sin embargo, el hecho que hubiera algunos casos de apoyo español y criollo a los rebeldes confundía a los juzgadores:

“El sistema judicial mostró que el Perú virreinal tenía un arsenal de denominaciones y adjetivos para explicar las fechorías de los indios (varios datan de la reconquista o las cruzadas) –destacan «paganos», «apóstatas», «niñería» y «odiosos»–, pero luchaba para explicar o incluso describir la traición europea. La conmoción de las autoridades frente a su posible traición estaba teñida de miedo. Sus relatos nos adentran en la rebelión.”¹⁴⁷

Esta revolución tampoco hubiera tenido la organización que tuvo si no se reconoce el rol directivo de Micaela Bastidas junto a su esposo, y así lo entendieron los españoles y criollos.

Walker, luego de la revisión de los archivos documentales, afirma lo siguiente:

“Si Micaela Bastidas podía escribir adecuadamente es poco claro. Ella no tenía la escolaridad que su marido sí, y era menos probable que hubiese adquirido siquiera el rudimentario entrenamiento que los hombres de su estrato social intermedio en los pueblos de Pampamarca. Aunque bilingüe, ella frecuentemente hablaba quechua en las discusiones, lo que obligaba a europeos y criollos a confiar en el traductor.”¹⁴⁸

(...)

¹⁴⁵ Ídem p. 83.

¹⁴⁶ Ídem p. 84.

¹⁴⁷ Ídem. p. 85.

¹⁴⁸ Walker aquí hace referencia al testimonio de Bernardo de la Madrid, quien señala el uso de traductores en su comunicación al afirmar que ella hablaba el «lenguaje indio». CDBRETA 1980-1882, vol. IV, tomo 2: 51, 27 de abril de 1781.

Micaela manejaba el campamento en Tungasuca. Ejercía una cercana vigilancia de provisiones, adulaba a indios y kurakas para que los apoyen, amenazaba a aquellos que dudaban y mantenía el control sobre su esposo; mientras, él expandía su zona de acción hacia el sur a finales de 1780 y escudriñaba, hasta donde le era posible, los eventos en el Cuzco, ya que sabía que desde ahí contraatacarían. Las personas hablaban quechua y español, y un aire de nerviosa altivez podía detectarse. Los líderes eran conscientes de que habían dado pasos irreversibles que podían cambiar radicalmente su mundo o llevarlos a una horrible muerte.”¹⁴⁹

El liderazgo compartido por Túpac Amaru II y su esposa Micaela Bastidas, no se vería seriamente trastocado hasta que fueran excomulgados por el obispo Moscoso y Peralta quien, luego de la quema de la iglesia de Sangará durante la batalla entre los realistas y los rebeldes, sancionó con esta drástica sanción. La Iglesia, por su valor institucional y cultural en la época, jugó un rol fundamental en la derrota de la rebelión. Walker describe este escenario:

“El obispo Moscoso y Peralta excomulgó a Túpac Amaru el 17 de noviembre y probó, con ello, ser un formidable enemigo. La confrontación con la Iglesia devastó a Túpac Amaru y a Micaela Bastidas. Los sorprendió, los incomodó y los indignó y, finalmente, debilitó el control que tenían sobre su área central de acción, el valle del Vilcanota. Ellos no podían concebir un mundo sin la Iglesia católica, firmemente enraizada en los Andes virreinales. No podían convencer ni a seguidores, ni a enemigos, ni a la mayoría de los que estaban en el medio, de que la excomunión era un error o era ilegítima y, por lo tanto, inaplicable. A su vez, sus opositores nunca se cansaron de presentarlos como unos excomulgados quemadores.

El obispo Moscoso y Peralta excomulgó a Túpac Amaru, en términos que también se aplicaron a sus seguidores, «por incendiario de las capillas públicas y de la iglesia de Sangará, por salteador de caminos, por rebelde traidor al Rey, Nuestro Señor, por revoltoso, perturbador de la paz y usurpador de los Reales Derechos». (...) Moscoso y Peralta también ordenó a los curas divulgar las noticias mediante la publicación del decreto y reprendiendo a los rebeldes en misa. En este momento, a finales de 1780, Moscoso y Peralta dirigía los esfuerzos en el Cuzco para derrotar a Túpac Amaru. Con este fin, prestó 12.000 pesos de su propio dinero e, incluso, más eclesiásticos y ordenó a los curas de fuera de la ciudad enviar información acerca de los rebeldes y dirigir misas en quechua con la

¹⁴⁹ Walker, Charles. *Óp Cit.* p. 87.

finalidad de apartar a los indios de «perniciosas supersticiones que por todas partes y de todos lados ha sembrado el Rebelde.»¹⁵⁰

Como se puede advertir, esta excomunión, como medida jurídica, fue un duro golpe a una pareja que se consideraba fervientemente católica y que no pretendía levantarse contra la Iglesia. Esta medida jurídica, intuimos, frenó la adhesión de un considerable número de personas a la causa rebelde. La Iglesia era uno de los pilares de la sociedad colonial y su fuerte presencia se puede apreciar hasta la actualidad, no sólo en todo el sur del Perú sino también en todas las ciudades coloniales. La excomunión significaba la expulsión de la comunidad católica y, por ende de toda la sociedad virreinal, pues formalmente todo el mundo andino y sus castas pertenecían a esa comunidad a pesar de que persistieran cultos prehispánicos y sincretismo religioso. La Iglesia era un elemento esencial en la sociedad y la cultura, era la principal institución espiritual en la colonia y sus normas eran tanto o más efectivas que las normas de la propia Corona Española. Tupac Amaru buscaría impugnar esta decisión, sin embargo nunca tuvo éxito en revertir tal situación:

“Con la anatematización, Moscoso y Peralta buscó excluir a Tupac Amaru de la comunidad cristiana. El líder rebelde estaba impedido de participar de los rituales de la Iglesia, así como los cristianos (tal como el término «excomunión» indica) lo estaban de «comunicarse» con él. El horror expresado por Tupac Amaru indica cuán inesperada fue la medida, y él respondería ardorosamente en los próximos meses. Sostuvo que la decisión de Moscoso y Peralta era ilegítima por tres razones: los indios como él estaban exentos de excomunión; él no estaba en contra de «la fe», ni era un enemigo de ésta; y los realistas, no él, habían prendido fuego a la iglesia de Sangarará. Tupac Amaru tenía un buen argumento para cada uno de estos tres puntos, pero carecía de un foro en el cual pudiera rebatir a Moscoso y Peralta –solo podía intentar minimizar el impacto de la excomunión–.¹⁵¹ Moscoso y Peralta había justificado la anatema en una asamblea cerrada con curas regulares y seculares. **Reconociendo que los indios no podían ser excomulgados, sostenía que la rebelión requería de medidas extraordinarias y que Tupac Amaru y sus principales seguidores eran más iluminados («tenían más luces») y más racionales (en realidad,**

¹⁵⁰ Ídem. p. 97.

¹⁵¹ Aquí Walker hace referencia a AGI, Lima, leg. 1041, carta desde el pueblo de Yauri, 2 de diciembre de 1780.

«menos irracionales») que la mayoría de los indios. Los llamaba «ladinos», personas descendientes de indios que hablaban español.¹⁵² Con un decreto, convertía a Tupac Amaru, a los ojos de varios, de un héroe rebelde en un bárbaro pagano.¹⁵³

(El énfasis es nuestro)

Como señalamos anteriormente, la excomunión como medida jurídica utilizada por el obispo Moscoso y Peralta fue un arma letal, quizá el más letal contra la rebelión de Túpac Amaru II. Resaltamos lo anterior, porque nos permite comprender la trascendencia y el poder y eficacia que tiene una norma jurídica dentro de una sociedad cuya cultura está fuertemente construida bajo un sistema normativo con plena legitimidad en la misma. El propio Túpac Amaru II y Micaela Bastidas se sintieron tan agraviados por esa medida, que buscaron contrarrestarla decididamente con argumentos jurídicos, morales y espirituales que probaran su obediencia a la fe católica. Sin embargo, aunque el propio obispo reconociera que no procedía la excomunión contra los indios, justificó tal medida calificándola de extraordinaria por la supuesta mayor aptitud intelectual de los dirigentes rebeldes del resto de personas consideradas indígenas. Moscoso y Peralta conocía de la efectividad de la excomunión en la sociedad colonial y no dudó en aprovecharla aun trasgrediendo la propia competencia de esa institución jurídica. Él era plenamente consciente del poder de la Iglesia construido a lo largo de dos siglos de evangelización en el mundo andino y de su implantación en el centro mismo de la cultura de los descendientes de las élites prehispánicas.

Luego de los sucesos de Sangarará, Tupac Amaru dejaría Tungasuca el 22 de noviembre de 1780 para dirigirse al sur y buscar más adeptos en las poblaciones que conocía en ruta hacia Potosí.¹⁵⁴

El 24 de noviembre recién llegarían las noticias de la ejecución del corregidor Arriaga al virrey

¹⁵² Aquí Walker hace referencia al testimonio el R.P.M. fray Pedro de la Sota, Provincial en el Real Convento de la Merced del Cuzco, en Moscoso y Peralta 2013: 98-105, esp.99.

¹⁵³ WALKER, Charles. *Óp. Cit.* p. 98.

¹⁵⁴ Ídem. p. 125.

Jáuregui, convocando éste a una reunión de emergencia con la presencia de José del Valle, general inspector de la Armada, el visitador José Antonio de Areche y los miembros de la Real Audiencia de Lima.¹⁵⁵ El 7 de diciembre el cabildo de Lima declararía la abolición del repartimiento al creer que esta institución era la principal causa del levantamiento y ordenó el establecimiento de un salario fijo para los corregidores, para frenar la explotación indígena.¹⁵⁶ Esta medida jurídica no tendría mayor trascendencia fáctica en la contención de la rebelión. A finales de 1780, exactamente en diciembre, se hacía inminente el ataque rebelde sobre la ciudad del Cusco, la importancia de tomar la otrora capital de los incas es descrita por Walker de la siguiente manera:

“En el periodo virreinal, **Cuzco pudo parecer un floreciente centro bilingüe y bicultural, donde las personas sabían y aceptaban su posición, y el dominio español prosperaba;** en otros momentos o desde distintos puntos de vista, las presiones del colonialismo y su piedra angular en los Andes, la opresión de las masas indias, emergieron a la superficie y propagaron tensiones. Diciembre de 1780 fue una de esas veces.

(...) A finales de 1780, Cuzco era un centro tanto español como inca. Era la segunda ciudad del Perú, con una población de 30.000 habitantes en comparación con los 50.000 de Lima. Las clases más altas estaban conformadas por descendientes de los conquistadores, pero también por diferentes olas de inmigrantes españoles. No obstante, era aún una ciudad inca. **El quechua era tan común como el español –incluso muchos miembros de las clases más altas, que ostentaban su linaje europeo, hablaban la lengua inca–.** Los indios a lo largo del Perú veneraban Cuzco, viéndolo como la capital inca. Aquí, en los días finales de 1780, la población creía que el largamente esperado ataque de Tupac Amaru –soñado por algunos, ansiosamente esperado por otros– estaba al alcance de la mano. **Todo el mundo comprendía la importancia del Cuzco.**”¹⁵⁷ (El énfasis es nuestro)

Cusco era la principal ciudad colonial en los andes y la importancia de mantener el control de ella era fundamental tanto para los españoles y rebeldes. La importancia era tal, pues había sido

¹⁵⁵ Ídem. p. 121.

¹⁵⁶ Ídem. p. 124.

¹⁵⁷ Ídem. p. 148.

la capital del imperio de los incas y su imponente arquitectura representaba la estructura social impuesta por la Corona Española. En este escenario, convivían hablantes bilingües del español y el quechua y monolingües de ambos idiomas. El desarrollo de esta ciudad gracias a su dinámica social y económica era evidente. Si bien es cierto, no se podría considerar que se tratara de un escenario de interculturalidad, al menos nos presentaba como un escenario multicultural que no volvería a ser el mismo luego de la rebelión de Túpac Amaru II.

Durante el sitio del Cusco por parte de las fuerzas de Túpac Amaru II, a las cuales se podía ver en las colinas del sur y este de la ciudad, el líder rebelde enviaba correspondencia al obispo Moscoso y Peralta, a las personas importantes de Cusco y al cabildo de la ciudad. Las cartas mostraban sus ideas de cambio político. El cambio que concebía Túpac Amaru II tenía más características administrativas y jurídicas que cambios propios en la sociedad colonial. Podemos afirmar que él no pretendía una reversión total del orden social, sino una reforma normativa del sistema de administración colonial en los aspectos que consideraba injustos para los indios; al menos esto señalaba en la retórica dirigida a las autoridades y personalidades que se encontraban en el Cusco durante el asedio a la ciudad. Veamos lo siguiente:

“Tupac Amaru continuó: las malas autoridades explotaban demasiado, «cuyas leyes [las establecidas por los Reyes de España] se hallan suprimidas y despreciadas», por lo que su gente no podía siquiera conocer al Dios verdadero, y poco más que enriquecer al corregidor y curas a través de su «sudor y trabajo»¹⁵⁸ Vagamente señalaba que una vez se deshiciera del repartimiento y otras instituciones españolas, pondría un indio y a alguien «de buena conciencia» como alcalde mayor en cada provincia. Esta persona estaría encargada de la justicia y de la catequesis cristiana de los indios, y solo recibiría un modesto salario.

¹⁵⁸ Aquí Walker hace referencia a *Colección Documental de la Independencia del Perú – CDIP 1971-1976*, vol. II, tomo 2: 378, 3 de enero de 1781.

Finalizaba subrayando que, a pesar de estos cambios, el rey de España continuaría gobernando.¹⁵⁹¹⁶⁰

Consideramos que Túpac Amaru II confiaba en su linaje inca como elemento legitimador para solicitar estas reformas y a la vez enfatizaba su cristianismo y lealtad al rey. Él se presentaba como un vengador de los excesos de malos y abusivos funcionarios españoles. Pretendía verse como un reformista, no como un radical que pretendía la ruptura total con el sistema colonial y su cultura. Sus destinatarios en el Cusco ridiculizaron sus pretensiones.¹⁶¹ En ese mismo sentido:

“El 26 de enero, Tupac Amaru escribió a padre Josef Paredes. Le explicó que «europeos hereges» tuvieron la culpa de lo ocurrido en Sangará y que realmente él había salvado vidas. Además, su fe cristiana lo detuvo de tomar el Cuzco, salvando la ciudad y sus numerosas iglesias, monasterios y conventos de la destrucción. Insistió en que el obispo Moscoso y Peralta se equivocó en enfrentar a la Iglesia contra él y reiteraba su propósito de abolir el reparto, la mita, las aduanas y las alcabalas, sosteniendo que los corregidores explotadores no solo maltrataban a los indios, sino que también evitaban que ellos fueran buenos cristianos. **Ridiculizaba la confianza de los realistas en el apoyo de Lima, burlándose de que «he estado en esa Audiencia y tengo observado que estos son buenos para matar semitas, y enguillar mazmarros [...] son buenos los de aquella Junta para entretener un Pleyto o Demanda, y mantenerse de la sangre de los pobres, como a mí me acontecía»**¹⁶² Insistía en que él solo había matado a Arriaga, a nadie más, y firmaba como el «último Descendiente del Rey último del Perú, y su heredero».¹⁶³ El continuaría esta línea argumental en su correspondencia con el visitador.
(...)

¹⁵⁹ Walker señala que le llamó la atención que Tupac Amaru II haya solicitado establecer una Real Audiencia en el Cusco, demanda que se concretaría en 1784, luego de derrotada totalmente la rebelión.

¹⁶⁰ WALKER, Charles. *Óp. Cit.* p. 159.

¹⁶¹ Ídem. p. 160.

¹⁶² Aquí Walker hace referencia a CDIP 1971-1976, vol. II, tomo 2: 461-462.

¹⁶³ Aquí Walker hace referencia a CDIP 1971-1976, vol. II, tomo 2: 464.

Túpac Amaru describía con gran detalle cómo los corregidores dirigían una corrupta red de actividades que ignoraba tanto las leyes de España como el bienestar de los indios.”¹⁶⁴

(El énfasis es nuestro)

Es evidente que Túpac Amaru II desconfiaba de los funcionarios del sistema colonial, más que de las instituciones. Presentaba a los funcionarios españoles como herejes, explotadores de indios, corruptos y poco aptos para el buen gobierno que la Corona Española quería para el Virreinato del Perú. El líder rebelde sería capturado en Langui el 7 de abril de 1781. Ahora se encontraba preso y bajo poder del sistema judicial colonial que tanto criticaba. Su ejecución era inminente.

El visitador Areche leyó la sentencia de Túpac Amaru II el 15 de mayo de 1781, luego de un brevísimo y acelerado proceso que duró poco más de un mes. Fue condenado por “*rebelión o alzamiento de indios, mestizos, y otras castas*”. Además, en la acusación judicial, Areche lo mostró como un enemigo acérrimo de la sociedad colonial y la cultura española, cuyas ambiciones incluían proclamas subversivas e instigadoras para convencer los indios.¹⁶⁵

El viernes 18 de mayo, su esposa, su hijo Hipólito, el esclavo negro que ajustició a Arriaga, algunos de los principales dirigentes y familiares fueron cruelmente ejecutados ante la presencia de Túpac Amaru II quien fue forzado a observar las ejecuciones. Luego, se le llevó a las horcas y le cortaron la lengua para luego atar sus cuatro extremidades a cuatro caballos.¹⁶⁶ Walker se pregunta si sería cierta la afirmación de inglés Clement Markham que señaló que la ejecución de Túpac Amaru II sería la sentencia de muerte del gobierno español:

“Los caballos fueron arriados hacia las cuatro esquinas de la plaza, pero los brazos y las piernas de Tupac Amaru no se separaban de su torso. Frustrado, Areche ordenó decapitarlo. Su hijo más joven, Fernando, gritó al ser testigo de la agonía de su padre. En

¹⁶⁴ WALKER, Charles. *Óp. Cit.* pp. 192-193.

¹⁶⁵ Ídem. p. 213.

¹⁶⁶ Ídem. pp. 218-219.

palabras del geógrafo y viajero inglés Clement Markham, quien visitó el Perú numerosas veces a mediados del Siglo XIX. Fernando «lanzó un grito desgarrador, grito que muchos años repercutió en el corazón de todos los concurrentes, acrecentando su odio contra los opresores. Fue este grito la sentencia de muerte de la dominación española en América del Sur».¹⁶⁷ Incluso el más duro realista debe haberse estremecido con esta escena. El muchacho fue obligado a pasar por la horcas y miró el cadáver ensangrentado, hecho pedazos. Su edad lo salvó de la sentencia de muerte –tenía diez años–. Un testigo describió una repentina ráfaga de viento y un chubasco que hizo a las personas ponerse a cubierto cuando Tupac Amaru expiró. El observador continúa: «esto ha sido causa de que los indios se hayan puesto a decir, que el cielo y los elementos sintieron la muerte del Inca que los españoles inhumanos e impíos estaban matando con tanta crueldad»^{168.}¹⁶⁹

Areche, quien dirigió la ejecución luego del proceso judicial seguido contra Túpac Amaru II y demás los condenados, pretendió hacer la mayor publicidad posible de este acto oficial. La cercenación de los cuerpos de los ejecutados y su traslado por diferentes centros poblados de anterior dominio rebelde fue tomada por los indios como una afrenta, amenaza e intimidación a su casta. De hecho, Areche no sólo pretendió impedir un rebrote insurgente mediante la intimidación, sino también lanzaría una fuerte campaña contra la cultura andina, proscribiendo la lengua quechua y cualquier manifestación cultural que hiciera memoria del pasado incaico. Lejos estaba de haberse culminado la rebelión con la ejecución del matrimonio Condorcanqui-Bastidas, algunos de sus familiares más cercanos y dirigenciales. Areche estaba equivocado al pensar que así intimidaría a los rebeldes que sobran y a las poblaciones indígenas. Por el contrario, la ejecución de alguien tan representativo en el imaginario indígena, como Condorcanqui y su familia, así como la prescripción del quechua y sus ritos prehispánicos conmemorativos, eran una afrenta a cultura andina por parte de la cultura española. Los nuevos

¹⁶⁷ Citado por Walker de MARKHAM, Clements. *Historia del Perú*. Versión castellana de Juan de D. Benites. Lima: Imprenta La Equitativa, 1895. p. 145.

¹⁶⁸ Citado por Walker de CDIP 1971-1976, vol. II, tomo 2: 776.

¹⁶⁹ WALKER, Charles. *Óp. Cit.* p. 219.

líderes tupacamaristas, Diego Cristobal Tupac Amaru, Mariano Tupac Amaru, y Andrés Mendigure ya no tenían que responder al proyecto reformista de José Gabriel Condorcanqui y Micaela Bastidas. El frágil equilibrio y la tensa convivencia de las culturas hispana e indígena se habían roto para siempre.¹⁷⁰

La rebelión entraría en una segunda etapa más sangrienta que la anterior. La batalla ideológica seguida entre Túpac Amaru II y los funcionarios coloniales defensores del status quo, ahora pasaba a un plano más amplio: una batalla cultural. El conflicto ahora se volvería uno de extremos acérrimos que no tenían un centro neutral bien definido; por una parte, el español realista y, por otra, el indígena rebelde. Las masacres y el salvajismo entre ambos bandos era muchas veces indiscriminado, bastaba que un sujeto tuviera apariencia española o indígena para que pudiera ser víctima del grupo contrario.

Aquí, en esta segunda etapa, podemos apreciar un claro elemento distintivo: la lengua. El español era la lengua opresora, el quechua la lengua rebelde.

Las medidas que el visitador Juan de Areche, quien tendría tanto poder político como el virrey, implementaría luego de la ejecución de Túpac Amaru II contra él y su familia serían las siguientes: la destrucción o confiscación de sus propiedades y campos, el ajusticiamiento de sus familiares, bastaba el vínculo sanguíneo para ser condenado culpable.¹⁷¹ Las medidas contra el colectivo indígena serían la proscripción de afirmar la descendencia incaica, la recomendación de reemplazar a los curacas por alcaldes españoles e hispanohablantes. Areche prohibió los «trajes gentiles» (especialmente los que representaban al sol y a las costumbres incas), las ropas de luto en honor a sus «difuntos monarcas», el uso del nombre “Inca” y/o firmar con él, y el uso

¹⁷⁰ WALKER, Charles. *Óp. Cit.* p. 219.

¹⁷¹ Aquí Walker hace referencia a CDIP 1971-1976, vol. II, tomo 2: 765-780, 15 de mayo de 1781. “Sentencia pronunciada...”

del quechua. Este proyecto pretendía la aculturación indígena y daba énfasis a que en las escuelas se vistiera a la española y se dieran las clases en castellano para su perfecto dominio.¹⁷²

Sin embargo, las disposiciones normativas de Areche, no tenían el apoyo unánime de la comunidad española. De hecho, el virrey Jáuregui se mostraba distante de la política de proscripción de la cultura andina y la aculturación de ésta en favor de la adquisición de la cultura hispana al imponerse bruscamente. Jáuregui consideraba que la adquisición de hábitos hispanos debía darse de manera metódica y no por la fuerza, como lo consideraba Areche.¹⁷³ Estas dos posturas, una relativamente conciliadora (la de Jáuregui) y otra claramente radical (la de Areche) estarían en constante conflicto durante esta segunda etapa de la rebelión, pues los personajes de ambos bandos tratarían de atribuirse para sí el mérito de los aciertos e imputar al otro la responsabilidad en los fracasos.

Así la rebelión se dirigía cada vez más al sur, hacia Charcas, el Alto Perú, con las características antes descritas. A finales de agosto de 1781, Andrés Tupac Amaru, Miguel Bastidas y otros dirigentes llegaron a La Paz acrecentando el temor español de que éstos se aliaran con los insurgentes del movimiento de Tupac Katari. Sin embargo, estos dos movimientos rebeldes pareciera que hubieran más diferencias que similitudes. Una de ellas era el lenguaje, los Tupac Amaru eran bilingües con amplio dominio del español y el quechua, mientras Katari era un humilde aimara poco receptivo con los foráneos.¹⁷⁴

En efecto, el sector conciliador español pretendía negociar una tregua, sino una rendición, por parte de Diego Cristóbal Tupac Amaru; sin embargo, el nuevo líder rebelde y sus seguidores temían que esta negociación para deponer las armas en realidad se trate de una trampa. No se

¹⁷² Ídem. p. 214.

¹⁷³ Ídem. p. 268.

¹⁷⁴ Ídem. p. 264.

fiaban para nada de los españoles. Los rebeldes negaban la posibilidad de firmar algún acuerdo con españoles, pero sí lo harían si fuera con oficiales criollos. Luego de tensas negociaciones, el pacto se firmó y el virrey Jáuregui, el coronel Del Valle y el obispo Moscoso y Peralta estaban preocupados porque este pacto de no agresión entre españoles e indios podía verse amenazado por la también sangrienta ejecución de Túpac Katari. Areche y su fiel partidario Mata Linares se encontraban en contra de este acuerdo y perseguían obstinadamente cualquier indicio o señal de sedición en los tupacamaristas para acusarlos de traición y proseguir con la violencia.¹⁷⁵

Luego del cese al fuego, los dirigentes tupacamaristas sobrevivientes trataron de volver a sus vidas normales Diego Cristóbal contrajo matrimonio católico, su hijo fue bautizado en el día de San Carlos, en honor al Rey Carlos II, luego moriría el vástago y se le daría cristiana sepultura con los honores que normalmente brindarían notables vecinos españoles y la nobleza indígena. Se podría decir que a pesar de las huellas del conflicto sus vidas funcionaban en una relativa normalidad dentro de los privilegios de su casta y hasta una pensión; eso sí, las críticas del sector liderado por Areche persistían y obstaculizaban algunas actividades civiles de los rebeldes.¹⁷⁶

La vida en el área andina que sufrió los embates de la rebelión nunca volvería a ser la misma. Las tensiones estaban latentes y los indígenas consideraban, a pesar de no haber ganado el conflicto, que habían ganado derechos. Muchos ya no aceptaban la explotación desmedida y el abuso español, mientras que a la par los españoles veían más beligerantes y potenciales rebeldes tupacamaristas. La rebelión, sin embargo, había consolidado la idea de evitar abusos españoles y defender sus derechos frente a éstos. El quechua seguía siendo tan usado entre los indios y esto levantaba suspicacias en los españoles a pesar de su prescripción.¹⁷⁷

¹⁷⁵ Ídem. pp. 275-280.

¹⁷⁶ Ídem. pp. 290-294.

¹⁷⁷ Ídem. pp. 298-304.

No obstante, la efímera sensación de apaciguamiento paulatino de las tensiones dejadas por la rebelión, para inicios de 1783 el ala dura encabezada por Areche iba ganando poder en la administración del virreinato peruano. Así, pareciera que el virrey Jáuregui hubiera pasado a apoyarlo al dictar la orden de detención de los jóvenes Andrés Mendegure y Mariano Tupac Amaru en Lima, el 26 de febrero de 1783. Luego detendrían el 16 de marzo de 1783 a Diego Cristóbal Túpac Amaru y sus familiares. Jáuregui puso la dirección del juicio en manos de Mata Linares. Walker describe el proceso:

“La acusación repetía la letanía de los dudosos cargos hechos por los realistas a lo largo de 1782: acoger a los visitantes sospechosos y recibir tratamiento de incas; haber tratado de construir un refugio en Marcapata y reiniciar el levantamiento; haber ofrecido honores a sus familiares presos y ejecutados, y tenido sórdidas vidas privadas; no haber devuelto los bienes robados y tener oro, plata y armas escondidos en algún lugar; y haber apoyado a Condorpuse y otros rebeldes en el Alto Perú.¹⁷⁸ El juicio repitió estas acusaciones hasta el cansancio, enfatizando que Diego Cristóbal no respetó el perdón y que actuó de mala fe. La fiscalía llamó a sus testigos e hizo que los acusados testificaran uno contra otro. No se permitieron los testimonios extensos o las réplicas. Con el juicio los fiscales buscaban confirmar y difundir los informes o rumores en torno a las felonías cometidas por los líderes rebeldes y el espíritu rebelde que aún flotaba en la región, así como restar importancia a cualquier acusación que apareciese contra las autoridades por haber roto los términos del perdón. **Pese a que Mata Linares y su grupo siguieron el protocolo básico, las sentencias eran más que predecibles y los juicios, llevados a cabo con extrema celeridad, una farsa.**”¹⁷⁹ (El énfasis es nuestro.)

La ejecución de Diego Cristóbal y sus allegados, el 19 de julio de 1783, fue tan cruenta o más que la Túpac Amaru II. Una semana después, cuando las noticias de ejecución ya habían llegado

¹⁷⁸ Citado por Walker de CDIP 1971-1976, vol. II, tomo 1: 142-144, “Informe Relacionado del Cabildo”.

¹⁷⁹ Ídem. p. 312. Walker señala que Zudaire, a diferencia de la gran mayoría de historiadores, cree lo contrario y defiende apasionadamente el proceso dirigido por Mata Linares.

a Lima, el rey firmó un decreto real que ordenaba que Diego Cristóbal y sus primos fueran llevados vivos a España.¹⁸⁰

En este nuevo proceso contra Diego Cristóbal Tupac Amaru y sus allegados, que Walker describe, se aprecia como el sistema colonial a través de una institución jurídica del juicio, pretendía cumplir con la erradicación a como dé lugar del linaje de Túpac Amaru II, su legado y su memoria. Sin embargo no tendrían éxito, pues si bien es cierto se silenciaron los intentos rebeldes a corto plazo, los recuerdos de estos trágicos hechos permanecerían en la memoria colectiva y trascendería las fronteras del virreinato del Perú.

Eso no sería todo, pues como vimos anteriormente, los intentos de evitar otra posible rebelión no sólo se enfocaban en desaparecer los rastros de los Tupac Amaru sino también se pretendió eliminar la cultura incaica. En efecto, las medidas dictadas contra las culturas prehispánicas, especialmente la inca, se confirmarían con la emisión de una real cédula, de fecha 27 de abril de 1782, proscibiría la música y cultura incaica, además suprimía el carácter hereditario del cargo de curaca;¹⁸¹ es decir pretendía la destrucción cultural del mundo prehispánico que subsistía en la colonia. Walker lo describe de la siguiente manera:

“Areche inició una campaña orientada a erradicar la cultura andina y el pacto entre la población indígena y el Estado colonial que se remontaba al tardío siglo XVI. Mata Linares buscó llevar a cabo dicha campaña.

Estas políticas pretendían remover cualquier vestigio de los incas en la región cuzqueña y asimilar a la población quechuahablante de manera coercitiva al lenguaje y las costumbres españolas. **Para explicarlo de manera sencilla, las autoridades buscaban implementar un genocidio cultural, y fracasaron.** Los españoles carecían de los recursos para obligar a la población indígena a cambiar de idioma y abandonar el quechua. Areche y su séquito podían culpar a los sacerdotes por permitir el quechua en las misas y otros rituales, y podían concebir planes para sancionar a los no indígenas, pero no podían

¹⁸⁰ Aquí Walker hace referencia a la real orden que se encuentra en AGI, Lima, leg. 666.

¹⁸¹ WALKER, Charles. *Óp. Cit.* p. 328.

obligar a la mayoría de la población del Cuzco a dejar su lengua materna y volcarse al monolingüismo español. En realidad, Areche y su grupo cercano no presentaron plan alguno de adoctrinamiento o asimilación distinto al de abolir el quechua, las costumbres incaicas, las obras de Garcilaso de la Vega, etc.

(...) La extirpación de los elementos incaicos, incluyendo el quechua, habría requerido de grandes cantidades de recursos y de reestructuración de la sociedad andina. **El proyecto probablemente estuvo condenado a fracasar desde el inicio –la eliminación de un grupo lingüístico, una cultura entera con profundas raíces que precedían al grandioso Imperio incaico (1250-1550), hubiese intimidado incluso al más grandioso imperialista–**, especialmente si la metrópoli mostraba poco interés en él. Pese a los informes alarmistas de cómo la autonomía indígena estuvo a punto de costarle a España sus posesiones en América del Sur, Madrid no mostró sino un tibio apoyo hacia el proyecto.

Dos décadas más tarde, en 1805, una autoridad cuzqueña intentó entender un reciente levantamiento ocurrido en el Cuzco, el de Aguilar y Ubalde. (...) **La carta evidenciaba que las reformas culturales de corte radical propuestas por Areche y Mata Linares a inicios de los años 1780 difícilmente se sostenían y no estaban vigentes en 1805.**¹⁸²

(El énfasis es nuestro.)

1.2.2.2. La importancia de los aspectos jurídicos, lingüísticos y culturales en la rebelión de Túpac Amaru II.

La rebelión de Túpac Amaru tuvo dos elementos que jugaron un rol esencial: el Derecho y la Cultura. El Derecho porque el sistema administrativo colonial se fundamentaba en la norma jurídica como instrumento legitimador de la Corona Española y la Iglesia Católica, para implantar las reformas, reconocer títulos nobiliarios y hasta excomulgar a feligreses. Mientras que la Cultura determinaba los encuentros y desencuentros de ambos bandos, entre los cuales, la neutralidad era cada vez más difícil, pues cada vez se iban polarizando más entre el bando de la cultura española y de la cultura *indígena*. Siendo así, la decepción en el funcionamiento del sistema administrativo y judicial español fue el principal impulsor, quizá mayor que la propia

¹⁸² Ídem. pp. 328-329.

opresión, para que Túpac Amaru II inicie la rebelión con un programa –que actualmente podría denominarse multicultural– contra el estereotipo del funcionario español abusivo que, luego de la muerte del líder, se radicalizaría en una guerra militar y cultural entre lo español e indígena en el altiplano andino.

Las instituciones jurídicas coloniales serían aprovechadas eficientemente por el bando español, mientras que el bando tupacamarista trataba de contrarrestarlas con escaso éxito. La religión católica, la lealtad a la Corona, una restauración de la justicia incaica y un relativo retorno al pasado prehispánico eran las herramientas discursivas que pretendían legitimar esta rebelión, inicialmente reformista, y que poco a poco fue radicalizándose al mismo nivel que el bando español recobraba exclusivamente para así los elementos culturales españoles que las ideas de Túpac Amaru II pretendían reivindicar. Mientras que, en ese sentido, la lengua quechua jugó un rol fundamental como lengua franca de los rebeldes y fue utilizada de manera oficial por ellos en sus proclamas reformistas y normativas.

Los españoles ganaron dos batallas: la militar, con una violenta represión; y la jurídica con la excomunión, los juicios y ejecución de Túpac Amaru II, Micaela Bastidas, Diego Cristóbal Tupac Amaru y seguidores, conjuntamente con la proscripción de las manifestaciones culturales prehispánicas, entre ellas el uso del quechua y la memoria incaica; pero perdieron la batalla cultural: muchas manifestaciones sobrevivieron y el quechua siguió hablándose hasta la actualidad. Condorcanqui habría ganado otra batalla, una más simbólica y real, sin siquiera habérselo pretendido y quizá sin saber que sería su más grande victoria: la batalla por permanecer en el tiempo junto a las manifestaciones culturales que el bando de Areche pretendió desaparecer.

1.2.3. En el Perú Siglo XIX y el Siglo XX.

La derrota de la rebelión de Túpac Amaru II fue ensalzada y presentada como el gran triunfo español sobre los remanentes incaicos y, como señalamos antes, se pretendió borrar cualquier intento de memoria y manifestación cultural incaica. Por ejemplo, mediante Real Cédula de fecha 21 de abril de 1782 se prohibió la posesión y lectura de los *Comentarios Reales de los Incas* de Garcilaso “Inca” de la Vega en los virreinos del Perú y de Río de Plata, por considerarlos sediciosos.

En 1784 se eliminan los corregimientos y en su lugar se crean las intendencias; con ello se suprimen los corregidores y se nombran intendentes en su reemplazo. Mientras que mediante Real Cédula, de 3 de mayo de 1788, se establece la Real Audiencia de Cusco. Esto se dio también debido a que la Corona supuso que con la supresión de los corregidores y la creación de la Real Audiencia en Cusco se evitaría otro levantamiento como el de Túpac Amaru II.

En este contexto, los criollos, casta colonial cada vez más grande, van adquiriendo mayor fuerza y voz crítica contra los peninsulares. En 1790, fundan la *Sociedad de Amantes del País* y en 1791 publican el periódico *Mercurio Peruano*, desde donde difunden ideas liberales e ilustradas.¹⁸³ Nacían las ideas criollas reformistas y separatistas de la metrópoli española.

1.2.3.1. El constitucionalismo español en el Perú: La Constitución de Cádiz.

La situación en el virreinato peruano no sufriría mayores cambios hasta la invasión napoleónica al reino de España, donde Napoleón Bonaparte depone al Rey Fernando VII y pone en su lugar a su hermano José Napoleón. Siendo esto así, se crean las Juntas de Gobierno¹⁸⁴ que desde Cádiz desconocen a Napoleón y su Constitución de Bayona de 1808 para el reino español, y

¹⁸³ Entre los más destacados encontramos a José Baquijano y Carrillo e Hipólito Unanue, entre otros. Cinco años después, en 1796, el entonces virrey O'Higgins lanzaría una fuerte campaña contra la importación de libros prohibidos por contener esas ideas revolucionarias para la época. Para ello, dispuso que quienes los posean sean considerados perturbadores públicos.

¹⁸⁴ El nombre correcto sería Junta Central Gubernativa del Reino.

aprovechan la situación para poner en ejecución sus ideas liberales y establecer un sistema político relativamente autónomo de la Corona Española. Además de estas Juntas, se establecerían otras en las principales ciudades de las colonias españolas y algunas irían más allá al declarar su independencia de España. Siendo esto así, se conformaría una Asamblea Constituyente y dos años después, con la participación también de diputados peruanos,¹⁸⁵ se promulga la Constitución Política de la Monarquía Española¹⁸⁶ el 19 de marzo de 1812. Este texto constitucional de marcado carácter liberal en lo político, pero conservador en lo religioso, establecía un cambio de régimen de monarquía absolutista por una monarquía constitucional católica.

El texto constitucional resalta la soberanía de los reinos españoles que, ante la ausencia del Rey, recaía en la nación a través de las Cortes de Cádiz, por la gracia Divina de Dios o la Santísima Trinidad, quien era considerado el supremo legislador de la sociedad. Así, mediante este discurso constitucional se legitimaba la potestad legislativa de las Cortes. Con esta se considera que la Nación española comprende a todos los españoles del Reino, es una nación libre, independiente y soberana que garantiza, a través de leyes, la libertad civil, la propiedad y los demás derechos legítimos de todos los individuos que la componen. Asimismo, se considera como españoles a

¹⁸⁵ Los diputados firmantes de la Constitución de Cádiz de 1812 serían Dionisio Inca Yupangui, Antonio Zuaso, José Lorenzo Bermúdez por Tarma, Pedro García Coronel por Trujillo, Ramón Feliú, Vicente Morales Duárez (quien luego sería Presidente de las Cortes de Cádiz, aunque por breve tiempo), Blas Ostolaza, Francisco Salazar y José Antonio Navarrete todos ellos considerados del reino del Perú.

¹⁸⁶ Los encabezados y el título serían los siguientes:

“Don Fernando VII, por la gracia de Dios y la Constitución de la Monarquía española, Rey de las Españas, y en su ausencia y cautividad la Regencia del Reino, nombrada por las Cortes generales y extraordinarias, a todos los que las presentes vieren y entendieren, sabed: Que las mismas Cortes han decretado y sancionado la siguiente:

CONSTITUCIÓN POLÍTICA DE LA MONARQUÍA ESPAÑOLA

En el nombre de Dios Todopoderoso, Padre, Hijo y Espíritu Santo, autor y supremo legislador de la sociedad. Las Cortes generales y extraordinarias de la Nación española, bien convencidas, después del más detenido examen y madura deliberación, de que las antiguas leyes fundamentales de esta Monarquía, acompañadas de las oportunas providencias y precauciones, que aseguren de un modo estable y permanente su entero cumplimiento, podrán llenar debidamente el grande objeto de promover la gloria, la prosperidad y el bien de toda la Nación, decretan la siguiente Constitución política para el buen gobierno y recta administración del Estado.”

todos los hombres libres y vecindados en todos los dominios de España, extranjeros con carta de naturalización, los que lleven diez años de vecindad, y los libertos que adquieran la libertad en éstos. Es decir, constitucionalmente se elimina el sistema de castas raciales y se instaura la igualdad civil, salvo la del Rey y su familia, entre todos los hombres nacidos libres en cualquier territorio español y extranjeros nacionalizados españoles. Finalmente, otro aspecto importante es la declaratoria de la oficialidad y exclusividad de la religión católica, prohibiéndose cualquier otro culto religioso.¹⁸⁷

La Constitución de Cádiz enarbolaría la ciudadanía, la igualdad, el poder municipal, la división de poderes, y el ejercicio de derechos y libertades, como los relativos a la propiedad privada.¹⁸⁸

Esta Constitución sería jurada en Lima, aunque el Virrey Abascal siempre la vio con recelo. No en vano se resalta su trascendencia puesto que ésta —a pesar de ser proscrita por Fernando VII

¹⁸⁷ Se puede apreciar lo señalado en los siguientes artículos:

“TÍTULO PRIMERO

DE LA NACIÓN ESPAÑOLA Y DE LOS ESPAÑOLES

CAPÍTULO PRIMERO

De la Nación española.

Art. 1°. La Nación española es la reunión de todos los españoles de ambos hemisferios.

Art. 2°. La Nación española es libre e independiente, y no es ni puede ser patrimonio de ninguna familia ni persona.

Art. 3°. La soberanía reside esencialmente en la Nación, y por lo mismo pertenece a ésta exclusivamente el derecho de establecer sus leyes fundamentales.

Art. 4°. La Nación está obligada a conservar y proteger por leyes sabias y justas la libertad civil, la propiedad y los demás derechos legítimos de todos los individuos que la componen.

CAPÍTULO II

De los españoles.

Art. 5°. Son españoles:

Primero. Todos los hombres libres nacidos y vecindados en los dominios de las Españas, y los hijos de éstos.

Segundo. Los extranjeros que hayan obtenido de las Cortes cartas de naturaleza.

Tercero. Los que sin ella lleven diez años de vecindad, ganada según la ley en cualquier pueblo de la Monarquía.

Cuarto. Los libertos desde que adquieran la libertad en las Españas.

(...)

TÍTULO II

DEL TERRITORIO DE LAS ESPAÑAS, SU RELIGIÓN Y GOBIERNO, Y DE LOS CIUDADANOS ESPAÑOLES

CAPÍTULO II

De la religión.

Art. 12. La religión de la Nación española es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana, única verdadera. La Nación la protege por leyes sabias y justas, y prohíbe el ejercicio de cualquiera otra.”

¹⁸⁸ CÁCERES ARCE, Jorge Luis. *La Constitución de Cádiz y el Constitucionalismo peruano*. Arequipa: Editorial Adrus, 2007. pp. 97-112.

en 1814, luego de su cautiverio y reinstalarse como Rey—, vería su continuidad en la Constitución Política de la República Peruana de 1823 (nuestra primera constitución republicana), donde los ideales de nación, ciudadanía, participación política, confesión religiosa católica, y de infracciones a la Constitución.¹⁸⁹

Lo anterior, más que búsqueda de una ciudadanía igualitaria en el territorio español (pues se mantenía la esclavitud y en la práctica las poblaciones originarias se mantenían en la misma situación de dominación), fue el intento criollo de eliminar cualquier tipo de distinción entre ellos y los peninsulares. Así, ellos pasaban a tener los mismos derechos que los nacidos en la península; además, se mantenían los títulos nobiliarios españoles y curacazgos, aunque se suprimían algunos privilegios como los procesales que tenían los nobles en los Tribunales y otros similares. La igualdad en la ciudadanía española pretendía, por lo menos en papeles, eliminar los rezagos feudales del señorío y el vasallaje.

Como se puede apreciar, el texto de esta Constitución liberal tiene la finalidad de concebir un Estado-Nación español, donde la idea de ciudadanía es homogeneizante, todos los que nacen en los territorios de la Monarquía Española son españoles y, por ende, católicos e hispanohablantes. Si bien las ideas persiguen los ideales de igualdad, ésta resulta paradójica pues es una en los términos de ciudadanía *española* que los criollos pretendían obtener con respecto a los peninsulares. Es decir, no se toma en cuenta la diversidad cultural existente en el amplísimo territorio español, es más, ni se la menciona. Como vemos, estos intentos de crear una identidad nacional son homogeneizadores y responden a las lógicas de las élites ilustradas. Más allá de sus ideas liberales, se invisibilizaba a los grupos étnicos y culturales para mantener sus privilegios y

¹⁸⁹ SÁNCHEZ RAYGADA, Carlos. “La proyección del modelo gaditano en la Constitución de 1823”. En: *Las Cortes y la crisis. Ensayos en torno a la Constitución de Cádiz y su dimensión americana. Volumen I: Historia y Derecho*. Juan PRENDES GUARDIAOLA y Víctor VELEZMORO MONTES [edit.] Lima: Universidad de Piura – Instituto de Estudios Humanísticos, 2013. pp. 105-115.

la religión católica sobre ellos. Basta señalar que en la Constitución de Cádiz no se menciona a los *indios* o *indígenas*, como se les llamaba en esa época, ni se señala algún régimen o reconocimiento particular para éste grupo humano. Sólo se menciona una vez la palabra *indios* y su utilización en el texto constitucional resulta bastante gráfica para comprender la percepción que se tenía de nuestros grupos originarios en esa época y el rol evangelizador y paternalista que se atribuirían las élites ilustradas a partir de entonces.

“Art. 335. Tocaré a estas Diputaciones:

(...)

Décimo. Las Diputaciones de las provincias de Ultramar velarán sobre la economía, orden y progresos de las misiones **para la conversión de los indios infieles**, cuyos encargados les darán razón de sus operaciones en este ramo, para que se eviten abusos; todo lo que las Diputaciones pondrán en noticia del Gobierno.” (El énfasis es nuestro).

En efecto, en este proyecto ilustrado, no tomaba muy en cuenta la participación, ni autonomía cultural de las comunidades consideradas indígenas el Perú. Para ellos mismos, y para los sectores medios y mestizos, este cambio político y jurídico era ajeno, confuso y quizá hasta contradictorio. Por ejemplo, veamos las conclusiones a las que llega la profesora e investigadora Julissa Gutierrez sobre el caso de una comunidad indígena de Sechura en Piura:

“(…) no obstante los ideales de una nueva sociedad, basada en la libertad e igualdad individual, defendidos en la Constitución de 1812, la aceptación de estas ideas significó un momento de dura transición pues la sociedad piurana debió pasar de concebirse como un conjunto de corporaciones desiguales y diferentes entre sí, a un núcleo integrado por individuos iguales por naturaleza y ante la ley, pasando la población indígena de súbdita a ciudadana.

Sin embargo, como ya lo había demostrado Nuria Sala i Vila para otros casos como el de Lambayeque, Puquína, Azángaro y Lampa; en Piura pronto fue evidente que importantes sectores blancos no estaban dispuestos a ceder ese privilegio y aceptar fácilmente las directrices de la Constitución de Cádiz en lo concerniente a los derechos indígenas (Sala i Vila, 64).

(...)

Asimismo, los documentos analizados esbozan otra conclusión: que la implantación de esa nueva concepción social no se realizó de forma lineal, ni se asumió de la misma manera ni al mismo ritmo por los indígenas. Como lo demuestra el caso de las autoridades sechuranas que no estuvieron dispuestas a que se les quiten prerrogativas adquiridas (tras la anulación decretada por Fernando VII), haciendo una interpretación propia de los postulados liberales de la Constitución. Lo que lleva a pensar en nuevas formas de reacomodo de las autoridades indígenas a favor de la supervivencia de sus prerrogativas como estamento social.”¹⁹⁰

Este es uno de varios ejemplos de cómo las disposiciones normativas no siempre desencadenan los efectos y cambios sociales deseados; más bien generan comportamientos sociales que buscan adaptarse a la norma de la manera más favorable para los intereses individuales o contrarrestarla de manera no tan evidente.

Sin embargo, la Constitución de Cádiz, promulgada el 19 de marzo de 1812, sería derogada el 4 de mayo de 1814 por el Rey Fernando VII una vez restituido en el trono español. Además, se disolvieron las Cortes, persiguieron y detuvieron a los diputados liberales. Así se volvía al régimen monárquico absolutista y se suprimían los derechos liberales que la Constitución de Cádiz había alcanzado.¹⁹¹

¹⁹⁰ GUTIÉRREZ RIVAS, Julissa. *La Constitución de Cádiz y su impacto en el ámbito social del partido de Piura*. En: *Las Cortes y la crisis. Ensayos en torno a la Constitución de Cádiz y su dimensión americana. Volumen I: Historia y Derecho*. Juan PRENDES GUARDIAOLA y Víctor VELEZMORO MONTES [edit.] Lima: Universidad de Piura – Instituto de Estudios Humanísticos, 2013. pp. 176-177

¹⁹¹ El virrey Fernando de Abascal y Sousa hizo efectiva la derogación de la Constitución de Cádiz en el virreinato del Perú, situación que generó gran descontento en las poblaciones criollas y mestizas. En ese contexto jurídico, político y social, en el Perú se dieron una serie de campañas rebeldes frente a la Monarquía española, algunos reformistas y otros separatistas. La mayoría liderados por criollos y mestizos con apoyo, por voluntad o fuerza, de las comunidades andinas. Entre esos levantamientos podemos nombrar al levantamiento de 1811 de Francisco de Zela que se rebela en Tacna con el apoyo de los curacas *indios* Toribio Ará y Felipe Capuja; la rebelión popular de Huánuco de 1812 dirigida por criollos, mestizos e indios (el criollo Crespo y Castillo, el alcalde de Huamalíes José Rodríguez y el curaca Norberto Haro) contra los funcionarios españoles de la zona; el levantamiento de 1813 de Paillardelli en Tacna; la rebelión del Cusco de 1814 liderada por los hermanos Angúlo y Mateo García Pumacahua, cacique de Chincheros y oficial que combatió contra Túpac Amaru II. Ésta última se extendió en tres grupos rebeldes que se dirigieron hacia La Paz, Huamanga y Arequipa, ciudad en la que se adhieren Mariano José de Arce y el poeta Mariano Melgar. La rebelión finalizaría en 1815 con la derrota y ejecución de Mateo Pumacahua, luego de haber sido brutalmente torturado. Mientras que, a la par, es fusilado el poeta Mariano Melgar a los 25 años de edad. Más al sur, en Tarapacá, se rebela el indio Cruzado de Choquehuanca, al cual se le procesa, sentencia y ejecuta sumariamente. Todas estas rebeliones fueron reprimidas con éxito y violentamente por el Virrey Abascal, sus líderes

1.2.3.2. El liberalismo emancipatorio criollo: la anarquía política, la fundación jurídica de la República del Perú y la exclusión de la cultura andina.

La situación de agitación política y separatista en los últimos años del dominio español es descrita en una carta escrita por el virrey Joaquín de la Pezuela Griñán¹⁹² y dirigida a la Corona española:

“Los Indios, en especial los que se han levantado contra la causa y los derechos del Rey, manifiestan bastante repugnancia para sujetarse a la contribución, sustituida al tributo y ha sido preciso la fuerza armada para restablecerla en muchos: son naturalmente inclinados a toda clase de maldades; la religión católica, en mi concepto, no la conocen; su aversión a la autoridad el Rey y la adhesión a sus Incas son indelebles y tan arraigadas como en los primeros años de su conquista; por eso es que están siempre dispuestos a oír y seguir las sugerencias de los perversos que los inducen a la rebelión y que tan ferozmente odian a los Españoles que se oponen a sus ideas. La opinión de los Cholos (que son una casta mixta) son algo menos malos que los Indios puros y no se llevan generalmente entre sí, aunque se reúnen con frecuencia contra los Españoles, esperanzados unos y otros en que si logran derrotar a éstos, podrán hacer lo mismo contra sus precarios compañeros. De Cholos se componen la mayor parte del regimiento de la milicia, que siendo muchos, de alguna formación y disciplina, son otras tantas reuniones formales y permanentemente prontas a obrar siempre que sus jefes los induzcan a un levantamiento. (...)

Todo lo que digo está ajustado a exactísima verdad, menos en la idea de confianza que aparento tener en los habitantes y en las tropas que están a mis órdenes. No puedo tenerla en la generalidad de los primeros, porque los buenos son apáticos, la opinión de los Cholos e Indios, especialmente, no es favorable al Rey y la de la multitud de esclavos, sin excepción, está abiertamente decidida por los rebeldes, de cuya mano esperan la libertad.”¹⁹³

procesados y ejecutados con gran celeridad, además de imponérselos penas patrimoniales a sus bienes y posesiones de acuerdo a la legislación penal de la época.

Por otra parte, también en España y Lima sucederían hechos relevantes y simbólicos como la supresión del Tribunal del Santo Oficio por las Cortes de Cádiz en 1813 y la destrucción de la cárcel de la Santa Inquisición en Lima por los pobladores limeños. Los hechos históricos señalados preveían la ya inminente emancipación del Perú pocos años después, pues eran de público conocimiento español y criollo los intentos libertadores del Ejército del Norte por el Alto Perú, y los avances del Ejército de los Andes por Chile, comandado éste último por el general Don José de San Martín.

¹⁹² Penúltimo virrey el Perú, anterior a la Capitulación de Ayacucho, y sucesor del virrey Fernando de Abascal y Souza.

¹⁹³ Carta del virrey Joaquín de Pezuela al Ministro de la Guerra de la Corona Española, con fecha 5 de octubre de 1818. Citado por PAZ SOLDÁN, Mariano. *Historia del Perú Independiente*. Primero período, 1819-1822. El Havre: Lemale, 1868. pp. 51-52.

El proceso de la independencia del Perú no sería exitoso hasta la llegada de la expedición libertadora del sur, liderada por el general don José de San Martín y que recibió el apoyo de criollos, mestizos y comunidades indígenas, especialmente en la sierra central del país. El general San Martín y su ejército desembarcan en Paracas el 8 de setiembre de 1820.¹⁹⁴

El reconocido abogado e historiador José Agustín de la Puente Candamo recoge una muestra de este apoyo popular de la siguiente manera:

“El centro del Perú vive intensamente la presencia de la primera expedición de Arenales, que desempeña una tarea proselitista además de la guerra misma. José Segundo Roca, oficial en esa expedición nos deja referencias muy valiosas:

Los indios, las indias y todos los habitantes venían a ofrecer espontáneamente sus vaquitas, ovejas, papas, queso y cuanto tenían para mantención de nuestros soldados [...]. Cuando nos acercábamos a pueblos grandes situados en eminencias elevadas que no era fácil llegar a nuestro camino, se contentaban con saludarnos al paso desde la cumbre de sus elevados cerros, con sus canciones tradicionales en quechua, cantadas en coro por centenares de voces al son de sus flautas y tamboriles, que eran contestadas de nuestra parte batiendo al aire nuestros pañuelos.”¹⁹⁵

Con Álvarez de Arenales al mando de las campañas de emancipación hacia la sierra, partiendo desde Pisco, durante los meses de octubre y noviembre de 1820, se proclamaría la independencia en ciudades como Nazca, Ica, Huamanga, Huancayo, Jauja y Tarma. En esta última ciudad, además, se dictó la abolición del tributo indígena. En diciembre se independizaría Cerro de Pasco. La historiografía lamentablemente no ha estudiado a profundidad el vital apoyo de las comunidades andinas en los enfrenamientos entre patriotas y montoneros contra los realistas en

¹⁹⁴ En los días siguientes, el virrey Joaquín de la Pezuela solicita negociar con los patriotas. Estas tratativas desarrolladas en el actual distrito de Miraflores en Lima no llegaron a ningún acuerdo. Así se iniciaría la campaña del general Álvarez de Arenales por Ica, Ayacucho y Junín. Como ya señalamos, esta campaña tuvo gran apoyo popular y los adherentes de las comunidades andinas se organizaron en guerrillas, llamadas “montoneras” para apoyar a los libertadores en contra de los realistas.

¹⁹⁵ PUENTE CANDAMO, José Agustín de la. *La Independencia del Perú*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2013. p. 166.

el centro y sur el Perú (Junín y Ayacucho).¹⁹⁶ Se conoce de manera general las campañas emancipadoras, tanto ideológicas y militares, lideradas por los criollos, pero poco se ha escrito sobre el campo jurídico más allá de la promulgación del Estatuto Provisional que legitimó jurídicamente el Protectorado de San Martín en los momentos fundantes de la República del Perú, en especial a lo concerniente a la situación de los diversos pueblos coexistentes en el amplio y accidentado territorio peruano. La fundación del nuevo Estado Peruano es un proyecto impetuoso pero complicado y esto se aprecia en un ordenamiento y una historia jurídica que reflejaban las constantes batallas ideológicas entre liberales y conservadores. Mientras que en el plano fáctico y político, los caudillismos reflejaban las preocupaciones institucionales que no estaban dirigidas principalmente a las mejora de las condiciones de vida de toda la población nacional, sino a conservar el poder político a toda costa, incluso generando vaivenes jurídicos como es evidente en nuestra historia constitucional.

El 28 de julio de 1821, luego de semanas de tensión en la capital del virreinato, San Martín declara la independencia del Perú en Lima. El Acta de Independencia fue suscrito por los vecinos más influyentes e ilustrados de la ciudad. Los firmantes eran todos de apellido castellano; se podría afirmar que todos eran culturalmente criollos. No se trataba, en efecto, de un proyecto conjunto, tampoco se instaura instantáneamente, un sistema jurídico republicano, ni siquiera se había planificado su diseño. La emancipación del Perú no estaba asegurada.¹⁹⁷

¹⁹⁶ Por ejemplo, las valerosas acciones de las Heroínas Toledo, tres mujeres naturales de Concepción, Junín, que cortaron el puente de la localidad para evitar que los realistas, al mando del realista Jerónimo Valdéz, crucen el río Mantaro. Tiempo después, los realistas cruzarían el río e incendiarían Concepción ya deshabitada.

¹⁹⁷ Continuaba la fuerte represión realista en el valle del Mantaro y en Ayacucho. El bastión realista se encontraba en la sierra, aun cuando varios meses atrás Álvarez de Arenales hubiera juramentado la independencia de algunas ciudades y la del Perú en ciudades como Huancayo, Jauja, Tarma, Cerro de Pasco y mediante cabildo abierto lo hubieran hecho Lambayeque, Trujillo, Piura, Cajamarca, Tumbes y Jaén, de manera más reciente.

Resulta evidente que la emancipación del Perú, sin perjuicio de los ideales de los residentes nacionales, era un parte de un proyecto mayor: la emancipación de Sudamérica. Sus principales propulsores fueron las clases criollas de las principales ciudades sudamericanas. Un ejemplo de lo anterior es el *Tratado para poner término a la dominación española en el Perú*,¹⁹⁸ celebrado el 5 de febrero de 1819 entre los Directores Supremos de Chile y de las Provincias Unidas del Río de La Plata, Bernardo O'Higgins y Gregorio Tagle, respectivamente, a través de sus ministros plenipotenciarios.

El 3 de agosto de 1821, el general José de San Martín es designado Protector del Perú, recayendo en él atribuciones de carácter legislativo y administrativo. No existía una constitución política hasta ese entonces. A finales del mismo año convocaría a la formación de un Congreso Constituyente a efectos de diseñar un cuerpo constitucional que enmarque el régimen jurídico y político del Estado peruano.

El 27 de agosto de 1821, José de San Martín, mediante Decreto Supremo se declara la abolición del tributo indígena. Se reconoce la calidad peruana de los considerados “indios” hasta ese entonces, suprimiéndose así esa denominación racial. Citamos los siguientes extractos textuales de la referida norma jurídica:

¹⁹⁸ Tratado para poner término a la dominación española en el Perú de 1819:

“Artículo 1º. Conviniendo ambas partes contratantes con los deseos manifestados por los habitantes del Perú, y con especialidad por los de la capital de Lima, de que se les auxilie con fuerza armada para arrojar de allí al gobierno español, y establecer el que sea más análogo a su constitución física y moral, se obligan dichas dos partes contratantes a costear una expedición que ya está preparada en Chile con este objeto.

Artículo 2º. El ejército combinado de Chile y de las Provincias Unidas, dirigidos contra los mandatarios actuales de Lima, y en auxilio de aquellos habitantes, dejará de existir en aquel país, luego que se haya establecido un gobierno por la voluntad libre de sus naturales, a menos que por exigirlo aquel gobierno, y siendo conciliable con las necesidades de ambas partes contratantes, se convengan los tres estados de Chile, Provincias Unidas y Lima, en que quede dicho ejército por algún tiempo en aquel territorio. Para este caso deberán ir autorizados los generales u otros ministros de Chile y de las Provincias Unidas para tratar sobre este punto con el gobierno que se establezca en Lima, sujeta siempre la ejecución de aquellos tratados a la ratificación respectiva de las supremas autoridades de Chile y de las Provincias Unidas.”

El texto completo de este Tratado puede consultarse en:

http://www.historia.uchile.cl/CDA/fh_article/0,1389,SCID%253D15648%2526ISID%253D563%2526PRT%253D15646%2526JNID%253D12,00.html

“Después que la razón y la justicia han recobrado sus derechos en el Perú sería un crimen consentir que los aborígenes permaneciesen sumidos en la degradación moral a los que tenía reducidos el gobierno español, y continúen pagando la vergonzosa exacción que con el nombre de tributo fue impuesta por la tiranía como signo de señorío.

Por tanto, declaro:

Artículo 1.- Consecuente con la solemne promesa que hice en una de mis proclamas del 8 de diciembre último, queda abolido el impuesto que bajo la denominación de “Tributo” se satisfacía al gobierno español.

(...)

Artículo 4.- En adelante no se denominarán los aborígenes, indios o naturales; ellos son hijos y ciudadanos del Perú y con el nombre de «PERUANOS» deben ser reconocidos.”¹⁹⁹

En ese mismo sentido, mediante Decreto Supremo, de fecha 28 de agosto de 1821, se suprime la mita, el sistema de pongos, encomiendas, yanaconaje y toda servidumbre personal gratuita de la siguiente manera:

“Siendo un atentado contra la naturaleza y la libertad de obligar a un ciudadano a consagrarse gratuitamente a servicio del otro.

Por tanto, declaro:

Artículo 1.- Queda extinguido el servicio que los peruanos, conocidos antes con el nombre de indios o naturales, hacían bajo la denominación de mitas, pongos, encomiendas, yanaconazgos y otra clase de servidumbre personal, y nadie podrá forzarlos a que sirvan contra su voluntad.

Artículo 2.- Cualquier persona, bien sea eclesiástica o secular, que contravenga a lo dispuesto en el artículo anterior sufrirá la pena de expatriación.”²⁰⁰

En la práctica estas disposiciones no serían cumplidas, estas prácticas estarían presentes en el país hasta las postrimerías del siglo XX. Con respecto a la abolición del tributo indígena, años más tarde sería restituida con el nombre de *Contribución*.

El 8 de octubre de 1821, el Protector de la Libertad del Perú, José de San Martín, promulga un Estatuto Provisional donde se establecen disposiciones administrativas y se reconocen derechos

¹⁹⁹ ROBLES MENDOZA, Román. *Legislación peruana sobre las comunidades campesinas*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2002. p. 36.

²⁰⁰ Ídem. p. 37.

ciudadanos. Se otorga la ciudadanía peruana a *los que hayan nacido o nacieran en cualquiera de los Estados de América que hayan jurado la Independencia de España* y se mantienen vigentes la leyes del virreinato, en tanto no se opongan a la independencia del Perú.²⁰¹

A medida que pasaron los meses, el virrey La Serna siguió cobrando fuerza la sierra. Mientras José de San Martín se reunió con Simón Bolívar a fines de julio de 1822 en Guayaquil, donde celebran una conferencia y no dejan constancia escrita de los puntos tratados en la reunión. Al retornar a Lima convoca al Congreso para el día 20 de setiembre donde deja el cargo de Protector del Perú y se retira de la vida política peruana.²⁰²

El mismo día de la renuncia de San Martín, el 20 de setiembre de 1822, se instala el Primer Congreso Constituyente, de marcada tendencia liberal, bajo la presidencia de José Bernardo de Tagle. Así, el 12 de noviembre de 1823, se promulgaría la primera Constitución Política del Perú.²⁰³ Sin embargo, de manera paradójica, ésta sería suspendida un día antes para que no entre en conflicto con los poderes dictatoriales que el Congreso otorgaba a Simón Bolívar, en un contexto donde el Perú tenía dos presidentes enfrentados: José de la Riva Agüero en Trujillo y el mismo José Bernardo de Tagle en Lima. Ambos desconocían la legitimidad presidencial del otro.

²⁰¹ PUENTE CANDAMO, José Agustín de la. *Óp. Cit.* p. 179

²⁰² Resulta conveniente citar algunos extractos del documento de despedida de José de San Martín, texto que resulta vital y profético respecto a la anarquía que reinaría en el Perú de ser el caso que se instauren militarismos en el gobierno:

“La presencia de un militar afortunado (por más desprendimiento que tenga) es temible a los Estados que de nuevo se constituyen; por otra parte, ya estoy aburrido de hoir decir que quiero hacerme Soberano. Son embargo, siempre estaré pronto ha hacer el último sacrificio por la libertad pero en clase de simple particular y no más. (...) Peruanos: os dejo establecida la Representación Nacional, si depositáis en ella una entera confianza, cantad el triunfo; si no, la anarquía os va a devorar.” (cita textual)

Ídem. pp. 182-189.

²⁰³ Previamente, el 17 de diciembre de 1822, se habían promulgado las Bases de la Constitución, cuerpo normativo que establecería los lineamientos a seguir en el primer texto constitucional de la república.

Este primer Congreso Constituyente lanzaría una proclama el 10 de octubre de 1822 en la cual pretendieron incluir en agenda la situación de los considerados indígenas y dirigiéndose a ellos señalaron lo siguiente: “*Vais a ser nobles, instruidos, propietarios y representareis entre los hombres todo lo que es debido a vuestras virtudes.*”²⁰⁴

En este contexto emancipatorio, los precursores y libertadores sudamericanos son conscientes de la importancia de incluir en el proyecto continental a las poblaciones hablantes de lenguas originarias de Sudamérica; en nuestro caso, de lenguas como el quechua y el aymara. Así, no sólo fueron proclamas independentistas las que se emitirían en lenguas originarias, sino también algunas normas jurídicas como decretos y actas de independencia especialmente en la Junta de Buenos Aires y posteriormente en las Provincias Libres del Río de la Plata. El profesor José de la Puente y Candamo nos grafica lo anterior:

“Los textos en quechua o en aimara, así como las ediciones bilingües en otros casos, muestran otro camino de la presencia de lo andino en el tiempo de la Independencia. De 1811 es una proclama de Castelli a los indios del virreinato del Perú: *Apu Don Juan José Castelli Apucumat Buenos Airespi Tantas caccunac Lantim: Cai Perú Llacta Rumacunaman.* (...)”

Del mismo año 1811 es un decreto de la Junta de Buenos Aires, que aparece en versión bilingüe castellana y quechua. Es muy interesante también otro decreto de Buenos Aires, de 1813, que se difunde en castellano, quechua, aimara y guaraní. Por otro lado, el acta de Independencia del Congreso de Tucumán se edita en Buenos Aires en versión bilingüe. Igualmente, una proclama de la Regencia, que pide la fidelidad de los americanos a la Corona, aparece en la edición castellana y quechua, previa traducción realizada en Lima, por orden superior.

Muy interesante es el caso de una proclama de O’Higgins, de 1819, dirigida a los indígenas del antiguo imperio de los incas y editada en quechua. Otros textos en quechua son la proclama de San Martín en Santiago de Chile en 1819; del mismo San Martín, de 1821, en edición bilingüe, una proclama a los indios naturales del Perú; de José Canterac, una proclama de Jauja en 1822; del Congreso Constituyente, un texto fechado en octubre de 1822, en edición bilingüe, dirigido *A los indios de las Provincias Interiores*, ya mencionado.

²⁰⁴ GÁLVEZ, José Francisco. *La historia del Derecho en el Perú*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Inca Garcilaso de la Vega, 2008. p. 132.

Todos estos documentos responden a una necesidad de comunicación y reflejan una parte de la faceta andina de la revolución de la Independencia.”²⁰⁵

La llegada inicial de Antonio José de Sucre y luego la de Simón Bolívar, el 1 de setiembre de 1823, se da en un ambiente de crisis y anarquía política que llega a su máxima expresión cuando el Congreso decide entrar en receso después de otorgarle el título de Libertador a Bolívar con poderes dictatoriales en febrero de 1824.²⁰⁶ Era el inicio de la dictadura ante la escasa capacidad política y pobrísima institucionalidad del Poder Legislativo.

Esta lamentable situación de caos político y desgobierno sería una constante de variadas intensidades en la historia de la República del Perú hasta la caída del régimen de Alberto Fujimori Fujimori a finales del año 2000, donde las propias instituciones jurídicas fueron utilizadas de manera arbitraria en favor de los intereses personales de las clases gobernantes. La existencia de tres constituciones en el Perú republicano, sin contar los otros cuerpos normativos que constituirían también otras cartas fundamentales, es una clara muestra de nuestra inestabilidad política e inseguridad jurídica promovidas, irónicamente, por las disputas entre las mismas clases gobernantes a las que nos referimos antes.

La Constitución Política de la República Peruana de 1823 entraría en vigencia luego de ser restaurada recién el 11 de junio de 1827, luego de derogada la Constitución Vitalicia de Bolívar. La Constitución de 1823 no tendría siquiera la vigencia de un año debido a que sería derogada el 28 de marzo de 1828, para que entre en vigencia una nueva Constitución. Sus principales disposiciones señalarían que la soberanía reside en la nación y ésta es autónoma e independiente;

²⁰⁵ PUENTE CANDAMO, José Agustín de la. *Óp. Cit.* pp. 299-300. La fuente a la que hace referencia respecto de los documentos que cita corresponde a RIVET, Paul y Georges de CRÉQUI-MONTFORT. *Bibliographie des Langues Aymará et Kichua (1540-1875)*, t. I. Paris: Institut d’Ethnologie, 1951. pp. 235-238, 239-242, 244-246, 263-273, 247-260, 275-278, 281-284, 286-287.

²⁰⁶ Ídem. p. 200. En ese sentido y de modo más crítico se puede apreciar a PACHECO, Toribio [1854]. *Cuestiones constitucionales*. Colección “Biblioteca Constitucional del Bicentenario”. Carlos RAMOS NÚÑEZ [Director]. Lima: Centro de Estudios Constitucionales del Tribunal Constitucional del Perú, 2015. pp. 63-68.

la división de poderes en Electoral, Legislativo, Ejecutivo, Judicial y Municipal; la implantación del sistema de gobierno republicano; la protección de las garantías constitucionales típicas de la ideología liberal de la época; la nacionalidad y ciudadanía peruana; y la oficialización y exclusividad de la religión católica para su culto privado y público. Además, a efectos de ser considerado ciudadano²⁰⁷ peruano se debía, entre otras características, saber y leer, condición que sería exigida a partir del año 1840. Así, tenemos en nuestra primera Constitución una condición discriminatoria para los hablantes maternos monolingües de cualquier lengua distinta al castellano y para los analfabetos en general, aunque la referida condición sería exigible 17 años después. Por otra parte, llama la atención el artículo 24, numeral 2 que señala que el ejercicio de la ciudadanía se suspende *por la condición de sirviente doméstico*, ocupación que desempeñaban esencialmente personas considerados “indios”, pues eran estas poblaciones las que cumplían mayormente con los servicios personales, sin ser esclavos.

Mientras tanto, en esos años de turbulencia política e inestabilidad jurídica de la República, el virrey La Serna consolida su dominio en los andes sureños al instalarse en Cusco y desde ahí mantiene con vida el gobierno virreinal. Teóricamente se podría decir que se encontraba vigente las disposiciones jurídicas republicanas en la costa del Perú y demás poblaciones bajo dominio patriota y, por otra parte, la normativa de la Corona española en la sierra sur del país donde concentraba su poder, por la importancia histórica del Cusco, y lo extendía hasta el centro del país.²⁰⁸ La Constitución de 1823, suspendida rápidamente, no define los territorios que

²⁰⁷ Constitución Política de la República Peruana de 1823:

Artículo 17.- Para ser ciudadano es necesario:

1. Ser peruano.
2. Ser casado, o mayor de veinticinco años.
3. Saber leer y escribir, cuya calidad no se exigirá hasta después del año de 1840.
4. Tener una propiedad, o ejercer cualquiera profesión, o arte con título público, u ocuparse en alguna industria útil, sin sujeción a otro en clase de sirviente o jornalero.

²⁰⁸ PUENTE CANDAMO, José Agustín de la. *Óp. Cit.* pp. 206-208.

comprendían la República del Perú, dejando esta labor al Poder Legislativo una vez se consolide la emancipación.²⁰⁹

Sin embargo, el 6 de agosto de 1824 se obtiene la victoria libertadora en la batalla de Junín, triunfo que, entre otros factores, se dio gracias a la labor de los montoneros liderados por el coronel Isidoro Suárez. Luego, el 9 de diciembre del mismo año, se realiza la Batalla de Ayacucho en las pampas de Quinua donde el Antonio José de Sucre resulta victorioso derrotando a los realistas. Así se firma la Capitulación de Ayacucho, documento jurídico con el cual se consolida la independencia del Perú.

Durante el periodo final de las guerras emancipadoras, Bolívar en su calidad de Dictador del Perú emite un Decreto Supremo, con fecha 8 de abril de 1824, que cambia el régimen de propiedad comunal por uno de propiedad privada aplicada a todo el territorio nacional; donde, si bien es cierto no está directamente dirigida a la abolición de la propiedad comunal, fomenta la individualización de la propiedad bajo un régimen de propiedad privada mediante la parcelación.

Citamos un extracto del Decreto Supremo:

Artículo 1.- Se venderán de cuenta del Estado todas las tierras de su pertenencia por una tercera parte de su tasación legítima.

Artículo 2.- No se comprenden en el artículo anterior las tierras que tienen en posesión **los denominados indios; antes bien se les declarará propietarios de ellas para que puedan venderlas y enajenarlas de cualquier modo.**

Artículo 3.- Las tierras llamadas de comunidad, se repartirán conforme a ordenanza entre todos los indios que no gocen de alguna otra suerte de tierra, quedando dueños de ellas, como las declara el Artículo 2; y vendiéndose las sobrantes según el artículo 1.

Artículo 4.- Se hará este repartimiento con consideración al estado de cada porcionero asignándole siempre más al casado que al que no lo sea, y de manera que ningún indio pueda quedarse sin su respectivo terreno.

²⁰⁹ Constitución de 1823:

Artículo 6.- El Congreso fijará los límites de la República, de inteligencia con los Estados limítrofes, verificada la total independencia del alto y bajo Perú

Artículo 5.- Esta mensura se hará con consideración a las circunstancias locales de cada Provincia, reduciéndose a la extensión correspondiente las tierras que con perjuicio de unos se han aplicado a otros indios por vía de posesión.”²¹⁰

Esta norma sería el instrumento jurídico que facilitaría, años después, el desarrollo progresivo de los latifundios, a costa de las propiedades comunales y privadas de los propios pobladores a manos de los que posteriormente se convertirían en terratenientes. Asimismo, llama la atención dos cosas, la primera, la denominación de “indios” que da la norma, a pesar de que San Martín había emitido, tres años antes, el decreto que proscribía tal denominación juntamente con el tributo indígena; la segunda, que se les declara propietarios a los anteriores para que éstos las vendan o enajenen. Es decir, la norma, al menos en el texto, tiene como objetivo que los “indios” sean propietarios para que las vendan a otras personas. Sabemos que eso no implicaba una obligación de vender sus propiedades (que siendo una imposición estatal sería contraria a la naturaleza de la propiedad privada), sin embargo, parece promoverla de manera tan evidente con el objetivo de transferir y atomizar las propiedades comunales. Este decreto estaría vigente hasta el 20 de setiembre de 1826.

Hacemos énfasis en lo anterior debido a que, como bien sabemos, las lenguas prehispánicas y originarias de nuestro país son esencialmente orales. Siendo esto así, la vida en comunidad se desarrollaba con los usos cotidianos de estas lenguas, si bien no exclusivamente, sí de manera predominante. No olvidemos que el español y también su práctica letrada son predominantes en las urbes y las actividades oficiales e institucionales que el Estado peruano desarrolla, mientras que las lenguas originarias predominan en los ámbitos comunales, familiares y privados de sus hablantes. Por lo tanto, un efecto indirecto de esta norma sería debilitar un escenario de uso cotidiano de una lengua originaria, por ser la primera una norma que atenta contra la unidad

²¹⁰ ROBLES MENDOZA, Román. *Óp. Cit.* p. 40.

territorial de las comunidades del Perú, escenario por excelencia del desarrollo de las lenguas originarias.

A pesar de lo anterior, y de las posteriores normas, parcelaciones y transferencias de propiedad que posibilitaban el nacimiento de los latifundios y los terratenientes, las comunidades no se desintegrarían en gran escala, puesto que la comunidad misma podía ser parte de un latifundio y sus miembros ser los nuevos pongos de los terratenientes bajo un sistema semifeudal del dominio y la posesión de la tierra.²¹¹ Las prácticas orales de las lenguas originarias seguirían vigentes en tanto existieran los escenarios propicios para que sus hablantes continúen usándolas y siendo útiles para sus actividades, que entre las más importantes eran la agricultura, pastoreo y festividades culturales y religiosas.

Un año después, el 4 de julio de 1825, Bolívar, mediante Decretos Supremos, declara la abolición de todo tipo de servidumbre personal indígena, los títulos nobiliarios y hereditarios, eliminando con esto la autoridad del curaca o cacique de indios que pervivieron durante el virreinato. Es decir, reafirmaba lo que José de San Martín había establecido el 28 de agosto 1821. Frente a ésta norma y las anteriores emitidas por el Dictador existe la crítica de que si bien estas medidas respondían a los ideales liberales de la concepción ciudadana y la igualdad de los hombres, no se condecían con la realidad del mundo andino. Además, resultaba cuestionable que se elimine la figura del curaca, cuando éste cumplía el rol de bisagra entre el mundo occidental hispánico y el

²¹¹ En ese mismo sentido, podemos citar al antropólogo e investigador Román Robles Mendoza que, respecto al referido Decreto Supremo que emitió Bolívar, señala lo siguiente:

“En efecto, buena parte de las propiedades parcelarias que hoy conocemos en las comunidades andinas, tienen origen en el artículo 3 de este decreto. Pero la comunidad campesina como organización no se despojó de todas sus tierras como lo ordena el artículo 3 del decreto en referencia. Primero, porque el decreto tuvo poco tiempo de vigencia (dos años y cinco meses: del 8 de abril de 1824 al 20 de septiembre de 1826), y segundo, porque el común de indios prefirió mantener el régimen comunal de las tierras de pastos y tierras de cultivo temporarios, que no fueron repartidas en propiedad. Sin embargo, la privatización de tierras por los mismos comuneros, por los tinterillos y por los gamonales avanzó, sobre todo en las tierras irrigables y en parte de las tierras de pastoreo. La comunidad continuó manteniendo la posesión institucional de sus tierras, hasta donde le fue posible contener la voracidad del gamonalismo republicano hasta la tercera década del Siglo XX.”

Ídem. p. 40.

mundo andino originario y mestizo.²¹² Asimismo, bajo la égida de Bolívar se restablece el tributo indígena bajo el nombre de *Contribución Personal*, pero en la práctica siguió afectando más a las comunidades andinas al contener las mismas atribuciones vigentes hasta 1820 y, a la vez, mantenía aún vigente la vieja idea de las castas.²¹³

En ese año se publica en Londres las *Noticias Secretas de América* de Antonio de Ulloa y Jorge Juan, texto en el cual se denuncian los atropellos y la explotación que se cometían en el virreinato del Perú contra los quechuahablantes, al actuar de manera contraria a las disposiciones de las normas jurídicas que se emitían.

El 9 de diciembre de 1826, se proclamaría una nueva Constitución Política del Perú, denominada también como la *Constitución vitalicia de Bolívar*, la misma que disponía un Presidente vitalicio al mando del Poder Ejecutivo, quien no sería otro que el mismo Bolívar. Paradójicamente ésta sólo estaría vigente 50 días hasta el 27 de enero de 1827 y sería promulgada por el mariscal Andrés de Santa Cruz, instituido por Bolívar como Presidente del Consejo de Gobierno y funcionario encargado del Poder Ejecutivo. Bolívar se había retirado del país en setiembre de 1826, pocos meses antes de la jura de su Constitución. Nunca volvería para ejercer efectivamente el cargo de Presidente vitalicio hecho a su medida y que, a la vez, no contenida mayores reformas respecto a las poblaciones consideradas indígenas, que eran esencialmente hablantes monolingües de lengua no castellana.

En ese sentido, el jurista Toribio Pacheco en 1854 tendría fuertes críticas para la referida constitución vitalicia bolivariana:

²¹² PUENTE CANDAMO, José Agustín de la. *Óp. Cit.* p. 229.

²¹³ La historia del tributo indígena y contribución personal, como se le llamó después, tuvo muchos vaivenes hasta que fuera definitivamente abolida como consecuencia de la revolución de Piérola de 1895. Se puede revisar un interesante artículo sobre este tributo en CONTRERAS, Carlos. “*El impuesto de la contribución personal en el Perú del siglo XIX.*” En: *Histórica*. Vol. 29, N.º 2. Revista de la sección de Historia del Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, 2005. pp. 67-106.

“Nada tenemos que agregar a las ligeras reflexiones sobre las principales disposiciones de esta Constitución. Advertimos únicamente que, en su conjunto y en las más importantes disposiciones, aparece como un plagio ridículo de la Constitución francesa del año II, y decimos ridículo porque ni Bolívar, a pesar de su prestigio, contaba con los mismos elementos que el Cónsul Bonaparte para la duración de su obra, ni la sociedad peruana se parecía nada a la francesa de esa época; sacando de esto una muy triste consecuencia para el Libertador de América, y es que no conocía el país en donde se hallaba y que, a pesar del vasto genio que comúnmente se le atribuye, caía frecuentemente bajo el influjo de ilusiones que, más de una vez, le produjeron amargos desengaños.”²¹⁴

La ideología liberal de las élites criollas se plasma en la legislación y la institucionalización de la naciente República del Perú. Se iniciaría el periodo de los caudillismos militares, sus campañas y la Confederación Peruano-Boliviana. En este periodo se promulgarían dos Constituciones la de 1828 y 1834, esta última vigente paralelamente con la Constitución del Estado Sud-Peruano y Constitución del Estado Nod-Peruano hasta 1839, donde fueron derogadas las tres últimas.

El 10 de noviembre de 1839, en Huancayo, se promulga una nueva Constitución Política del Perú que se centró en disposiciones relativas a contrarrestar y sancionar situaciones políticas como las que posibilitaron la creación de la Confederación Perú-Boliviana. No habría mayores cambios jurídicos con respecto a la situación social de los grupos no criollos y las comunidades no hispanas del Perú.²¹⁵

1.2.3.3. Las medidas jurídicas de Ramón Castilla y la República Aristocrática con respecto a la “condición” del *Indio*.

En 1854, Ramón Castilla se subleva contra el gobierno del general José Rufino Echenique y, en ese contexto de enfrentamientos militares entre ambos caudillos, decreta el 5 de julio de 1854 la abolición del tributo denominado *Contribución indígena*, como medida reivindicativa y protectora

²¹⁴ PACHECO, Toribio [1854]. *Óp. Cit.* p. 73.

²¹⁵ GÁLVEZ, José Francisco. *Óp. Cit.* pp. 144-147.

con la *raza indígena*. El profesor Robles señala que esta medida tuvo una finalidad populista para obtener el respaldo de la mayoría de la población andina. Prosigue señalando que el impacto socioeconómico sería tal que se calculaba el presupuesto nacional en 5' 582, 404 pesos anuales y la *Contribución indígena* representaba 1'400,000 de esos pesos, un aproximado de 1/3 del total. Sin embargo, sería restablecida por el presidente Manuel Pardo y Lavalle como *Contribución personal* en el año 1877 aduciendo razones financieras. Luego, a dos años de iniciada la guerra con Chile, se cambió su denominación por la de *Recurso de guerra*, la misma que fue abolida definitivamente por Piérola en 1895, autodenominado el *Protector de la raza indígena*.²¹⁶

El domingo 3 de diciembre de 1854, el presidente Ramón Castilla decreta la abolición de la esclavitud al disponer la manumisión de los esclavos. Así se eliminó jurídicamente de manera definitiva la esclavitud en el Perú, al menos nominalmente. Las siguientes constituciones de 1856 y 1860 seguirían ese rumbo, salvo el Código Civil y el Código de Enjuiciamientos Civiles de 1852, cuerpos normativos que reconocían expresamente su existencia jurídica.²¹⁷

El cambio de paradigma jurídico en la vida civil se da al pasar de las Recopilaciones a los Códigos, y éste vendría ya bien entrado el Siglo XIX, por la influencia del *Code Napoléon* que venía con las ideas liberales post-revolución francesa que pregonaba Bonaparte.²¹⁸ Esta recepción filosófica y jurídica encontraría en la Comisión²¹⁹ dirigida por Manuel Lorenzo Vidaurre y el Código Santa Cruz, promulgado durante la etapa de la Confederación Perú-Boliviana por su Protector Santa

²¹⁶ ROBLES MENDOZA, Román. *Óp. Cit.* p. 54-57.

²¹⁷ Para un análisis histórico-jurídico más profundo sobre la manumisión de esclavos decretada por Ramón Castilla véase a RAMOS NÚÑEZ, Carlos. *Historia del Derecho de Civil peruano. Siglos XIX y XX*. Tomo V: Los signos del cambio. Volumen 2: Las Instituciones. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2005. pp. 17-64.

²¹⁸ Sobre el proceso histórico y los fundamentos ideológicos de la recepción latinoamericana del *Code Napoléon* véase a RAMOS NÚÑEZ, Carlos. *El código napoleónico y su recepción en América Latina*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1997.

²¹⁹ Comisión instaurada por Bolívar el 31 de diciembre de 1825.

Cruz, sus primeros intentos de consagrarse como los cuerpos jurídicos que normarían la vida civil de los peruanos. Sin embargo fracasaron en consolidarse por causas mayormente políticas. En 1845 se propuso y promulgó una ley para la formación de una Comisión para la redacción de un Código Civil que perduraría hasta 1847; posteriormente se reunirían dos comisiones más, la de 1849 y de 1851. El producto final sería la promulgación del histórico Código Civil de 1854.²²⁰

El Código Civil de 1854 idealmente se fundamentaba en el *ius naturalismo* europeo. Así, éste reclamaba a la legislación civil ser la razón objetivada en normas jurídicas sistematizadas en un cuerpo único.²²¹ La ley civil expresada en su Código construía su razón en conceptos romanistas, castellanos, canónicos, franceses y del Código Santa Cruz. Sin embargo, la codificación de 1854 excluyó casi totalmente a la Costumbre, como fuente de derecho. No había llegado la influencia de la *escuela histórica* del alemán Friedrich Von Karl Savigny. Sobre lo anterior, Jorge Basadre señalaba lo siguiente:

“Inútil es ya insistir acerca de las razones por las cuales dentro de la primera época de las codificaciones, la costumbre fue despreciada como fuente de derecho. Al lado de las razones doctrinarias había todavía otras más en América del Sur. Faltaban datos para conocer las costumbres de estos países. Sociedades cambiantes las nuestras, pertenecían a los Estados en formación; dentro del punto de vista del siglo XIX, la marcha histórica iba de lo primitivo o retrógrado hacia lo culto o progresista. En muchos casos, la costumbre provenía del régimen colonial tan odiado entonces; después de la Independencia parecía una cuestión de honra nacional tener leyes nuevas. Por lo demás, la costumbre representaba el inconveniente de la dificultad en la prueba.”²²²

²²⁰ BASADRE, Jorge, (1937). *Historia del Derecho Peruano. (Nociones generales. Época Prehispánica. Fuentes de la época colonial y del derecho Republicano)*. Segunda Edición. Lima: Studium, 1988. pp. 323-356. En las páginas señaladas en esta referencia se pueden apreciar las controversias políticas, ideológicas y jurídicas que marcaron los antecedentes a la emisión del Código Civil de 1854.

²²¹ Sin embargo, nunca se lograría desligar de las influencias religiosas del derecho canónico.

²²² BASADRE, Jorge, (1937). *Óp. Cit.* p. 376. Para una visión más amplia y profunda véase las páginas 357 al 381.

En ese sentido, prosigue Basadre, el Código Civil de 1852 desconoce la costumbre dentro del Derecho y hace lo mismo con la jurisprudencia.²²³ Asimismo, se alejó más del derecho consuetudinario andino y/o *indígena*, a diferencia de del derecho colonial donde fue una fuente supletoria del Derecho Indiano; sin embargo, el derecho consuetudinario siguió tan vigente en las poblaciones que usaban de él y aún perdura hasta el día de hoy.²²⁴

Sobre las disposiciones legislativas de esa época, donde el Estado (especialmente el Poder Ejecutivo) se arroga potestades de paternalismo y sobreprotección jurídica a los considerados indígenas y los excluye paradójicamente de aspectos patrimoniales de la legislación civil. El investigador Héctor Noejovich²²⁵ señala lúcidamente lo siguiente:

“Esto es una característica de la sociedad peruana, incluso en términos actuales [1991]; en sus relaciones con la sociedad indígena, por este mecanismo, el Estado sustraía de su jurisdicción natural –el Poder Judicial– los reclamos de tierras y se atribuía, así, una función de arbitraje discrecional. En la época de la Colonia, recordemos, estas cuestiones pasaban por la estructura judicial (Audiencia, Consejo de Indias).

(...) Dispositivos como el del 4-II-1859 (Nieto, 1864), ratificando a los indígenas como dueños con pleno dominio de las *tierras que disfrutaban*, meras declaraciones frente a una realidad no definida.

El Código Civil de 1852, modifica el temperamento sobre bienes comunes del Código Civil de 1836, señalando:

“Art. 459: ...son comunes las que pertenecen colectivamente a una corporación legalmente reconocida...”

Como es conocido, la comunidad indígena no fue una “corporación legalmente reconocida” sino hasta entrado el siglo XX. De allí, la disposición del Código de 1852, que anula en la práctica la interpretación ingeniosa del Código de 1836, dejando nuevamente en el Ejecutivo la capacidad de “reconocer legalmente una corporación”.²²⁶

²²³ Ídem. p. 377.

²²⁴ Ídem. pp. 377-379.

²²⁵ Héctor Noejovich Chernoff es especialista en Historia Económica y docente miembro del Departamento de Economía de la Facultad de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

²²⁶ NOÉJOVICH, Héctor. “Las relaciones del Estado Peruano con la población indígena en el Siglo XIX a través de su legislación.” En: *Histórica*. Vol. 15, N.º 1. Revista de la sección de Historia del Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, julio de 1991. pp. 53-54.

Noéjovich concluye señalando que la protección del derecho a la propiedad queda a merced de la Administración Pública, Poder Ejecutivo. Así, esta legislación respecto a la propiedad comunal, los territorios, y la tributación indígena está diseñada en visión de cumplir un rol de “*paternalismo estatal*”.²²⁷ El mismo que se extendería hasta la época de Piérola y permitiría la existencia de una especie de *Capitis Diminutio* en virtud de la libertad, el derecho de ciudadanía y el derecho de familia del individuo enmarcado en una política destinada a la individualización de la propiedad de la tierra y la correlativa limitación expansiva de las comunidades a futuro, en virtud de su inexistencia jurídica como sujeto de derecho. Es decir, la legislación peruana de esa época evidenciaba una paradoja jurídica: encumbraría al Poder Ejecutivo como el reivindicador y protector del “*indio*” y a la vez restringiría legalmente el dominio patrimonial de sus territorios con plena autonomía.²²⁸ En ese sentido, además de ser temporalmente otro contexto, no nos llama la atención que los legisladores obviarán los factores lingüísticos que deberían estar presentes y servir para el reconocimiento de las diversas costumbres aplicadas en las relaciones patrimoniales (¿establecimiento de obligaciones y asignación de derechos reales?) que no podrían desarrollarse sin una comunicación eficiente a través del uso de la lengua originaria. Si esto hubiera sido así, si se hubiera mostrado un interés por acercarse al conocimiento de la lengua quechua, por ejemplo, se hubiera podido conocer un poco, por lo menos, de las lógicas del dominio y los usos de las tierras comunales. Tal vez, si hubiera sucedido lo anterior, se hubiera otorgado y reconocido expresamente ámbitos de jurisdicción y aplicación del derecho consuetudinario, otorgándole así una verdadera autonomía “a lo liberal” a las comunidades consideradas indígenas y sus integrantes.

Finalmente, Noéjovich señalaría lo siguiente:

²²⁷ Ídem. p. 55.

²²⁸ Ídem. pp. 55-59.

“Es entonces que *la figura de la “protección” puede verse como una creación política; mantener a la población indígena jurídicamente disminuida para entonces “protegerla de los abusos”. Mantener sin definición jurídica a las comunidades indígenas, para convertirse en árbitro de conflictos de tierras.*

En conclusión, **a través de la legislación se percibe una línea política tendiente a controlar y manejar a la población indígena en un contexto jurídico pseudo-liberal, que en la práctica continúa con la tradición del Estado Colonial. La división de poderes y la independencia jurisdiccional de los mismos pilares, democracia representativa y del liberalismo europeo del siglo XIX, no parece haber tenido lugar efectivo en el Estado Peruano de la época.**²²⁹ (El énfasis es nuestro).

En 1874 llega a ser Presidente del Perú, Manuel Pardo, el primer civil que rompería con los caudillismos militares e instauraría como política oficial de Estado la enseñanza del español a través del quechua para las comunidades andinas. Así, encarga a José Dionisio Anchorena la redacción de un diccionario gramático de quechua español, para “civilizar” a los quechuahablantes que eran justamente los considerados como *indígenas*. Dionisio Anchorena señalaría lo siguiente respecto al país y su población quechuahablante:

“Más de las dos terceras partes de su población pertenece a la raza indígena que sólo habla el quechua (...) **¡ésta gran mayoría abandonada a sí misma, es la que más contribuye al sostenimiento del Estado!**”²³⁰ (El énfasis es nuestro.)

Otro párrafo de su obra sería más contundente:

“Más de las dos terceras partes de su población pertenece a la raza indígena que sólo habla el quechua, y éstas se hallan en la abyección e ignorancia, ni conocen el estímulo del sentimiento del deber, ni la aspiración al progreso; **porque desconociendo el idioma español, no han podido adquirir cabal idea de los principios de la justicia y del derecho, de las verdades de la religión, de las reglas de la moral, de las prescripciones de la ley, de la importancia de una buena administración, de las**

²²⁹ Ídem. p. 59.

²³⁰ ANCHORENA, José Dionisio. *Gramática quechua o del idioma del Imperio de los Incas*. Lima: Imprenta del Estado, 1874. p. 5. Citado también en YVINEC, Maud. *Idioma, indio y nación en el Perú*. En: *La clé des langues*, sitio web especializado de la Direction Générale de l'Enseignement Scolaire et l'ENS de Lyon y el portal Eduscol - Portail national des professionnels de l'éducation del Ministerio de Educación de la República Francesa. Disponible en : <http://cle.ens-lyon.fr/espagnol/idioma-indio-y-nacion-en-el-peru-decimononico-50987.kjsp>
Fecha de consulta: el 16 diciembre 2015

ventajas de la paz, de la instrucción, del trabajo y del comercio.”²³¹ (El énfasis es nuestro)

El pensamiento civilista de la época que dictaminaría las políticas educativas y, por ende, lingüísticas a los quechuahablantes estaba convencido de que el desconocimiento del manejo del castellano los hacía incapaces de adquirir las características ideales que el ciudadano occidental del Siglo XIX debería ostentar. La discriminación por características idiomáticas es evidente, y paradójicamente se disfrazaba de paternalismo y de afán “civilizador”.

La investigadora Maud Yvinec,²³² quien analiza la obra de Anchorena y de otro quechuista como Fernández Vidal, describe el afán civilizador del gobierno civilista de Manuel Pardo y su política *integradora* del “indio”, que no era otro más que el hablante monolingüe de una lengua originaria. Ella señalaría lo siguiente:

“Tan es así que nos podemos interrogar acerca del objetivo de Fernández Nodal y Anchorena, si realmente es la enseñanza del quechua que les preocupa o, más bien, la enseñanza del español. **La gramática de Anchorena menciona al final del prólogo un decreto de Manuel Pardo que dice lo siguiente: «[desea] el gobierno facilitar el estudio del idioma quechua y difundir el castellano entre los peruanos del interior que no lo poseen todavía».**²³³ La diferencia de términos entre «facilitar» y «difundir» queda clara: lo más importante es enseñar el castellano, difundir lo europeo entre los indígenas; en cuanto al hecho de «facilitar» el estudio del quechua, quizá no sirva más que para formar maestros que luego podrán difundir el castellano. Sí existe un deseo de comunicación, pero no se busca tanto el acercamiento de los criollos al mundo indígena sino el acercamiento de los indígenas al mundo europeo. **Ahí parece estibar la condición de la integración del indio a la nación: en su europeización.**”²³⁴ (El énfasis es nuestro.)

²³¹ *Ibidem*.

²³² Maud Yvinec es profesora de Civilización Hispanoamericana en la Université Sorbonne Nouvelle - Paris 3 y doctoranda becaria del Instituto Francés de Estudios Andinos.

²³³ Decreto promulgado el 13 de marzo de 1874.

²³⁴ YVINEC, Maud. *Loc. Cit.*

En efecto, ahí se muestra la paradoja institucional y, por ende, también jurídica del Estado peruano y las clases criollas gobernantes que añoraban el pasado imperial incaico idealizado con aires de gloria y grandeza, y a la vez aborrecían la situación de los denominados *indios* en base a prejuicios raciales, culturales y lingüísticos. La ideología detrás de la bien conocida frase popular “*Incas sí, indios no*”, se hacía evidente en los discursos institucionales, la redacción legislativa y los textos académicos que formaban el ideario colectivo criollo de la nación peruana.²³⁵ Por ejemplo, influenciado fuertemente por el determinismo científico, Clemente Palma, hijo del ilustre peruanista Ricardo Palma, sustentaría la tesis “*El porvenir de las razas en el Perú*” en la Universidad San Marcos para optar por el grado de Bachiller en Letras en 1897. Esta tesis tendría un contenido radicalmente racista sobre la composición poblacional y cultural del Perú.²³⁶

²³⁵ Para mayor profundidad respecto a la construcción de la identidad nacional criolla véase a MÉNDEZ, Cecilia. *Incas sí, indios no: apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1993.

²³⁶ Basta citar el siguiente párrafo de “*El porvenir de las razas en el Perú*”, tesis de Clemente Palma:

“Las **principales razas que han constituido el pueblo peruano** han sido y son:

1. La **raza india, raza inferior**, sorprendida en los albores de su vida intelectual por la Conquista; raza que representaba probablemente la ancianidad de las razas orientales, que eran, por decirlo así, el desecho de civilizaciones antiquísimas, que pugnaban por reflorcer en un recorsi lento y sin energía, **propio de una decrepitud conducida inconscientemente en las venas;**
2. La **raza española, raza nerviosa**, que vino precisamente en una época de crisis, de sobreexcitación de su sangre, de actividad desmesurada, y que por tanto tenía que obrar más tarde con las energías gastadas, con el cansancio nervioso y la debilidad moral que sucede a los periodos de mayor gasto; **raza superior relativamente a la raza indígena, pero raza de efervescencias y decaimientos, raza idealista y poco práctica raza turbulencia y agitada, raza más artista que intelectual, de carácter vehemente, pero no de carácter enérgica; voluble inestable.**
3. La **raza negra, raza inferior**, importada para los trabajos de la costa desde las selvas feraces del África, **incapaz de asimilarse a la vida civilizada, trayendo tan cercanos los atavismos de la tribu y la vida salvaje;**
4. La **raza china, raza inferior y gastadísima**, importada para la agricultura, cuando la República abolió la trata de negros raza en su vida mental, completamente abotagada la vida nerviosa por la acción del opio, **raza sin juventud, sin entusiasmos, de un intelectualismo pueril a causa de su misma decrepitud, y en el que el carácter de la raza por el régimen despótico se ha hecho servil y cobarde;**
5. Las **razas mestizas** han provenido del cruzamiento de las primeras razas que, si bien representan desde el punto de vista intelectual una mejora sobre el indio y el negro, **son insuficientemente dotadas del carácter y espíritu homogéneos que necesitan los pueblos para formar una civilización progresiva; les falta el alma de una nacionalidad.**” (El énfasis es nuestro.)

Se puede encontrar la tesis completa digitalizada por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos en:

[http://cybertesis.unmsm.edu.pe/bitstream/cybertesis/338/1/Palma_c\(1\).pdf](http://cybertesis.unmsm.edu.pe/bitstream/cybertesis/338/1/Palma_c(1).pdf)

(El citado párrafo anterior se encuentra en las páginas 5 y 6 de la referida versión digital.)

En efecto, la meta era una homogeneización lingüística, bajo el castellano, y una cultural, bajo los paradójicos y contradictorios ideales civilizadores. Todo lo demás que imposibilitara la unidad cultural era considerado contradictorio al sentido de integración y desarrollo nacional.

1.2.3.4. La corriente indigenista en el ámbito jurídico durante el Siglo XX.

El Perú llegaría al Siglo XX como un país para migrantes, tanto externos como internos. Una vez prohibida la esclavitud de los afrodescendientes, se burló la norma que prohibía la esclavitud trayendo migrantes chinos, quienes trabajarían la tierra en condiciones de semi-esclavitud en las haciendas costeñas. Además, la guerra del pacífico que enfrentó las fuerzas militares de los gobiernos peruano y chileno dejó a gran parte del país en situaciones lamentables. La campaña de la sierra liderada por Andrés Avelino Cáceres, con apoyo de las comunidades andinas quechuahablantes, fue el escenario de la resistencia peruana. Las heroicas hazañas de 1882 en Concepción, Pucará y a lo largo del valle del Mantaro lo atestiguan. La lengua había sido el vínculo que logro unir a Cáceres, un terrateniente bilingüe como muchas personas en los andes peruanos, con las comunidades consideradas indígenas. A pesar de este apoyo, Cáceres y el general Miguel Iglesias, al enfrentarse mutuamente, no tendrían reparos en reprimir fuertemente a grupos de comuneros adheridos al bando contrario o que simplemente no pretendían volver a la situación de insubordinación que querían los terratenientes.

El ideario nacional nos evidenciaba que la situación de menosprecio al hombre andino, especialmente el hablante monolingüe de lengua no hispana representaba un problema nacional. Sin embargo, muchos creían que el “problema” era *el indio*, y nunca se tomó en cuenta que el gran problema era comunicacional, no meramente lingüístico, sino una de naturaleza cultural y, por ende, más compleja. Además, el boom cauchero marcó un escenario de choque cultural donde resultaron ser los más afectados las comunidades amazónicas. Fueron terribles las

matanzas y las condiciones de semi-esclavitud que les imponían los colonos caucheros a la vez que se penetraba indiscriminadamente en sus territorios.

El contexto histórico anterior también influyó en la producción jurídica del país. Se pretendió establecer una legislación tutelar a favor del considerado *indio* y, por otra parte, se buscó legitimar jurídicamente la situación de semi-esclavitud de los nativos amazónicos y andinos a manos de los colonos y terratenientes, respectivamente. En ambos casos, esencialmente, no reconocían el ejercicio de los derechos patrimoniales como sí le correspondería a un ciudadano peruano según los parámetros de la Constitución, o texto de similar rango, que estuviera vigente.

Siendo esto así, Ramos Núñez analiza, entre otras instituciones, al contrato de enganche y el discurso jurídico indigenista. Dos aspectos claves para comprender la contradicción y paradoja que existía entre la realidad social y el discurso jurídico indigenista, que mayormente afectaba a personas hablantes de lenguas originarias no castellanas.

Como señalamos anteriormente, en vista a la prohibición de la esclavitud y los servicios personales gratuitos, se instaló este contrato para atraer migrantes con el objetivo de hacerles trabajar en actividades pesadas como la minería, la obra pública, la producción agrícola de las haciendas, y las concesiones caucheras, guaneras y salitreras.²³⁷ Este sistema de contratación, creciente en los años de post-guerra con Chile e institucionalizado en la primera década del Siglo XX, se mantendría aún vigente, aunque cada vez más confinado a la clandestinidad, hasta los años de las revoluciones campesinas de 1960 y la Reforma Agraria de Juan Velasco Alvarado. Sería una expedición científica de la Universidad de Yale dirigida por Isaiah Bowman quién comprobaría la existencia de este sistema de explotación cruel y barata, pero eficiente de la mano

²³⁷ Para un mayor conocimiento sobre el enganche, las causas históricas, su estructura jurídica, los sujetos contractuales, los instrumentos afines, los afanes legislativos, los debates de la época sobre este tipo contractual y sus consecuencias véase a RAMOS NÚÑEZ, Carlos. *Historia del Derecho de Civil peruano. Siglos XIX y XX*. Tomo V: Los signos del cambio. Volumen 2: Las Instituciones. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2005. pp. 69-152.

de obra barata. No profundizaremos en esta institución, por no ser nuestro tema, pero daremos un ejemplo de cómo funcionaba en la provincia de Huarochirí: eran adelantos salariales que se ofrecían a través de un intermediador generalmente de cultura “*mestiza*” que contactaba migrantes, generalmente analfabetos en castellano, para hacerlos trabajar en las minas. Ese adelanto, sería la deuda que tenía que pagar con su trabajo, lo irrisorio era el salario que pagaban por jornal un aproximado de entre S/. 0,80 a S/. 1,20 en minas y S/. 1, 50 en fundiciones. Así, estos trabajadores se endeudaban de manera exorbitante y tendrían que trabajar por extensos periodos de tiempo para saldar su deuda. Según un ingeniero estadístico de la época, Carlos P. Jiménez señaló que un 20% de los “enganchados” eran niños y adolescentes. El artículo 1635 del Código Civil de 1852 señalaba de indisolubilidad de los contratos, en virtud de los adelantos recibidos. No sin razón, Carlos Ramos denominó al enganche como “*El cautiverio de la autonomía de la voluntad*”.

En ese mismo sentido, el denominado indigenismo jurídico surgiría en contraposición a situaciones de explotación, discriminación y abuso con las poblaciones consideradas “indígenas” por la cultura criolla, esencialmente letrada.

Ramos señala que el indigenismo legal desarrolla tres etapas: (i) una fase incipiente, caracterizada por una especie de redescubrimiento del mundo nativo, entre 1885 y 1900; (ii) la fase del indigenismo sociológico enfocado en la denuncia social a través de la formación de asociaciones civiles como la Asociación Pro-indígena en 1909, y el Patronato de la Raza Indígena en 1911;²³⁸ y (iii) la fase del indigenismo oficial en los gobiernos de Augusto B. Leguía (1919-1930), Sánchez Cerro (1930-1933); y Benavides (1933-1939). Así, esta corriente se manifestaría en los ambientes de práctica letrada y artística, esencialmente. El Derecho como una disciplina tradicionalmente

²³⁸ La Asociación Pro Indígena es dirigida por Pedro Zulen, Joaquín Capelo y Dora Mayer. Pocos años después fundarían el *Deber Pro-Indígena*, vocero de la Asociación Pro-Indígena.

letrada no sería ajena a esta corriente intelectual y la discusión jurídica abordaría los temas indigenistas. Se discutiría también sobre la capacidad civil del considerado “indio”, con oportunidad de la reforma del Código Civil entre 1922 y 1936.²³⁹

No obstante, la corriente literaria y artística del indigenismo y su institucionalización oficial, existieron tesis de derecho de conocidos investigadores peruanos como Luis E. Valcárcel, Hildebrando Castro Pozo, Víctor Andrés Belaunde, Pedro Yrigoyen y otros que serían sustentados en las principales universidades del Perú en esa época. Entre ellas estaban San Marcos, Católica, San Agustín de Arequipa y San Antonio Abad de Cusco. Desde Puno destacaría Emilio Romero y Padilla.²⁴⁰

Por otra parte, Ramos señala también la existencia de textos jurídicos que abordan el problema de la criminalización a los considerados indígenas. Reiteramos nuevamente que eran en su mayoría analfabetos y se encontraban en estado de servidumbre. Entre los trabajos relacionados con el derecho penal y la criminalística, iniciarían estos estudios: Hermilio Valdizán (*La delincuencia en el Perú: sus factores etiológicos*, 1909), Manuel Frisancho (*Consideraciones sobre el delincuente y su reforma social*, 1910), Juan Marín Luján (*Sistema Penal Indígena*, 1919) y Anfiloquio Valdelomar (*La criminalidad indígena en el departamento de Puno. Estadística judicial criminal*, 1923). Sería José Antonio Encinas, pedagogo puneño y futuro rector de San Marcos quien publicaría un trabajo sobresaliente entre el resto: *Causas de la criminalidad indígena en el Perú*. Encinas criticaría el positivismo penal que no tomaba en cuenta los factores sociológicos y etnológicos de estas poblaciones y criticaría las doctrinas criminalísticas más leídas entonces, entre ellas la de Lombroso y su determinismo biológico y afines.²⁴¹

²³⁹ RAMOS NÚÑEZ, Carlos. *Óp. Cit.* pp. 207-214.

²⁴⁰ Ídem. pp. 214-230.

²⁴¹ Ídem. pp. 230-239.

Asimismo, sobre los análisis jurídicos en torno a las comunidades *indígenas* destacan en ese ámbito: Manuel Vicente Villarán (*Condición Legal de las comunidades indígenas*, 1907) quien critica fuertemente la legislación bolivariana que buscó la individualización total de la propiedad comunal; Ricardo Bustamante Cisneros (*La Propiedad de la tierra*, 1920) quien sobre la base de Durkheim es seguidor de la sociología jurídica clásica. Carlos Ramos recoge acertadamente la siguiente cita de la tesis de Bustamante:

“Los legisladores nuestros, al querer legislarnos civilmente no se repartieron, por cierto, en las variadas zonas de nuestro territorio para estudiar las distintas manifestaciones que en ellas había de tener el Derecho, sino que amontonando códigos acometieron la lectura de ellos llevando los prejuicios de un Derecho ideal, y engendraron así, fórmulas civiles que no respiraron al nacer la rica variedad de nuestros climas ni vieron la diversidad de nuestra flora, sino que bebieron la tibia atmósfera del gabinete: **leyes fueron estas de vitalidad puramente teórica, creadas solo para la estrecha faja de la costa, y fuera de las cuales quedaba la parte más rica de nuestro territorio y la masa más densa de nuestra población.**”²⁴² (El énfasis es nuestro.)

En los trabajos que se realizarían sobre la condición jurídica de las comunidades se encuentran la postura a favor de su reconocimiento y las que estarían en contra. Nos enfocamos en las tesis de esta época, por ser estos años donde la corriente intelectual del indigenismo lanzan una fuerte crítica a las arbitrariedades que sufrían los que eran considerados como *indígenas*, especialmente por el marco jurídico que imponía el Estado.

En palabras de Ramos Núñez:

“Baste señalar que este reclamo sistemático, que grafica la gravedad del problema legal de las comunidades indígenas, señalaría el camino a la Constitución de 1920 y al Código Civil promulgado en 1936, pero empezado a preparar desde 1922.

El clamor académico, en efecto, anticipaba las medidas legislativas ulteriores. **El estudio de estas tesis permite reconocer las esferas de inquietud social y cultural, e incluso,**

²⁴² BUSTAMANTE CISNEROS, Ricardo. *Condición jurídica de las comunidades indígenas en el Perú. Publicación acordada por la Facultad de Jurisprudencia de la Universidad Mayor de San Marcos*. Lima: Casa Editorial de Ernesto R. Villarán, 1919. p. 43. Citado por RAMOS NÚÑEZ, Carlos. *Óp. Cit.* p. 248.

las tendencias de las reformas legales y las causas de su inspiración. Cuanto más severa sea la discontinuidad entre las transformaciones sociales y tecnológicas, y el derecho, mayor parecen ser el nivel, el tono y el número de voces discrepantes.”²⁴³

(El énfasis es nuestro.)

También señalaría el aporte de Félix Cosío con dos artículos publicados en *Revistas de Derecho*. El primero, *La propiedad colectiva del ayllu: Los ayllus en los tiempos actuales* (1920), y el segundo, *Hacia un nuevo Derecho Agrario* (1924) criticaría fuertemente la manera en cómo se legisló con respecto a los terrenos del mundo andino. Obviamente, el debate estuvo encendido entre las posturas a favor y en contra del reconocimiento legal de la propiedad de las comunidades. Por su parte, la lectura de los *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana* de Mariátegui, especialmente los referidos a *El problema del indio* y *El problema de la tierra*, influiría en los ambientes universitarios y estudiantiles en general, sobre la necesidad de repensar jurídicamente a la comunidad indígena y la condición social de sus miembros.²⁴⁴

La tesis doctoral de José A. Encinas: *Contribución a una legislación tutelar indígena* (1918) centraría sus ideas en el postulado que solo una transformación legislativa que comprenda los datos sociales y culturales podrá mejorar la condición de la *raza indígena*. Encinas argumenta que el derecho positivo es algo inexistente para las poblaciones andinas, pero que eso no lo exime de su sentido de justicia por la tenencia de la tierra y eso se demuestra en su alta litigiosidad (que viene desde las primeras etapas de la colonia). Siendo esto así, prosigue Encinas, el vínculo con la tierra es el único factor que cohesiona a estas comunidades y en esto son persistentes a pesar de ser víctimas de jueces, notarios y tinterillos. Por lo tanto, era necesario acabar con el latifundismo y establecer una legislación tutelar que mejore la condición social del llamado *indígena*, pues la legislación del Estado liberal que promovía el individualismo (situación que no

²⁴³ Ídem. p. 250.

²⁴⁴ Ídem. pp. 252-256.

ha cambiado mucho hasta ahora) no respondía a las necesidades económicas y culturas.²⁴⁵ En ese mismo sentido, Ricardo Bustamante Cisneros se expresaría en la *Condición Jurídica de las comunidades en el Perú* (1918). Así, la situación jurídica de las personas consideradas *indígenas* y sus comunidades era un tema cuya necesidad de repensarse era nacional. Encinas además cuestionaría el uso fraudulento y extendido del artículo 1306 del Código Civil de 1852: “Desde que los contratantes convienen en la cosa y en el precio, queda perfeccionada la venta, aunque aquella no haya sido entregada ni este pagado”, mediante el cual se despojaba de sus tierras a los campesinos en favor de los latifundistas, en complicidad con el notario. Situaciones como estas se daban debido al analfabetismo del campesino.

Resulta importante el trabajo de investigación y recolección de Ramos Núñez porque nos permite conocer que el indigenismo, no era sólo una corriente literaria y artística centralista y hasta utópica en muchos sectores del ambiente letrado limeño, sino también se expresó en términos jurídicos y que estas expresiones fueron más objetivas. Los trabajos jurídicos recurrían análisis concretos de la situación de las personas, los terrenos comunales, el funcionamiento del sistema de justicia y los litigios judiciales. En efecto, Ramos ha demostrado que la situación social del considerado *indio* y su propiedad comunal era un asunto que despertó el interés de la comunidad jurídica a nivel nacional. Los trabajos y debates se extendieron en las principales facultades de Derecho y ámbitos judiciales del país: Trujillo, Cusco, Arequipa, Puno, Ayacucho y Huancayo demostrarían tener exponentes enriquecerían los debates centralizados en la Universidad de San Marcos en Lima. Por ejemplo, Ramos tomaría en cuenta el trabajo *Algunas vistas fiscales concernientes al problema indígena* (1919) del fiscal Jorge Frisancho Macedo, futuro Presidente de la Corte Suprema, en el cual señalaría que la “*legislación adventicia*” trastocó la propiedad agraria en desmedro de los intereses de los campesinos y que el sistema judicial estaba

²⁴⁵ Ídem. pp. 258-266.

al servicio del gamonalismo para explotarlos.²⁴⁶ Años después, Frisancho, ya como vocal de la Corte Superior de Puno, publicaría *Del jesuitismo al indianismo y otros ensayos* (1928) en la cual profundizaría su crítica frente a la legislación republicana. Ramos recogería la siguiente cita de Frisancho:

“La legislación peruana no ha tomado en cuenta la condición del indio ni su situación geográfica, para implantar disposiciones racionalmente normativas de sus actos. Sin conocerlo, sin procurar siquiera darse cuenta de su estado social, los legisladores, llamándose padres de la patria, tomaron por modelos códigos y leyes extranjeras, y sin escrúpulo alguno los calcaron, dotando al país de una legislación casuística, doctoral, formulista, apegada al sofisma y al subterfugio y donde la sencillez y naturalidad no tienen cabida.”²⁴⁷

1.2.3.5. Del reconocimiento jurídico de las comunidades *indígenas* y la protección constitucional de su propiedad del Oncenio al Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas de Velasco.

El 4 de julio de 1919, Augusto B. Leguía daba un golpe de Estado con ayuda de una guarnición militar derrocando al presidente José Pardo y Barreda. De hecho, disolvió el Congreso e instituyó una Asamblea Constituyente para emitir una nueva Constitución. En ese entonces sería la nueva “Constitución para la República del Perú”, dictada por la Asamblea Nacional de 1919 y promulgada el 18 de Enero de 1920. En su artículo 58 reconocería constitucionalmente la personería jurídica de las comunidades *indígenas* de esta manera: “*El Estado protegerá a la raza indígena y dictará leyes especiales para su desarrollo y cultura en armonía con sus necesidades. La Nación reconoce la existencia legal de las comunidades de indígenas y la ley declarará los derechos que les corresponden*”. Además, la misma declaraba la imprescriptibilidad de sus tierras de las señalando en su artículo 41 que

²⁴⁶ Ídem. pp. 270-271.

²⁴⁷ FRISANCHO MACEDO, José. *Del jesuitismo al indianismo y otros ensayos*. Lima: Impresiones y fotograbados, 1928. p. 14. Citado por RAMOS NÚÑEZ, Carlos. *Óp. Cit.* p. 272.

“Los bienes de propiedad del Estado, de instituciones públicas y de comunidades de indígenas son imprescriptibles y sólo podrán transferirse mediante título público, en los casos y en la forma que establezca la ley.”

Resalta el discurso paternalista de la Constitución sobre los considerados *indios* y sus comunidades, salvaguardando sus derechos patrimoniales sobre sus tierras. También es evidente que el texto constitucional buscaba “desarrollarlos y civilizarlos” bajo los ideales criollos del Estado Nación. Será la ley quien declare que derechos les corresponde y cuáles no.

Leguía además institucionalizó la protección indígena por parte del Estado con la creación de la Sección de Asuntos Indígenas en el Ministerio de Fomento en 1921. Al año siguiente se crearía el Patronato Indígena adscrito a dicho Ministerio, con el objetivo de crear un marco legal para proteger y atender los reclamos de las comunidades y sus miembros. Mediante Decreto Supremo, de fecha 23 de junio de 1930, Leguía establecería el “Día el Indio” los días 24 de junio de cada año. Sin embargo, esta medida y las anteriores resultarían contradictorias frente acciones como declarar fuera de la ley al Comité Pro-Derecho Indígena Tahuantinsuyo, un comité netamente campesino, para satisfacer los intereses de los terratenientes de la sierra. El denominado Oncenio de Leguía, en materia de reconocimiento de derechos de las comunidades no hispanas, representó una serie de contradicciones. El dictador era evidentemente demagógico.²⁴⁸

Es consabido que el desarrollo histórico de las comunidades campesinas, de habla no castellana predominantemente, encuentra sus principales puntos de discusión en su condición jurídica colectiva y la defensa de su propiedad agrícola. Las migraciones del campo a la ciudad, como fenómeno social masivo durante el siglo XX, configuran una nueva sociedad donde lo urbano va ganando terreno en el escenario peruano en desmedro de la vida rural. Siendo esto así, los paternalismos y visiones utópicas sobre los andes predominan en el debate público durante el

²⁴⁸ Para un análisis más profundo e integral del acontecer jurídico y la situación política y social peruana durante el oncenio de Leguía véase a RAMOS NÚÑEZ, Carlos. *Ley y justicia en el Oncenio de Leguía*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2015.

siglo XX y poco a poco estos prejuicios se van derrumbando a medida que el siglo XXI, con la evolución tecnológica y mejora de los medios de comunicación permite un mayor acceso y conocimiento de la realidad nacional. A la par, estos migrantes van generando barriadas y conglomerándose en el centro histórico y los conos de la capital, siendo vistos con desdén en muchos casos.

En efecto, la corriente indigenista también en el ámbito jurídico influyó decisivamente en el tema del reconocimiento de las comunidades indígenas y su patrimonio comunal, más no en sus derechos individuales. Los derechos civiles, al parecer, eran exclusividad de las personas que vivían en el ámbito urbano y la lucha por los derechos sociales se enfocaba en los movimientos obreros, migrantes y campesinos. Estos últimos, como no podía ser de otra manera, estaban dirigida a mejorar las condiciones laborales y acceder a un espacio público donde no fueran relegados; sin embargo, era prácticamente impensable hablar de derechos culturales y lingüísticos.

En ese sentido, una vez despojado del poder a Leguía, el nuevo dictador Sánchez Cerro ordenó la elaboración de una nueva constitución que se desmarcara del fuerte presidencialismo instaurado por Leguía. Siendo esto así, el 29 de marzo de 1933, el Congreso Constituyente emite la Constitución Política del Perú que estaría vigente a partir del 9 de abril del mismo año. Este nuevo cuerpo constitucional no hace referencia a las lenguas del país, ni dispone la oficialidad de alguno en el territorio peruano. Prácticamente repite lo dispuesto por su antecedente en materia de comunidades y poblaciones indígenas; es decir, temas de reconocimiento jurídico, propiedad comunal y su “protección”.

“Título IX

Comunidades Indígenas

Artículo 207.- Las comunidades indígenas tienen existencia legal y personería jurídica.

Artículo 208.- El Estado garantiza la integridad de la propiedad de las comunidades. La ley organizará el catastro correspondiente.

Artículo 209.- La propiedad de las comunidades es imprescriptible e inenajenable, salvo el caso de expropiación por causa de utilidad pública, previa indemnización. Es, asimismo, inembargable.

Artículo 210.- Los Concejos Municipales ni corporación o autoridad alguna intervendrán en la recaudación ni en la administración de las rentas y bienes de las comunidades.

Artículo 211.- El Estado procurará de preferencia adjudicar tierras a las comunidades de indígenas que no las tengan en cantidad suficiente para las necesidades de su población, y podrá expropiar, con tal propósito, las tierras de propiedad privada conforme a lo dispuesto en el párrafo segundo del artículo 29.

Artículo 212.- El Estado dictará la legislación civil, penal, económica, educacional y administrativa, que las peculiares condiciones de los indígenas exigen.”

Además, dispone la creación de Consejos que serían los órganos administrativos que se encargarían de poner en ejecución la política estatal de la protección y reconocimiento a estas comunidades.²⁴⁹ En pocas palabras, la nueva Constitución de 1933 no muestra algún avance real en derechos individuales y civiles de estas poblaciones. El contexto político internacional e interno de la primera mitad del Siglo XX tampoco facilitaría poner en agenda esta serie de derechos. Las dictaduras militares de Sánchez Cerro y Óscar Benavides tenían agendas propias, y las guerras mundiales inevitablemente dirigían las miradas a Europa, Japón y los Estados

²⁴⁹ Constitución Política del Perú de 1933:

Artículo 181.- Habrá Consejos Técnicos de cooperación administrativa en los Ramos de Instrucción; Agricultura, incluyendo Comercio; Minería; Sanidad; obras Públicas; Correos y Telégrafos; Asuntos Indígenas; Trabajo, y demás que señale la ley.

Artículo 193.- Son atribuciones de los Concejos Departamentales además de las que señalan las leyes, las siguientes: (...)

9. Inscribir oficialmente a las comunidades de indígenas, conforme a la ley, en el Registro correspondiente, para el efecto de reconocerles personería jurídica; y

10. Proteger a las comunidades de indígenas; levantar el censo y formar el catastro de las mismas, y otorgarles conforme a la ley, a las que no los tenga, los títulos de propiedad que soliciten. Las resoluciones que al efecto expidan los Concejos Departamentales, serán revisadas por el Poder Ejecutivo si de ellas reclaman las comunidades.

Artículo 205.- En cada Concejo Municipal de distrito, y en los que se creen por acuerdo del Concejo Departamental, las comunidades de indígenas tendrán un personero designado por ellas en la forma que señale la ley.

Unidos de América. El Estado peruano legislaría en favor de las comunidades por sus “*peculiares condiciones indígenas*”.

La inestabilidad política en el Perú ha sido una constante durante su vida republicana y, sin dudas, ha afectado el desarrollo jurídico de sus instituciones y, a la par, ha dejado relegado a los derechos civiles e individuales. En efecto, desde la revolución de 1947 y posterior dictadura de Manuel A. Odría, el segundo gobierno de Manuel Prado Ugarteche, y los nuevos golpes de estado militares hasta la asunción como presidente constitucional de Fernando Belaúnde Terry, el 28 de julio de 1963, se apreciaron poquísimos avances e intentos de mejorar las condiciones de vida de las poblaciones no hablantes de castellano en el Perú. El problema de la tierra, la persistencia de los latifundios y el cada vez mayor descontento social desencadenarían el surgimiento de guerrillas en el interior del país, masivas migraciones a las ciudades y manifestaciones campesinas en ellas. De hecho, resulta paradójico que mientras se requería medidas jurídicas de protección a favor de los denominados indígenas, luego de finalizada la guerra con Chile, se impusieron medidas jurídicas que ocasionaban verdaderos agravios a éstas personas y comunidades. Por ejemplo, la creación del impuesto llamado “*Estanco de la Sal*” por el gobierno pierolista en 1896 que enfrentó al Estado contra las comunidades de las alturas de Huanta en Ayacucho, cuya protesta, desatención y descontento desencadenaron actos violentos y una fuerte respuesta represiva a cargo del coronel Domingo Parra.²⁵⁰ Asimismo, el boom del caucho, las migraciones de colonos a la selva para su extracción, las concesiones mineras en territorios comunales como la otorgada a la Cerro de Pasco Cooper Corporation y otras medidas de despojo de tierras, discriminación y

²⁵⁰ Para un conocimiento más detallado de este trágico conflicto, poco estudiado e invisibilizado por la historia oficial del Perú, véase a HUSSON, Patrick. *De la guerra a la rebelión. (Huanta, Siglo XIX)*. Travaux de l'IFÉA, N.º 67. Lima: Institut français d'études andines y Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1992. De ese trabajo tomamos la siguiente frase ahí recogida: “*Desde los tiempos del Rey jamás habían pagado por la sal; que Dios había creado en los cerros para los pobres y que con la sal se habían bautizado*”.

exclusión del ideal de país, fueron objetivamente más dañinas y efectivas contra las poblaciones andinas y selváticas que la legislación proteccionista.

No en vano, en 1904, Manuel González Prada en su ensayo “*Nuestros Indios*” denunciaría lo siguiente:

“Bajo la República ¿sufre menos el indio que bajo la dominación española? Si no existen corregimientos ni encomiendas, quedan los trabajos forzosos y reclutamiento. Lo que le hacemos sufrir basta para descargar sobre nosotros la execración de las personas humanas. Le conservamos en la ignorancia y la servidumbre, le envilecemos en el cuartel, le embrutecemos con el alcohol, le lanzamos a destrozarse en las guerras civiles y de tiempo en tiempo organizamos matanzas como las de Amantani, Ilave y Huanta.”²⁵¹

Durante el segundo gobierno de Piérola, al igual que en Huanta, en la isla de Amantani del lago Titicaca también se había producido una matanza de personas consideradas indígenas.

Frente a las migraciones y el cambio de condición de “indio” en el ámbito rural a obrero desde un punto de vista industrial, el 17 de mayo de 1929, es creada la Confederación General de Trabajadores del Perú y trata de agrupar sindicalmente a los considerados como tales y defender así sus derechos, bajo las consignas ideológicas de José Carlos Mariátegui.²⁵² Asimismo, en 1945, se promulga la Ley 10356 que establece el día 29 de agosto como Día del Tahuantinsuyo, del Indio y la Grandeza del Perú, derogada cuatro años después por Decreto Ley 11085 del dictador Odría. Y, en mayo de 1946, el Estado peruano crea el Instituto Indigenista Peruano²⁵³, antecedente del actual Instituto Nacional de Desarrollo de Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos (INDEPA).

²⁵¹ GONZÁLEZ PRADA, Manuel [1904]. *Nuestros Indios*. Latinoamérica. Cuadernos de Cultura Latinoamericana. N.º 29. México D.F: Universidad Nacional Autónoma de México. Coordinación de Humanidades, Centro de Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Filosofía y Letras, 1978. p. 13. Publicado originalmente en *Horas de Lucha*, Lima, 1904.

²⁵² Sitio web de la la Confederación General de Trabajadores del Perú – CGTP:
http://www.cgtp.org.pe/index.php?option=com_content&view=article&id=55&Itemid=7

²⁵³ El IIP fue adscrito al Ministerio de Justicia.

En 1947, durante el gobierno de José Bustamante y Rivero se emite la Ley 10885 “*Disposiciones relativas a los contratos de yanaconaje*”. El sistema de yanaconas, de herencia colonial, consistía en un contrato, generalmente verbal, celebrado entre el hacendado (propietario o arrendatario) y el yanacona (campesino) para que el segundo trabaje en las tierras del primero; sin embargo, se imponían obligaciones como vender sus productos agrícolas al hacendado, realizar faenas gratuitas, realizar mejoras en la hacienda y comprar insumos exclusivamente en las tiendas del hacendado. Es decir, en la práctica, se reducía a estados de servidumbre y semi-esclavitud a los yanaconas. Frente a ello, esta ley abolía las situaciones anteriores y, entre otras disposiciones, imponía la celebración escrita de estos contratos en triplicado, un ejemplar para cada parte y un ejemplar para su registro en el Ministerio de Trabajo.²⁵⁴ En ese sentido, mejoraba relativamente las condiciones de contratación en favor de los yanaconas, lo que dejó considerablemente disconformes a los hacendados que recurrían a figuras similares como la “*compañía*” que contenía mayores deducciones a favor de los hacendados. La discusión por el uso paralelo de estas dos figuras, culminaría con la emisión del Decreto Ley 11042, promulgado en junio de 1949 por el dictador Manuel A. Odría, a pesar del descontento que generaría en la Sociedad Nacional Agraria que representaba a la oligarquía hacendada, sector al cual Odría favorecía evidentemente en desmedro del debilitamiento de la Federación General de Yanaconas y Campesinos del Perú. De más está decir que los yanaconas eran esencialmente quechuahablantes.

Por otra parte, el abogado José Varallanos publicaría en 1947 su recopilación de *Legislación indiana republicana: compilación de leyes, decretos, jurisprudencia judicial, administrativa y demás vigentes sobre el indígena y sus comunidades*.²⁵⁵ Sería la primera compilación de legislación republicana en la materia.

²⁵⁴ Para un estudio más profundo del yanaconaje en el Perú véase a MATOS MAR, José. *Yanaconaje y reforma agraria en el Perú: El caso del valle de Chancay*. Serie Perú Problema N.º 15. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1976.

²⁵⁵ VARALLANOS, José. *Legislación indiana republicana: compilación de leyes, decretos, jurisprudencia judicial, administrativa y demás vigentes sobre el indígena y sus comunidades*. Lima: C.I.P., 1947.

Es así que llegamos a finales de la década de 1950 con escenarios conflictivos en los andes peruanos, especialmente la zona sur, donde predominaban los grandes latifundios y campesinos disconformes con su condición social y la propiedad de la tierra.

La década de 1960 consolida el descontento de los últimos años en los grupos intelectuales de la izquierda peruana y surge el liderazgo de Hugo Blanco, de ideas trostkistas, en sus intentos revolucionarios junto a los campesinos de La Convención en Cusco. Además, aparecen los grupos guerrilleros de izquierda denominados como el Ejército de Liberación Nacional (ELN), entre los cuales se encontraban Héctor Béjar y Javier Heraud, y el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR), facción de origen aprista también conocido como el “APRA Rebelde”. Movimientos insurgentes que buscaban la adhesión de los campesinos, entre otros, para tomar el poder político en el Perú; sin embargo, sus objetivos no llegaron a ser más allá de intentonas con escaso éxito.²⁵⁶ En efecto, uno de los grandes obstáculos en la consecución de sus objetivos era la dificultad comunicacional, debido a las barreras idiomáticas que existían. Salvo Hugo Blanco, que dominaba el quechua, los demás líderes guerrilleros no lograron generar mayores adeptos que militantes de izquierda hispanohablantes y algunos dirigentes campesinos.²⁵⁷ Es en esos años que el debate sobre la propiedad de la tierra se intensifica y se considera la necesidad de una reforma agraria.

El 16 de noviembre de 1962 se promulga el Decreto Ley N.º 14238 que establece las Bases para la reforma agraria que persigue los siguientes objetivos en su numeral 2: *a) Establecer una auténtica justicia social agraria; b) Dotar progresivamente de tierras y de medios de producción a la clase campesina; c) Elevar el nivel de vida del campesinado; y d) Elevar el nivel alimenticio nacional.* Al año siguiente, el 28 de

²⁵⁶ Se puede encontrar un interesante análisis económico, político y social que posibilitó el surgimiento de estas guerrillas y su fracaso en LUST, Jan. *La lucha revolucionaria: Perú, 1958-1967*. Barcelona: RBA, 2013.

²⁵⁷ Ídem. pp. 475-480.

marzo de 1963, la misma Junta de Gobierno presidida por el general Nicolás Lindley, una vez destituido el general Pérez Godoy, promulga el Decreto Ley N.º 14444 que declara a los valles de La Convención y Lares en el departamento de Cusco como la zona inicial de aplicación de la reforma agraria. Sin embargo, esta medida no era más que una medida contraria a los movimientos campesinos y sindicales bajo el liderazgo de Blanco. No obstante, estas medidas no generaron mayores implicancias en la concentración de la propiedad latifundista a nivel nacional.²⁵⁸

De vuelta la democracia, bajo la presidencia de Fernando Belaunde Terry, el 21 de mayo de 1964 se promulga la Ley N.º 15037, Ley de Reforma Agraria, que distingue entre las tierras de la costa, sierra y la selva, señalando en este último caso que se procederá a reservar la zona para su colonización en tanto no estén explotadas u ocupadas (Artículo 88 de la referida ley). Conjuntamente con las normas anteriores, estas leyes no generarían mayores cambios en la concentración de tierras en el país. De hecho, la ejecución de las disposiciones legales fueron resistidas e incumplidas por los latifundistas. En otras palabras, la normativa otorgada en pro de la reforma agraria hasta 1964 fue “letra muerta”.

Las cosas cambiarían drásticamente con el golpe de estado del general Juan Velasco Alvarado, el 3 de octubre de 1968, se expropiaría las tierras de la Cerro de Pasco Cooper Corporation y la International Petroleum Company. En ese mismo sentido, el 24 de junio de 1969, el Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas promulgó el Decreto Ley N.º 17716, bajo el lema “*la tierra es para quien la trabaja*”. Así, para 1979, último año el Gobierno Revolucionario de las Fuerzas

²⁵⁸ ROBLES MENDOZA, Román. *Óp. Cit.* p. 84.

Armadas se había expropiado el 99,4% de fondos estimados y el 95,2% de hectáreas como meta a expropiar.²⁵⁹

Es importante señalar que la nueva Ley de Reforma Agraria incluye un artículo esencial, respecto en la denominación jurídica de las comunidades consideradas “indígenas” que partir de ese momento en adelante pasaría a denominarse “campesinas”. El referido artículo es el siguiente:

“Título X

De las Comunidades Campesinas

Artículo 115.- Para los efectos de la presente ley, a partir de su promulgación, las Comunidades de Indígenas se denominarán Comunidades Campesinas.”

Este cambio sería histórico, tanto como el cambio de denominación jurídica de indios a peruanos que el libertador don José de San Martín estableció durante su Protectorado. A su vez, se cambiaría la denominación de “Día del indio” a la de “Día del campesino”. No obstante, este cambio de denominación nos permite apreciar a luces una concepción que relaciona a lo indígena con cualquier persona cuya ocupación sea el trabajo del campo o se asocie al área rural. Podemos señalar, en ese sentido, que esto una vez más reafirma que el tema de la propiedad agraria y las condiciones laborales de los quechuahablantes rurales eran los temas jurídicos del Siglo XX relacionados a estas personas y otros aspectos como la lengua eran irrelevantes y, por el contrario, suponían un problema para el desarrollo e integración nacional. Sin embargo, el afán reivindicatorio de estas poblaciones sería uno de los pilares ideológicos del Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas, que como veremos más adelante declaró la oficialidad del quechua y dispuso su enseñanza en la educación nacional; situación que, sin lugar a dudas, es el punto de partida para poder hablar de los derechos lingüísticos en el ámbito oficial de la Administración Pública.

²⁵⁹ Se puede ver estos y más resultados y consecuencias de la reforma agraria en MATOS MAR, José. *Reforma agraria: logros y contradicciones, 1969-1979*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1980.

José María Arguedas, personaje cuyo discurso sobre la lengua y sus posibilidades comunicativas y creativas se analiza en esta tesis, se dispararía en la cabeza el 28 de noviembre de 1969 y fallecería el 2 de diciembre, luego de cinco días de agonía. Era el año de la reforma agraria y del cambio de denominación de indio por la de campesino.

Los primeros años de la década de los 70 traen consigo un fuerte sentimiento nacionalista en muchos sectores intelectuales del Perú. Resulta innegable la abundancia de los estudios del pasado inca, la cultura andina y la reivindicación del ahora campesino. Sin embargo, la realidad contrastaba nuevamente con el discurso oficial, el paulatino fracaso de la reforma agraria y la estatización de las empresas, generaron grandes decepciones en los sectores rurales y urbanos del país. Los sindicatos campesinos se movilizaron con el objetivo de consolidar la reforma agraria y las diversas movilizaciones terminan enfrentando a diversos grupos.

El 24 de junio de 1974 se promulgó, mediante Decreto Ley N.º 20653, la *Ley de Comunidades Nativas y Promoción Agropecuaria de las Regiones de la Selva y Ceja de Selva*, norma que denomina y distingue a la Comunidad Nativa de la Comunidad Campesina y, con ello, reconoce en su artículo 6 *la existencia legal y la personalidad jurídica de las Comunidades Nativas*. En ese sentido, el artículo 7 del referido Decreto Ley señala la siguiente definición:

“**Artículo 7.-** Las Comunidades Nativas tienen origen en las comunidades tribales de la selva y ceja de selva y están constituidas por conjuntos de familias vinculadas por los siguientes elementos principales: **idioma o dialecto, caracteres culturales y sociales**, y tenencia y usufructo común y permanente de un mismo territorio con asentamiento nucleado o disperso.” (El énfasis es nuestro.)

El mismo cuerpo normativo establece, entre otras cosas, disposiciones administrativas y patrimoniales, siendo éstas últimas las preponderantes respecto a la propiedad comunal y agrícola. La referida norma fue derogada mediante Decreto Ley N.º 22175, de fecha 9 de mayo de 1978, en la segunda fase del Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas encabezado ahora por el general Morales Bermúdez. Esta nueva norma contempla una redacción en su

artículo 8 idéntica a la original que define a las comunidades nativas; sólo se modificaron los artículos referidos a la situación legal de la propiedad comunal de éstas colectividades.

Lo anterior nos permite colegir que el Gobierno Revolucionario reconoce implícitamente la diversidad lingüística de nuestra selva, pues no hace referencia a un idioma único. Deja abierta la posibilidad de reconocimiento de una comunidad nativa por el uso de un idioma propio, más aún por características sociales y culturales. Además, va más allá al reconocer la variedad dialectal de las lenguas. Es evidente que esta definición deja un *numerus apertus* al reconocimiento de las comunidades nativas por sus características propias y diversas como el idioma, el dialecto, las prácticas culturales y sociales. Siendo esto así, el idioma es considerado un factor o elemento a ser tomado en cuenta para el despliegue de consecuencias jurídicas. En efecto, el reconocimiento de la existencia jurídica de una comunidad es el reconocimiento de una identidad colectiva. Éste reconocimiento, aunque implícito, de la diversidad lingüística y cultural representa un avance histórico en nuestra historia jurídica republicana.

Con este antecedente legal, mediante Decreto Ley N.º 21156, de fecha 27 de mayo de 1975, se reconoce al quechua como lengua oficial de la República obteniendo el mismo status jurídico que la lengua castellana. Los considerandos de la referida norma son las siguientes:

“Que es postulado del Gobierno Revolucionario de la Fuerza Armada promover a superiores niveles de la vida compatibles con la dignidad de la persona humana, a los sectores menos favorecidos de la población, realizando, entre otras, la transformación de las estructuras culturales del país, procurando la integración de los peruanos y fortaleciendo así la conciencia nacional;

Que la lengua quechua constituye un legado ancestral de la cultura peruana, cuya esencia debe ser preservada por el Estado y es actualmente el medio natural de gran parte de nuestro pueblo;

Que al no tener acceso directo al conocimiento de las leyes y no apersonarse ante los organismos y reparticiones del Sector Público Nacional por razones de idioma, vastos sectores de la población desconocen sus obligaciones y están limitados en el ejercicio de sus derechos, con menoscabo del principio de igualdad ante la Ley;

Que es una obligación moral del Gobierno Revolucionario, rescatar nuestro idioma nativo, como medio esencial para lograr la unificación nacional;”

El primer considerando nos permite advertir la voluntad política de generar un cambio positivo en la vida de los “sectores menos favorecidos” entiéndase quechuahablantes, y transformar la cultura y sociedad peruana con una intención integradora y nacionalista. Asimismo, al señalar que promoverá a niveles compatibles con la dignidad humana, se considera que estos “sectores” no tienen los estándares de vida digna. Refleja, como no podría ser de otra manera, el estado de exclusión de los quechuahablantes del proyecto de país y el ideal ciudadano de la época. Siendo esta práctica discriminatoria y que, se entiende, mantiene la sociedad peruana desintegrada.

El segundo considerando señala la importancia histórica y cultural del Perú, que encuentra en el quechua su legado vigencia como instrumento natural de comunicación de una gran cantidad de peruanos. Por lo tanto, remarca el deber del Estado de preservarlo. Nótese que “preservarlo” es sinónimo de palabras como “mantenerlo” y “resguardarlo”. Es decir, el Gobierno Revolucionario considera latente el peligro de su extinción. No se habla de promoverlo o difundirlo.

El tercer considerando es más concreto al señalar que, debido a la barrera idiomática que tienen los quechuahablantes respecto a las normas jurídicas y disposiciones de la Administración Pública, desconocen sus obligaciones y no gozan de un ejercicio pleno de sus derechos. En consecuencia, esto atentaría contra el principio de igualdad frente a la ley. Consideramos este argumento el más importante, sin desmerecer los dos anteriores, para sustentar esta medida reivindicatoria. Muchos de los casos que imposibilitaban a los quechuahablantes el goce y ejercicio pleno de sus derechos es que los desconocían y frecuentemente eran engañados por quienes no sólo dominaban el castellano, sino también las prácticas letradas, entre ellas el conocimiento de la legislación.

Finalmente, el cuarto considerando recurre a un argumento moral y patriótico cual al que se califica de “obligación moral” *rescatar nuestro idioma nativo* con un objetivo integrador. Esta última denominación nos permite interpretar que se consideraba al quechua como el idioma nativo de todo el Perú, superponiéndose territorialmente sobre otros idiomas. Ésta “obligación” respondía a un afán político *unificador*.

En ese sentido, el artículo 1 del Decreto Ley N.º 21156 reconocía la oficialidad del quechua, junto al castellano. El artículo 2 su enseñanza escolar obligatoria en todos los niveles de educación. El tercer artículo disponía adoptar las medidas necesarias para que los procesos desde el 1 de enero de 1977 fueran en quechua cuando las partes del proceso hablen exclusivamente quechua. Finalmente, los dos artículos finales, el 4 y 5, disponían el apoyo del Ministerio de Educación en esta política y se derogasen las normas legales contrarias a ésta.

Lo cual nos permite llegar a la conclusión de que el Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas consideró como un deber mejorar la condición de los considerados esencialmente quechuhablantes y campesinos. Además, reconoció la importancia histórica y cultural de la lengua quechua para el país y la propia sociedad peruana. En ese sentido, la discriminación fáctica y jurídica se presenta como una amenaza real al uso y promoción de lenguas distintas del castellano. Situación anterior que buscaba ser contrarrestada con esta declaratoria de oficialidad. Esta declaratoria de oficialidad del quechua en el ámbito estatal sería, en efecto, una medida revolucionaria y el punto de partida para el reconocimiento y declaratoria de oficialidad de las lenguas originarias de nuestro país. No habría vuelta atrás. Por fin, luego de casi 500 años se equiparaba jurídicamente a una lengua originaria al mismo nivel que el castellano y la comprensión jurídica de la lengua se desprendía teóricamente de la cultura y las costumbres. Por lo tanto, con este reconocimiento histórico, se podría decir que nace la positivización de los derechos lingüísticos y el punto de partida para su estudio jurídico en un ámbito nacional.

Sin embargo, el discurso jurídico era contradicho con la realidad. Así, Elizabeth Tavera nos comenta que en el marco de las políticas nacionalistas, entre ellas la revalorización y difusión del quechua durante el gobierno dictatorial de Juan Velasco Alvarado, el Canal 4 se anunciaba como *Tawa Canal Limamanta Pacha* (desde la tierra de Lima, canal cuatro) y eran frecuentes expresiones políticas como *Kausachun Velasco* (Qué viva Velasco). Situaciones que generaban rechazo en un importante sector de poblaciones ciudadinas y lanzaban afirmaciones despectivas como: “*Esto es horrible; qué feas y rudas suenan las palabras Limamanta y kausachun*”; “*El castellano se va a llenar de quechuismos si seguimos viendo canales de televisión en quechua*”; pero no cuestionaban, por el contrario aceptaban de buen grado el uso de palabras anglosajonas como *full, stop, stress* que ahora son de uso cotidiano en la población.²⁶⁰ Otra evidencia que no se discriminaba a las lenguas *per se*, sino a los hablantes de las mismas.

Juan Velasco Alvarado sería derrocado por su segundo al mando, Morales Bermúdez, la reforma agraria no obtendría los resultados esperados por la gran mayoría de campesinos, su situación no mejoraría sustancialmente y en algunos casos se agudizaría, la economía decaería y los movimientos campesinos ya no tendrían el empuje de antaño. A finales de la década de los setenta se promulgaría una nueva Constitución, la de 1979 y en el escenario histórico irrumpiría el fenómeno del terrorismo, causante de numerosas masacres contra las poblaciones quechuahablantes.

1.2.4. A modo de reflexión.

Es evidente que existe un contraste notable en la situación de las comunidades quechuahablantes durante la colonia y la república. Mientras en la primera predomina la explotación indiscriminada de los considerados indígenas por parte de los españoles. En la segunda, predomina la apropiación de las tierras de los criollos en desmedro de las posesiones de las comunidades

²⁶⁰ TAVERA, Elizabeth. *Óp. Cit.* p. 44.

quechuahablantes y su consecuente subordinación a niveles serviles muy similares a la colonia. Sin embargo, como se puede apreciar en la historia y se ha demostrado en el recuento presentado en esta tesis, han sido constantes los debates jurídicos, los reclamos judiciales y el desarrollo legislativo respecto a estas comunidades. Desde personajes defensores como Las Casas, rebeldes como Túpac Amaru II, hasta dictadores como Velasco, la lucha por los derechos de las culturas subyugadas y sus miembros no han sido intencionadas exclusivamente políticas, sino por el contrario han estado fuertemente ligadas a las ciencias jurídicas, al conocimiento y manejo del Derecho en sí. El aprendizaje de conocimientos ajenos a una cultura y en una lengua desconocida nos muestra la necesidad, no sólo de profundizar en la importancia de los derechos lingüísticos, si no de repensar el derecho, la cultura y las relaciones que entre ambas se entretajan.

Martin Lienhard hace énfasis al respecto de la apropiación del discurso oficial para legitimar la lucha de los pueblos considerados actualmente *indígenas*, el uso del Derecho y el ejercicio de sus derechos:

“Dueños de su destino, los indios insurrectos se apropian de los valores –o exvalores– de sus adversarios, los *subvierten* y los devuelven a sus ex dueños como se devuelven los palos recibidos. Si Dios es universal, cualquier comunidad humana puede apropiarse de él. Si el Rey es rey de derecho divino, no hay ningún motivo para que el poder colonial, meramente temporal, se arrogue su representación exclusiva; el Rey pertenece a quienes siguen las Leyes de Dios. Si la República garantiza la igualdad de derechos de todos los ciudadanos, la guerra contra los discriminadores y despojadores es una guerra justa. La Patria no es de quienes se proclaman sus dueños, sino de quienes la defienden contra sus adversarios. Lo mismo se diga de otros valores republicanos como la Civilización, el Progreso, etc. Limpios y resplandecientes, despojados de la ganga ideológica que adquirieron a través de su uso criollo, los valores introducidos y pisoteados por los *extraños* se convierten, en los textos indígenas, en otros tantos argumentos contra sus falsos representantes.”²⁶¹

²⁶¹ Lienhard, Martin. *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas (Desde la conquista hasta comienzos del siglo XX)*. CLA N.º 178. Caracas: Colección Biblioteca Ayacucho, 1992. p. XLIII.

El Derecho, al fin y al cabo, no es exclusividad de una cultura, ni puede ser totalmente impuesto sobre otra. Así, el reconocimiento de los derechos lingüísticos se muestra como un ámbito más de la lucha por el reconocimiento de los derechos humanos y fundamentales, de la diversidad y de la necesidad de una visión intercultural en aras de eliminar la discriminación en sus variados ámbitos.

1.3. La diversidad lingüística y los derechos lingüísticos en la actualidad nacional.

A pesar de la oficialidad del quechua declarada por el gobierno militar, no se podría hablar aún de derechos lingüísticos como tales, pues la norma que la declaró era de rango legal y sus disposiciones no tenían una finalidad de ejercer derechos lingüísticos como fundamentales, sino como garantías constitucionales. Sin perjuicio de lo anterior, la propia redacción de Decreto Ley N.º 21156 evidenciaba un discurso de política pública, antes que expresar algún reconocimiento de derechos fundamentales.

Hablar de los derechos lingüísticos en la actualidad, reconocidos como derechos fundamentales por la Constitución, es hablar también de la declaratoria de oficialidad del quechua, el aymara y las demás lenguas originarias en el texto constitucional. Así, el reconocimiento de derechos fundamentales de la Constitución de 1979 posibilita la continuidad de los derechos lingüísticos en la Constitución de 1993 y su posterior desarrollo legal e implementación de políticas públicas en su favor.

1.3.1 Los derechos lingüísticos en la Constitución de 1979 y su desarrollo legal.

La Constitución para la República del Perú de 1979, emitida por la Asamblea Constituyente presidida por Haya de la Torre y convocada por el gobierno militar, entraría en vigencia el 28 de julio de ese año. Entre sus avances, disponía la igualdad ante la ley (Art. 2.2) como un derecho fundamental de la persona y, por ende, no podría haber discriminación por motivo de idioma, entre otros. Asimismo, en concordancia con lo anterior, en su artículo 35 señala que “*El Estado*

promueve el estudio y conocimiento de las lenguas aborígenes. Garantiza el derecho de las comunidades quechuas, aymara y demás comunidades nativas a recibir educación primaria también en su propio idioma o lengua”.

A la vez en la parte orgánica, el artículo 83 dispone que el quechua y el aymara son lenguas oficiales juntamente con el castellano, en las zonas y la forma que la ley establece. Mientras las demás lenguas eran consideradas como patrimonio cultural de la nación. En ese sentido, constitucionalmente predomina el castellano en todo el país y también en las áreas monolingües de lengua originaria. A diferencia del castellano, sólo el quechua y el aymara eran idiomas también oficiales pero sólo en las zonas y en la forma que la ley en la materia lo establezca, mientras que las demás lenguas originarias sólo serían un “patrimonio cultural de la nación”, es decir sujetas a preservación pero no a su uso oficial en las dependencias del Estado.

Por otra parte, referida a la administración de justicia por el Poder Judicial, el artículo 233 numeral 15 garantiza el derecho de toda persona a utilizar su idioma en ella y, si es necesario, el Juez requerirá un intérprete. Siendo esta una disposición unidimensional: se garantiza el uso del idioma de la persona, más no el de recibir la instrucción judicial en su idioma. Asimismo, ¿esto era sólo aplicable a ciudadanos monolingües en idioma originario? y si se dominaba oralmente el idioma originario y el castellano pero se era analfabeto o tenía deficiente formación en lectura y escritura ¿podría solicitar llevar mi proceso en mi idioma originario siendo éste eminentemente oral? La historia de la época no registra, por lo menos, algún proceso judicial eminentemente oral en lengua originaria.

En materia de derechos educativos y culturales, la Constitución de 1979 señala en su artículo 35 que “*El Estado promueve el estudio y conocimiento de las lenguas aborígenes. Garantiza el derecho de las comunidades quechuas, aymara y demás comunidades nativas a recibir educación primaria también en su propio idioma o lengua*”. Siendo esto así, se garantizaba el derecho fundamental a recibir educación en el idioma originario de la comunidad, por lo menos en la etapa primaria, estudiarlo, conocerlo y

promoverlo. Se entiende éste como derecho de las “comunidades”, más no como derechos de cualquier persona y ciudadano peruano; por lo que, textualmente, el ámbito de ejercicio se restringiría constitucionalmente a los miembros de las éstas.

A pesar que el texto constitucional de 1979 oficializara solamente el quechua y el aymara, y no se hiciera mención alguna a sus variantes dialectales, las normas legales podrían desarrollar estas disposiciones y sus reglamentos implementar las políticas públicas que el Estado dispondría en cumplimiento de su deber.

Llama la atención la redacción del artículo 161 referida a las Comunidades Campesinas y Nativas, respecto de las cuales señaló que “*el Estado protege y respeta sus tradiciones*” y propicia su “*superación cultural*”. Es interesante esto último, pues si bien el Estado protege y respeta las tradiciones de las comunidades, ¿cómo debió interpretarse la “*superación cultural*”? ¿Era posible considerar lo anterior como una disposición discriminatoria?

Por otra parte, si bien es cierto que en el año 1975 se emitió la Resolución Ministerial N.º 4023-75-ED oficializando un alfabeto quechua estándar, éste generó controversia e inconformidad en los involucrados; por lo que se hizo necesario una nueva normalización del mismo.²⁶² Es así que mediante Resolución Ministerial N.º 1218-85-ED, de fecha 18 de noviembre de 1985, se oficializó un panalfabeto con 34 grafías, situación que reconoce la variedad lingüística y dialectal del quechua. Así mismo en la misma Resolución Ministerial se oficializaría también la normalización de la lengua aymara. En los 20 años siguientes no se normalizaría de manera oficial ninguno de los demás idiomas originarios; esto sería hasta el 2006.

En el campo educativo, mediante Decreto Supremo N.º 014-87-ED se crea la Dirección General de Educación Bilingüe, como un órgano normativo pedagógico adjunto al Ministerio de

²⁶² BERMÚDEZ TAPIA, Manuel. *Los derechos lingüísticos*. Lima: Ediciones Legales Asociación No Hay Derecho, 2001. p. 19.

Educación.²⁶³ Por otra parte, mediante Ley N.º 25260, de fecha 19 de junio de 1990 se crea la Academia Mayor de la Lengua Quechua, adscrita también al Ministerio de Educación, con autonomía administrativa y académica con sede en Cusco (art.1).²⁶⁴

1.3.2 Los derechos lingüísticos bajo el marco de la Constitución vigente de 1993.

Consideramos que para comprender la importancia histórico-jurídica del texto constitucional en materia de derechos lingüísticos debemos para tener clara consciencia de algunos datos demográficos recientes. Esto nos servirá para comprender el crecimiento cuantitativo de la población peruana y del desarrollo demográfico que ha tenido, y poner en manifiesto la importancia de la defensa y promoción de los derechos lingüísticos bajo la Constitución Política del Perú de 1993. Lo anterior, teniendo en cuenta la compleja realidad de diversidad cultural y plurilingüismo.

1.3.2.1. Algunos datos de evolución demográfica.

Según el Censo Nacional de 2007, el 83,9% de la población de 5 y más años de edad manifestó haber aprendido castellano en su niñez, el 13,2% aprendió Quechua, el 1,8% Aymara y el 0,9% aprendió otra lengua nativa.

Comparando los resultados del censo de 1993 y el 2007, se aprecia que la proporción de hablantes maternos de castellano ha aumentado de 80,3% a 83,9% de la población total del país. En tanto, la proporción de hablantes maternos del quechua disminuyó de 16,6% a 13,2%, mientras que del aymara también disminuyó de 2,3% a 1,8%. Lo anterior no quiere decir necesariamente que la cantidad de población de hablantes maternos de quechua y aymara ha disminuido en esos años; en el caso del quechua aumentó en 83 312 hablantes y en el caso del

²⁶³ Ídem. p. 20.

²⁶⁴ La Academia Mayor de la Lengua Quechua tuvo su antecedente en la Academia Peruana de la Lengua Quechua creada mediante Ley 13059, promulgada con fecha 31 de diciembre de 1958, por el presidente Manuel Prado.

aymara disminuyó en 6 010 hablantes. Finalmente, llama la atención que se aprecie un crecimiento en la población de hablantes maternos de las demás lenguas originarias del Perú en proporción con respecto al total de la población: de 0,7% se incrementó a 0,9% y se incrementó la cantidad de hablantes de 132 174 a 223 194.²⁶⁵

En ese sentido, los hablantes de lengua no hispana aprendida en su etapa infantil hasta los cinco años se han incrementado levemente. Lo que quiere decir que al 2007, hay aún hogares donde persiste la importancia básica del idioma y su uso para la comunicación familiar. Probablemente hasta la actualidad sea así. Asimismo, el acceso y el ejercicio a los derechos a la educación y a la identidad personal se encuentran evidentemente restringidos para las personas no hablantes de lengua castellana y analfabetos.

Por otra parte, las migraciones en los últimos 80 años han cambiado considerablemente la demografía a lo largo del territorio nacional. Por diversos motivos, la migración del campo a la ciudad aumentó hasta 1980 mayoritariamente por necesidad y mejores condiciones de vida, mientras que a partir de ese año hasta el 1993, las migraciones predominantemente son a causa de la aparición del terrorismo que generó un conflicto donde las víctimas más perjudicadas fueron los quechuahablantes.²⁶⁶

En efecto, de una mayor población rural en 1940 (65%), se pasa a una población predominantemente urbana en 1972 (60%), alcanzado a llegar al 70% de la población total del Perú en 1993, año de promulgación de nuestra vigente Constitución Política. El Censo Nacional de 1940 señalaba que un 57% de la población peruana era analfabeta y un 35% no hablaba ni

²⁶⁵ Fuente: Censos Nacionales del Perú. INEI, 1993 y 2007.

²⁶⁶ *Ibidem*.

entendía el idioma español. En ese sentido, un aproximado de uno de cada tres peruanos era monolingüe en lengua originaria.²⁶⁷

De 1940 en adelante la población urbana ha crecido mucho más rápida que la rural. Así, mientras la población nacional creció tres veces entre 1940 y 1993, la población urbana aumentó en seis veces a diferencia de la rural que sólo aumento en un 0,6%. Asimismo, para 1993 más de la mitad de la población del Perú se concentraba en solamente 32 ciudades del Perú, a diferencia de 1940 donde sólo el 18% de la población residía en esas ciudades. Además, en 1940 sólo una ciudad con más de 100 mil personas albergaba al 10% de la población total del país. Para 1993 existían 17 ciudades con más de 100 mil habitantes que sumados casi alcanzan la mitad del país. Siendo esto así, al año 1993 uno de cada tres peruanos vivían en Lima, a la vez que la ciudad capital tenía mayor población que las 31 ciudades más pobladas del país después de ésta.²⁶⁸

Conocer la evolución demográfica nos beneficia para ofrecer un mejor análisis de los derechos lingüísticos bajo la vigencia de la Constitución de 1993 respecto al proceso histórico, social y jurídico.

1.3.2.2. Los derechos lingüísticos como fundamentales.

La Constitución Política del Perú de 1993 en su artículo 1 señala que *“La defensa de la persona humana y el respeto de su dignidad son el fin supremo de la sociedad y del Estado”*. El enunciado anterior es esencial, pues dispone que el deber supremo del Estado y la sociedad peruana es la protección y el respeto de la dignidad humana. La dignidad humana, como fundamento filosófico, posibilita la comprensión de los derechos inherentes a ella como derechos fundamentales. Los mismos que idealmente deben ser de pleno goce y ejercicio por toda persona.

²⁶⁷ Documento digital *Migraciones Internas en el Perú*. INEI. Disponible *on line* en: https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib0018/n00.htm

²⁶⁸ Fuente: Censos Nacionales del Perú. INEI, 1940, 1961, 1972, 1981 y 1993. Información disponible en: https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib0018/cap31001.htm

La parte dogmática de la Constitución contiene los principios jurídicos que regirán la vida de la nación en las constituciones modernas e implica el reconocimiento de los derechos fundamentales, las que antaño fueran concebidas como las garantías constitucionales. Los derechos lingüísticos, al igual que en la Constitución de 1979, son reconocidos como derechos fundamentales debido al propio desarrollo dogmático de la teoría constitucional que, por ejemplo, en la Constitución de 1933 su reconocimiento hubiera sido poco probable y hubiera sido tratado como una garantía constitucional.²⁶⁹

En ese marco, el segundo artículo de la Constitución señala que:

“Artículo 2.- Toda persona tiene derecho:

(...)

2. A la igualdad ante la ley. **Nadie debe ser discriminado por** motivo de origen, raza, sexo, **idioma**, religión, opinión, condición económica o de cualquiera otra índole.

(...)

19. **A su identidad étnica y cultural.** El Estado 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. Los extranjeros tienen este mismo derecho cuando son citados por cualquier autoridad.” (El énfasis es nuestro.)

Los numerales anteriormente citados del artículo 2 de la Constitución se refieren a los derechos fundamentales que corresponden al ejercicio de los derechos lingüísticos. Sin embargo, su redacción se circunscribe a los ámbitos de dos derechos: a la igualdad ante la ley y a la identidad étnica y cultural. Es decir, para la Constitución de 1993, el derecho a la igualdad ante la ley y consecuente prohibición de discriminación por motivos idiomáticos, y el derecho a la identidad étnica y cultural, siendo el idioma parte de la primera, son los derechos tutelados antes que el uso de una lengua originaria en cualquier ámbito. En otras palabras, los derechos lingüísticos se

²⁶⁹ En la Constitución de 1933 aún no era posible hablar de derechos fundamentales en los términos de la concepción jurídica contemporánea. En efecto, en el ámbito de los derechos lingüísticos, se omite totalmente alguna referencia a la diversidad lingüística del país.

ejercen en concordancia con el derecho a la igualdad ante la ley y no discriminación, y el derecho a la identidad étnica y cultural.

Profundicemos un poco el análisis. Primero, el numeral 2 reconoce que toda persona es igual ante la ley, por ende, jurídicamente toda persona tiene los mismos derechos, obligaciones y deberes ciudadanos. Por lo cual, no pueden víctimas de discriminación. En efecto, se enuncia una serie de ítems que podrían ser motivo de discriminación, entre ellos se encuentra el idioma. En ese sentido, sin ser explícito, la Constitución de 1993 reconoce, siguiendo a su predecesora de 1979, que el idioma ha sido una de las causas históricas de discriminación.

Segundo, el numeral 19 al reconocer el derecho a la identidad cultural y étnica de la persona también hace lo mismo con la pluralidad que éste representa. Es decir, reconoce la diversidad cultural del país y se compromete a protegerla. Es así que también se le reconoce el derecho a usar su propio idioma ante cualquier autoridad, entiéndase por autoridad a cualquier funcionario público, mediante un intérprete. Esto último llama un poco la atención, pues con esta redacción el Estado también reconoce que sus funcionarios no tienen dominio de las lenguas originarias. La redacción da a entender que el Estado no tiene porqué garantizar que la comunicación entre el ciudadano y la Administración sea en el idioma que el ciudadano domine más, sino se limita solamente a asegurarle que si habla un idioma originario tendrá derecho a un intérprete. ¿No sería más eficiente que se capacite al funcionario público en el dominio de las lenguas originarias en las cuales existieran probabilidades de tener que atender? Aquí el Estado reconoce su falta de capacidad para atender a los ciudadanos en su lengua originaria y la necesidad de recurrir a intérpretes para tal finalidad.

Como hemos visto, en ambos casos, al momento de la redacción de la Constitución de 1993, el ejercicio de los derechos lingüísticos como tal no está reconocido explícitamente como un derecho fundamental. No obstante, la prohibición de discriminación por motivos idiomáticos

(Art. 2,2) y el derecho a la identidad étnica y cultural (Art. 2,19) propicia a toda persona poder hacer uso pleno de su lengua sin que esto pueda ser causa de discriminación y que exija a la Administración que se respete su voluntad de utilizar el idioma en que mejor se puede comunicar a través de un intérprete. Sin embargo, ¿es esto suficiente para considerar que, gracias a estas disposiciones constitucionales, los derechos lingüísticos son derechos fundamentales?

Podría existir un ámbito para la discusión y el debate, por lo menos en el derecho interno, respecto de otorgarle la categoría de derechos fundamentales a los derechos lingüísticos debido a su falta de taxatividad en el texto constitucional.²⁷⁰ Sin embargo, gracias al *numerus apertus* que posibilita el artículo 3 de la Constitución “*no excluye los demás que la Constitución garantiza, ni otros de naturaleza análoga o que se fundan en la dignidad del hombre, o en los principios de soberanía del pueblo, del Estado democrático de derecho y de la forma republicana de gobierno*”. En efecto, la igualdad ante la ley y la no discriminación es una forma de respeto a la dignidad humana y corresponde al ámbito del ejercicio pleno de los derechos lingüísticos. Asimismo, el derecho a usar mi lengua para comunicarme con cualquier autoridad es también uno de los ámbitos de ejercicio de los mismos, aun cuando se considere como un ámbito del ejercicio del derecho a mi identidad étnica y cultural.

En ese sentido, además de fundarse en la dignidad humana, la naturaleza análoga de los derechos lingüísticos y el derecho a la identidad cultural, como derechos humanos²⁷¹ y culturales, permite que los primeros sean entendidos como derechos fundamentales gracias al *numerus apertus* del artículo 3 de la Constitución Política de 1993.

²⁷⁰ Al momento de la promulgación de la Constitución Política de 1993, ya en el ámbito del derecho internacional se concebía a los derechos lingüísticos como Derechos Humanos. Al respecto, profundizaremos esto en el tercer capítulo.

²⁷¹ Lo referido a la comprensión de los derechos lingüísticos como Derechos Humanos, se ampliará en el tercer capítulo de la tesis.

En adición a lo anterior e ingresando también al ámbito del derecho internacional, podemos señalar que la Constitución de 1993 también habilita la interpretación de los derechos fundamentales en virtud de los Tratados de Derechos Humanos que el Estado peruano ratifique.

1.3.2.3. Los derechos lingüísticos como fundamento de políticas públicas.

Luego de analizar los derechos lingüísticos como fundamentales por la Constitución de 1993, en su parte dogmática, pasamos a revisar la parte orgánica del mismo texto constitucional. En ella, en el Título II referido al Estado y la Nación peruana se señala lo siguiente en el artículo 48:

“Artículo 48.- 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.”

El anterior artículo de la Constitución nos señala, en primera instancia, que el castellano es el idioma oficial del Estado peruano y, por ende, de todo su territorio. Asimismo, conjuntamente con él son oficiales las demás lenguas originarias del Perú, aunque solamente se mencionan de manera expresa al quechua, el aimara y se hace referencia a *“las demás lenguas aborígenes”*. Por lo tanto, se podría no sólo decir que existen oficialmente en la actualidad 47 lenguas originarias en nuestro país, sino más propiamente se debería decir que ***“jurídicamente son idiomas oficiales junto al castellano, por lo menos, 47 lenguas originarias del Perú”***. Siendo esto así, la exigencia del carácter “oficial” de algún idioma originario, variedad dialectal o hasta la concepción de uno nuevo, sólo estaría sujeto al reconocimiento de su existencia por el Estado peruano. Bastaría este reconocimiento para que instituya la oficialidad del idioma recientemente reconocido como tal.

Ingresando a otro aspecto del referido artículo, nos detenemos a analizar el enunciado que declara la oficialidad de los idiomas originarios *“en las zonas donde predominen (...) según la ley”*, además de ser el castellano lengua también oficial en estas zonas. Por lo tanto, entendemos teóricamente que si existiera una comunidad exclusivamente monolingüe en lengua originaria, la

comunidad tendría como idioma oficial al castellano y a su idioma originario; y, de ser el caso que su idioma no este reconocido como tal por el Estado peruano, sería necesario que se le reconozca la existencia para que pase a ser oficial en esa zona donde evidentemente predomina en términos cuantitativos.

Finalmente, ¿qué criterios serían tomados en cuenta para determinar la *predominancia* de un idioma sobre otro?, ¿criterios cuantitativos o cualitativos? Si en una determinada área residen una mayor cantidad de quechuahablantes, una cantidad intermedia de hispanohablantes y una cantidad menor de aymarahablantes, ¿sólo serán oficiales el quechua y español, por lo tanto, el Estado no tendría el deber de tener funcionarios que dominen el idioma con menor número de hablantes? Asimismo, ¿se toma en cuenta los factores de movilidad y tránsito respecto a residentes no habituales y viajeros? ¿Qué tan acertada y eficiente es una disposición como la co-oficialidad de lenguas originarias sólo en las zonas donde “*predominen*” respecto del ejercicio pleno de los derechos lingüísticos? Trataremos de responder estas preguntas en el tercer capítulo de la presente tesis, mientras tanto nos detendremos en los aspectos analizados en este apartado.

1.3.2.4. Desarrollo legal de los derechos lingüísticos.

Las normas legales son las encargadas de desarrollar las disposiciones consagradas en la Constitución. Como ya analizamos, los derechos lingüísticos se hacen presente en la parte dogmática y orgánica de la Constitución. En consecuencia, se conciben como derechos fundamentales que el Estado peruano tiene que respetar y salvaguardar según los términos del propio texto constitucional vigente. Siendo esto así, podemos encontrar las siguientes normas legales que desarrollan el contenido y los alcances que tienen los derechos lingüísticos hasta la fecha: Ley 28736, *Ley para la protección de pueblos indígenas u originarios en situación de aislamiento y en situación de contacto inicial*; Ley N°. 29735, *Ley que regula el uso, preservación, desarrollo, recuperación,*

fomento y difusión de las lenguas originarias del Perú; y la Ley N.º 29785, Ley del Derecho a la Consulta Previa a los Pueblos Indígenas u Originarios;

1.3.2.4.1. La Ley N.º 28736.

Nos llama la atención que la Ley N.º 28736, *Ley para la protección de pueblos indígenas u originarios en situación de aislamiento y en situación de contacto inicial*, de fecha 2 de mayo de 2006, no haga referencia explícita al idioma en esta norma. Nos explicamos. Esta ley, según su artículo 1, tiene “*por objeto establecer el régimen especial transectorial de protección de los derechos de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Peruana que se encuentren en situación de aislamiento o en situación de contacto inicial, garantizando en particular sus derechos a la vida y a la salud salvaguardando su existencia e integridad*”. En ese sentido, como resultaría obvio, a efectos de entablar comunicación con éstos o intentarlo, por lo menos, se debería reconocer el código lingüístico en que se expresan: el mismo podría ser una lengua reconocida como originaria o una nueva lengua. Resaltamos la importancia de lo anterior, por la necesidad y deber que tiene el Estado peruano de reconocerlos como peruanos e informarlos respecto de su situación jurídica para el ordenamiento peruano y los derechos que le otorga la Constitución Política.²⁷²

No obstante, la referida ley contiene dos artículos que se enmarcan en el ejercicio de los derechos fundamentales consagrados en los artículos 2,2 y 2,19 de la Constitución.

“Artículo 4.- Derechos de los miembros de los pueblos en situación de aislamiento o contacto inicial.

El Estado garantiza los derechos de los pueblos indígenas en situación de aislamiento o en situación de contacto inicial, asumiendo las siguientes obligaciones para con ellos:

(...)

c) Proteger su cultura y sus modos tradicionales de vida, reconociendo la particular relación espiritual de estos pueblos con su hábitat, como elemento constitutivo de su identidad.

²⁷² Más allá de los aspectos ahí analizados, no entraremos a cuestionar la legitimidad con la cual el Estado peruano se irroga la atribución de legislar sobre su condición jurídica, tal vez, sin el consentimiento informado de estas comunidades y sus miembros.

Artículo 8.- Derechos de miembros de Comunidades Nativas aplicables.

Los pueblos indígenas en situación de aislamiento y en situación de contacto inicial se benefician de todos los derechos que la Constitución y la ley establecen a favor de las Comunidades Nativas.”

En efecto, lo anterior supone respetar el derecho a la igualdad ante la ley y no discriminación y su derecho a la identidad étnica y cultural, siendo la lengua uno de los aspectos que forman la identidad cultural.

1.3.2.4.2. La Ley N.º 29735, Ley de Lenguas.

Es así que llegamos a la vigente Ley N.º. 29735, “*Ley que regula el uso, preservación, desarrollo, recuperación, fomento y difusión de las lenguas originarias del Perú*” (en adelante, Ley de Lenguas).²⁷³ La misma fue promulgada por el Congreso de la República el 2 de julio de 2011 y publicada en el diario oficial “El Peruano” el 5 de julio del mismo año. La promulgación se dio luego de reconsiderada por el Congreso, insistiendo en el texto aprobado en la sesión del Pleno realizada el 23 de junio de 2010, de conformidad con lo dispuesto por el artículo 108 de la Constitución Política del Perú. El plazo que existe para que el Presidente de la República promulgue u observe la ley luego de aprobada por el Congreso es de quince (15) días conforme lo dispuesto por el anterior artículo;²⁷⁴ sin embargo, la ley se promulgó por el Poder Legislativo con la rúbrica del Presidente del Congreso y su Segunda Vicepresidenta luego de más de un año después de haber

²⁷³ Esta Ley N.º 29735 deroga a la Ley N.º 28106, *Ley de reconocimiento, preservación, fomento y difusión de las lenguas aborígenes*, promulgada el 20 de noviembre de 2003. Destaca en la norma derogada la declaración de “*interés nacional*” las acciones de preservación, fomento y difusión de las referidas lenguas.

²⁷⁴ Constitución Política del Perú:

“Artículo 108.- Promulgación de las Leyes

La ley aprobada según lo previsto por la Constitución, se envía al Presidente de la República para su promulgación dentro de un plazo de quince días. En caso de no promulgación por el Presidente de la República, la promulga el Presidente del Congreso, o el de la Comisión Permanente, según corresponda.

Si el Presidente de la República tiene observaciones que hacer sobre el todo o una parte de la ley aprobada en el Congreso, las presenta a éste en el mencionado término de quince días.

Reconsiderada la ley por el Congreso, su Presidente la promulga, con el voto de más de la mitad del número legal de miembros del Congreso.”

sido aprobada. Es decir, el plazo constitucional de quince días fue excedido en demasía (¡Más de un año!) por parte del Poder Ejecutivo y Poder Legislativo. Siendo finalmente aprobada a pocos días de culminar el segundo gobierno del entonces Presidente de la República Alan García Pérez.

Entre las principales disposiciones de la Ley de Lenguas encontramos que:

- Tiene como objetivo desarrollar el alcance normativo legal del artículo 48 de la Constitución Política que considera al castellano como la lengua oficial del país y, **donde predominen**, a las lenguas quechua, aimara y demás lenguas *aborígenes*²⁷⁵. (Art. 1.1)
- Reconoce que todas las lenguas originarias son expresión de una identidad colectiva en particular, por lo que debe garantizárseles su mantenimiento y desarrollo. (Art. 1.2)
- Declarar de interés nacional el uso, preservación, desarrollo, recuperación, fomento y difusión de las lenguas originarias. (Art. 2)
- Establece la definición jurídica de las lenguas originarias. (Art. 3)
- Reconoce una serie de derechos lingüísticos de toda persona. (Art. 4)
- Dispone la creación de un mapa etnolingüístico del Perú. Cuya formulación estará a cargo del Ministerio de Educación en coordinación con el INEI, donde deberá tener en cuenta los criterios cualitativos y cuantitativos para determinar el “*carácter predominante*” de una lengua originaria y su ponderación, además de implementar el Registro Nacional de Lenguas Originarias. (Capítulo II, Art. 6 al 8)
- Establece las lenguas oficiales conforme al Registro y la implicancia jurídica de ese carácter oficial. (Capítulo III, Art. 9 y 10)
- Establece la política nacional y sus lineamientos para la promoción, conservación, recuperación y uso de las lenguas originarias del Perú. (Art. 11 y 12)
- Establece las políticas regionales en favor de las lenguas originarias. (Art. 13)

²⁷⁵ Sobre el término “aborigen” la Real Academia de Lengua Española señala que:

- Establece la defensa y promoción de las lenguas originarias en erosión y peligro de extinción. (Art.14)
- Establece la implementación progresiva de condiciones que promuevan el uso de las lenguas originarias en el ámbito oficial de la Administración Pública. (Art. 15)
- Dispone la garantía y promoción de la enseñanza de lenguas originarias en todos los niveles de educación, en las zonas donde son preponderantes. (Art. 16)
- Establece la implementación de medidas efectivas contra la discriminación por hablar en lenguas originarias. (Art. 17)
- Dispone la promoción de investigación sobre lenguas originarias y su publicación a través de instituciones nacionales de investigación. (Art. 18)
- Dispone el mantenimiento de las denominaciones toponímicas en lenguas originarias, por parte del Instituto Geográfico Nacional. (Art. 19)
- Dispone el desarrollo de mecanismos de consulta y participación ciudadana en lenguas originarias. (Art. 20)
- Establece la uniformización de la escritura en lenguas originarias a cargo del Ministerio de Educación. (Art.21)
- Reconoce el derecho de hablantes maternos de lengua originaria a recibir una educación intercultural bilingüe en todos los niveles del Sistema Educativo Nacional, el mismo que debe incluir alfabetización y sensibilización intercultural. (Capítulo IV, Art. 22 al 24.)

1.3.2.4.3. La Ley N.º 29785, Ley del derecho a la Consulta Previa.

Mediante Ley N.º 29785, Ley del Derecho a la Consulta Previa a los Pueblos Indígenas u Originarios, promulgada por el Ejecutivo el 6 de septiembre de 2011, se establece el mecanismo de la *Consulta Previa*. Ésta en artículo 16 señala que los procesos de consulta previa deben “*contar con el apoyo de intérpretes debidamente capacitados en los temas que van a ser objeto de la consulta, quienes deben*

estar registrados ante el Órgano Técnico Especializado en materia indígena del Poder Ejecutivo". Asimismo, el literal h) del artículo 19 de la referida ley establece que el *Órgano Técnico Especializado en materia indígena del Poder Ejecutivo* (se refiere al Viceministerio de Interculturalidad) es el encargado de *"mantener y actualizar los registros de facilitadores e intérpretes idóneos de las lenguas indígenas u originarias"*. Además, el artículo 20 del referido texto legal dispone la creación de una base de datos oficial de los pueblos indígenas u originarios²⁷⁶ que estará a cargo del ya señalado *Órgano Técnico Especializado*.

El Decreto Supremo N.º 001-2012-MC, de fecha 2 de abril de 2012, aprueba el Reglamento de la Ley N.º 29785, Ley del Derecho a la Consulta Previa, que regula la participación de facilitadores, intérpretes y asesores en el proceso de consulta, indicando que deben estar registrados obligatoriamente en el Registro de Intérpretes de Lenguas Indígenas u Originarias a cargo del Viceministerio de Interculturalidad. Esta obligación de inscribirse en el referido Registro entraría en vigencia progresivamente conforme lo establezca el Ministerio de Cultura, conforme a la Tercera Disposición Complementaria Transitoria del referido Decreto Supremo. En ese sentido, se dispone que los facilitadores e intérpretes son propuestos por el Viceministerio de Interculturalidad. Éstos son considerados los *"garantes"* del cumplimiento de los derechos lingüísticos.

Mediante Resolución Viceministerial N.º 001-2012-VMI-MC, de fecha 20 de agosto de 2012, se creó el Registro de Intérpretes de Lenguas Indígenas u Originarias; además del Registro de

²⁷⁶ La base de datos debe contener los siguientes ítems señalados en el artículo 20 de la Ley N.º 29785:

- a) *Denominación oficial y autodenominaciones con la que los pueblos indígenas u originarios se identifican.*
- b) *Referencias geográficas y de acceso.*
- c) *Información cultural y relevante.*
- d) *Mapa etnolingüístico con la determinación del hábitat de las regiones que los pueblos indígenas u originarios ocupan o utilizan de alguna manera.*
- e) *Sistema, normas de organización y estatuto aprobado.*
- f) *Instituciones y organizaciones representativas, ámbito de representación, identificación de sus líderes o representantes, periodo y poderes de representación.*

Facilitadores. Asimismo, se dispuso la apertura del libro de Registro de Resultados de los Procesos de Consulta Previa. Siendo esto así, según el artículo 3 de la referida Resolución, la Dirección General de Interculturalidad y Derecho de los Pueblos queda encargada de mantener y actualizar dichos Registros.

En ese sentido, las normas antes señaladas regulan la participación de los intérpretes lingüísticos en los procesos de consulta previa convocados; así como, la obligación de inscribirse en el Registro a cargo del Viceministerio de Interculturalidad para que puedan participar en el referido proceso. Asimismo, se evidencia un intento de inclusión oficial de estos pueblos dentro de la Administración estatal, bajo cánones y parámetros normativos del sistema jurídico predominantemente formalista. No existe, por lo menos no se aprecia fácilmente, un intento de diálogo intercultural de parte del Estado Peruano con respecto a estas comunidades que denomina “*indígenas u originarios*”. Es más, delega las funciones de reconocimiento de estos pueblos al *Órgano Técnico Especializado en materia indígena del Poder Ejecutivo*, y éste no es otro que el Viceministerio de Interculturalidad que, mediante su Dirección General de Ciudadanía Intercultural²⁷⁷ y su Dirección General de Derechos de los Pueblos Indígenas²⁷⁸, son los encargados de fomentar la interculturalidad y garantizar los derechos de los pueblos considerados “*indígenas u originarios*”.

No obstante las buenas intenciones de la redacción legal de la Ley de Consulta Previa, se evidencia el desinterés estatal por lograr una efectiva situación de diálogo intercultural. De hecho,

²⁷⁷ La Dirección General de Ciudadanía Intercultural está conformada por las siguientes:

- Dirección de Políticas Indígenas.
- Dirección de Políticas para Población Afroperuana.
- Dirección de Diversidad Cultural y Eliminación de la Discriminación Racial.

²⁷⁸ La Dirección General de Derechos de los Pueblos Indígenas está conformada por las siguientes:

- Dirección de Consulta Previa.
- Dirección de Lenguas Indígenas.
- Dirección de Pueblos Indígenas en Situación de Aislamiento y Contacto Inicial.

las medidas estatales de reconocimiento y participación en favor de los llamados *Pueblos Indígenas u originarios* se realizan con fines de consulta. Probablemente, si el Convenio 169 de la OIT y la Declaración de las Naciones Unidas sobre Derechos de los Pueblos Indígenas no hubieran sido ratificadas por el Estado Peruano, este marco normativo en favor del reconocimiento y participación de éstos, no se hubiera diseñado.

Por otra parte, el diseño legal en términos de *Consulta* llama la atención, pues si bien es cierto responde a los criterios adoptados por los dos instrumentos jurídicos internacionales señalados anteriormente, no olvidemos que la consulta es una solicitud de opinión que no necesariamente es vinculante y/o termina siendo decisiva para la toma de una decisión.²⁷⁹ Sin embargo, esta discusión no es materia de esta tesis, por lo que nos limitamos en realizar esta observación que consideramos importante y que los especialistas en materia de Consulta Previa podrán analizar mejor que nosotros.

Por otra parte, resulta necesario analizar la labor del Ministerio de Cultura, respecto de la implementación de las políticas públicas en favor del ejercicio de los derechos lingüísticos. Mediante Ley N.º 29565, promulgada con fecha 21 de julio de 2010, se creó el Ministerio de Cultura, como organismo del Poder Ejecutivo, con personería jurídica de derecho público, constituyendo un pliego presupuestal del Estado. Asimismo, se dispone la creación del Viceministerio de Interculturalidad.

En agosto de 2013, el Ministerio de Cultura suscribe un Convenio Marco de Cooperación con el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) de México, cuya amplia experiencia en la promoción de las lenguas originarias es reconocida en su área. Consideramos importante la

²⁷⁹ En efecto, el numeral 1.5 del Reglamento de la Ley de Consulta previa, aprobado por Decreto Supremo N.º 001-2012-MC, de fecha 2 de abril de 2012 y publicado al día siguiente en el diario oficial “El Peruano” dispuso lo siguiente:

“1.5. El resultado del proceso de consulta no es vinculante, salvo en aquellos aspectos en que hubiere acuerdo entre las partes.”

suscripción de este Convenio, pues valgan verdades, la gran mayoría de países nos llevan una amplia ventaja en materia de políticas públicas, legislación y conocimiento científico en favor de sus lenguas originarias, y qué mejor que hacerlo con un país como México cuya conquista y colonización tiene un proceso histórico muy similar al nuestro. Siendo éste el primer convenio internacional que celebró el Ministerio de Cultura con una institución extranjera en materia de derechos lingüísticos. En ese sentido, se propondría un Plan de Trabajo 2014-2015 para la implementación del referido convenio.²⁸⁰

Los avances oficiales en materia de institucionalización y promoción de la diversidad cultural y lingüística, han sido importantes en los últimos años, desde la creación del Ministerio de Cultura a pesar de magro presupuesto que recibe de parte del Estado Peruano. El Viceministerio de Interculturalidad, a través de sus funcionarios, trabajadores y colaboradores han juntado esfuerzos y logrado realizar eventos académicos importantes para difundir la interculturalidad, los derechos culturales y lingüísticos.²⁸¹

Asimismo, el Viceministerio de Gestión Pedagógica del Ministerio de Educación, a través de su Dirección General de Educación Intercultural Bilingüe y Rural (DIGEIBIR)²⁸² ha logrado poner

²⁸⁰ El referido Plan de Trabajo 2014-2015 se puede apreciar *on line* en la siguiente dirección:
http://www.cultura.gob.pe/sites/default/files/content_type_archivos/archivosPDF/2014/07/plan_de_trabajo_inali_dli-vmi_2014-2015.pdf

²⁸¹ Las actividades pueden verse en el sitio web del Ministerio de Cultura:
<http://www.cultura.gob.pe/>

²⁸² Las funciones del DIGEIBIR son las establecidas en el artículo 41 del Reglamento de Organización y Funciones del Ministerio de Educación (ROF) aprobado mediante Decreto Supremo N° 006-2012-ED, de fecha 31 de marzo de 2012, son las siguientes:

- a) *Formular, proponer, normar y orientar la política nacional de Educación Intercultural, Bilingüe y Rural, las etapas, niveles, modalidades ciclos y programas del sistema educativo nacional, estableciendo las coordinaciones necesarias con las Instancias de Gestión Educativa Descentralizada.*
- b) *Desarrollar el enfoque intercultural en todo el sistema educativo nacional, en coordinación con las direcciones generales y oficinas del Ministerio de Educación e Instancias de Gestión Educativa Descentralizada.*
- c) *Orientar, supervisar, visar y evaluar la aplicación del enfoque intercultural y bilingüe en coordinación con las direcciones generales correspondientes.*
- d) *Normar el uso educativo de las lenguas originarias en coordinación con los organismos de la sociedad civil, Instancias de Gestión Educativa Descentralizada, investigadores y usuarios.*

a disponibilidad del público en general, el mapa interactivo de las 47 lenguas originarias del Perú que se puede encontrar en su página web.²⁸³ Asimismo, también se puede ver en el mapa a las lenguas extintas en la ubicación en la que antes eran habladas. Cabe resaltar que basta seleccionar la visualización de la lengua quechua para encontrarlo, prácticamente, en todo el mapa del Perú. En la costa, sierra y selva, hasta en las zonas fronterizas con Ecuador, Colombia, Brasil y Bolivia, a excepción de Chile, existen comunidades que hablan el quechua y, por lo tanto, no se puede negar su presencia en gran parte del país, por no decir en la totalidad. Además, la presencia de la lengua Aymara es notable en la zona sur de Puno y Madre de Dios, Moquegua y Tacna. Ambas lenguas también se hablan en Lima Metropolitana, según el mapa interactivo. Al revisar el mapa es innegable la pluralidad lingüística y la diversidad de comunidades que hablan idiomas originarios en todo el territorio nacional. Llama la atención que la mayoría de lugares donde se extinguieron lenguas originarias se encuentran en la costa norte. Se estima que en los últimos

-
- e) *Normar, orientar, supervisar y evaluar el desarrollo y la implementación de la Educación Intercultural, Bilingüe y Rural en coordinación con las Direcciones Regionales de Educación o los órganos que hagan sus veces y las Unidades de Gestión Educativa Local.*
 - f) *Definir los criterios técnicos para la construcción y diversificación curricular, diseñar las estrategias sociales, de enseñanza y aprendizaje y las de evaluación de la Educación Intercultural, Bilingüe y Rural.*
 - g) *Establecer las necesidades de formación inicial y en servicio de profesores en Educación Intercultural, Bilingüe y Rural que deberá tener en cuenta el Sistema de Formación Docente Continua del Ministerio de Educación.*
 - h) *Desarrollar programas de producción y validación de material educativo, cultural lingüísticamente pertinentes, en lenguas originarias y en castellano, en todas las etapas, niveles, modalidades, ciclos y programas, en coordinación con los Gobiernos Regionales y Locales.*
 - i) *Promover la participación de la sociedad civil y los usuarios directos de la Educación Intercultural Bilingüe y Rural, teniendo en cuenta la existencia de formas de organización propias.*
 - j) *Identificar y promover la realización de investigaciones sobre temas culturales, lingüísticos, sociales y educativos, en coordinación con la Dirección de Investigación, Supervisión y Documentación Educativa.*
 - k) *Diseñar, formular, ejecutar y evaluar proyectos y convenios con organizaciones nacionales e internacionales, públicas y privadas, que desarrollen programas de Educación Intercultural, Bilingüe y Rural.*
 - l) *Promover el intercambio de experiencias a nivel nacional e internacional para el mejoramiento de los proyectos y programas de Educación Intercultural, Bilingüe y Rural.*
 - m) *Promover, apoyar y facilitar la elaboración de planes educativos articulados a los planes de desarrollo humano sostenibles y con fortalecimiento de la identidad nacional, regional y local.*
 - n) *Brindar el soporte técnico a los Gobiernos Regionales para el desarrollo de políticas y cumplimiento de lineamientos técnico normativos materia de su competencia.*
 - o) *Supervisar y efectuar el seguimiento a los Gobiernos Regionales en el cumplimiento de las acciones materia de su competencia de manera articulada.*

²⁸³ Puede apreciarse el mapa interactivo de lenguas originarias del Perú en: <https://digeibir.gob.pe/lenguas/lenguas/index.php>

400 años son 35 lenguas las que se han extinguido hasta la fecha en el territorio peruano; se considera que 3 lenguas de las 47 están en peligro y que 18 en serio peligro de desaparecer.

En el año 2015, dentro del marco de la campaña *“La diversidad es lo nuestro”*, el Ministerio de Cultura realizó varios eventos académicos abiertos al público en general en diversas zonas de Lima Metropolitana y varias ciudades del interior del país. Nos alegra afirmar que en todos los eventos que asistimos en Lima congregaron un lleno total, y fuimos a la mayoría de éstos.

Participaron como ponentes en estos eventos funcionarios públicos de los tres poderes del Estado, investigadores y catedráticos universitarios, docentes, lingüistas, comunicadores, dirigentes étnicos y comunales, ex funcionarios y congresistas, nacionales e internacionales; además, el público participó activamente con aportes, críticas a la situación actual de discriminación y hasta contando sus experiencias personales. Resaltamos que en muchas de las participaciones de ponentes y asistentes hubieron pasajes donde se hablaron en lenguas originarias y las experiencias ahí narradas generaban un clima de esperanza e idealismo en torno al futuro de las lenguas originarias y las políticas públicas que se pueden construir en favor de ellas, desde nuestro ordenamiento jurídico para el ejercicio de nuestros derechos lingüísticos.

Para dar una idea de la campaña de promoción de las lenguas originarias, citamos diez ideas que el Ministerio de Cultura comparte y desarrolla brevemente, a través de la distribución de un pequeño pero didáctico folleto titulado *“10 cosas que debes saber sobre las lenguas indígenas peruanas y sus hablantes”*:

1. El Perú es un país de muchas lenguas.
2. Las lenguas indígenas no son dialectos.
3. Todas las lenguas son importantes, independientemente de cuántas personas lo hablen.
4. Hablar una lengua indígena no es obstáculo para aprender otras lenguas.

5. Logramos mejores aprendizajes cuando los profesores nos enseñan en nuestra lengua materna.
6. Debemos promover el uso de las lenguas que se están dejando de hablar.
7. Las lenguas indígenas habladas actualmente son muestra de la resistencia de identidad de los pueblos originarios.
8. Todas las lenguas indígenas peruanas son oficiales.
9. No todos los que hablan una lengua indígena entienden el castellano.
10. Todas las lenguas son esencialmente orales.

Consideramos que campañas con las ideas antes expuestas son buenos intentos para derribar el desconocimiento y los prejuicios respecto a las lenguas originarias. Eso sí, consideramos que siendo ideas acertadas, se debería cambiar el término indígena por originario, debido a que muchas comunidades que hablan estas lenguas, por ejemplo, el quechua, son comunidades que se consideran mestizos y bilingües teniendo interiorizado el término indígena muchas veces con una connotación peyorativa.

Asimismo, otro afiche ampliamente difundido *“Hablemos de los Derechos Lingüísticos”* realizado por el Ministerio de Cultura nos señala que, de acuerdo a la Constitución Política y la Ley de Lenguas, **todos los peruanos** tenemos derechos lingüísticos y que debemos ejercerlos. Estos derechos son los siguientes:

- Derecho a no ser maltratados ni rechazados por usar una lengua distinta al castellano, sea en un espacio público o privado.
- Derecho a usar nuestro idioma ante cualquier autoridad, organismo, o instancia estatal, así como a pedir la ayuda de un intérprete en esos espacios si es necesario.
- Derecho a gozar y disponer de los medios de traducción que garanticen el ejercicio de nuestros derechos en todo ámbito.

- Derecho a mantener y desarrollar nuestra lengua, tradiciones y cultura de nuestro pueblo.

El afiche señala la importancia de que cada persona averigüe qué lenguas se habla en su región, fortalecer su uso y se respete los derechos lingüísticos. Este afiche es bilingüe en español y quechua. Los cuatro derechos antes señalados derivan no sólo de las disposiciones de la Ley de Lenguas sino también de los derechos fundamentales de todo peruano a no ser discriminado (Art. 2.2. de la Const.), a mantener su identidad étnica y cultural (Art. 2.19. primer párrafo de la Const.) y usar su propio idioma ante la cualquier autoridad y solicitar intérprete (Art. 2.19. segundo párrafo de la Const.). Consideramos acertada esta campaña de concientización, pues desarrollan los derechos lingüísticos reconocidos en la Ley de Lenguas y sus disposiciones conforme al marco institucional oficial establecido por el artículo 48 de la Constitución. Se puede encontrar información similar y en un lenguaje accesible al público en general en su web.²⁸⁴

Finalmente, para implementar las disposiciones legales de la Ley de Lenguas, los equipos técnicos del Ministerio de Educación y del Ministerio de Cultura, bajo la dirección de éste último elaboraron la propuesta del Reglamento de la referida ley. La misma fue entregada el 17 de diciembre de 2015 a las siete organizaciones indígenas que gozan de representación nacional ante el Estado peruano.²⁸⁵ Este proceso de consulta culminó el viernes 18 de marzo de 2016.²⁸⁶

1.3.2.4.4. La reciente opinión de una especialista en lenguas amazónicas respecto de los avances gracias a la reciente legislación.

²⁸⁴ Ministerio de Cultura, sección de Derechos Lingüísticos del Viceministerio de Interculturalidad.
<http://www.cultura.gob.pe/es/interculturalidad/derechos-linguisticos>

²⁸⁵ Las siete organizaciones citadas anteriormente son las siguientes: Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana – AIDESEP; Confederación Campesina del Perú – CCP; Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú – CONAP; Confederación Nacional Agraria – CNA.; Federación Nacional de Mujeres Campesinas, Artesanas, Indígenas, Nativas y Asalariadas del Perú – FENMUCARINAP; Organización Nacional de Mujeres Indígenas Andinas y Amazónicas del Perú – ONAMIAP; y, Unión Nacional de Comunidades Aymaras – UNCA.

²⁸⁶ MINISTERIO DE CULTURA DEL PERÚ. *Concluye con éxito proceso de Consulta sobre propuesta del Reglamento de la Ley de Lenguas Indígenas:* <http://www.cultura.gob.pe/es/comunicacion/noticia/concluye-con-exito-proceso-de-consulta-sobre-propuesta-del-reglamento-de-la-ley>

La lingüista Carolina Rodríguez Alzza²⁸⁷ opina que el panorama de las lenguas originarias ha cambiado, gracias a los avances jurídicos, especialmente legales. Varios de los cuales se han estado ejecutando progresivamente. Finalmente, se espera que algunos vacíos legales se solucionen con la reglamentación de la ley, cuyo proyecto se encuentra en etapa de consulta previa, como afirmamos anteriormente.

“En el Perú, durante los últimos años, se percibe un panorama favorable para las lenguas indígenas. Desde el Estado, se han venido desarrollando medidas, como la traducción de hojas de vida y planes de gobierno al awajún, así como otras lenguas, que hizo el Jurado Nacional de Elecciones (JNE) para los comicios electorales a nivel regional y municipal del 2014. El mismo año también fue implementado, por el Registro Nacional de Identificación y Estado Civil (RENIEC), El Registro Bilingüe Castellano Jaqaru, el cual ha permitido que los hablantes de la lengua jaqaru obtengan partidas de nacimiento, matrimonio y defunciones en su lengua. Asimismo, a partir de la labor del Viceministerio de Interculturalidad y el Poder Judicial, los juicios que se desarrollaron por ‘el Bagoazo’ contaron con intérpretes de las lenguas awajún y wampis. Esto es solo una muestra de las consecuencias que viene teniendo el inicio de una política lingüística en el país. Si bien aún presenta vacíos, que se están buscando aclarar con la implementación de su reglamento y a través del consenso con población indígena a partir de la Consulta Previa, ha permitido, desde su promulgación, avances importantes.”²⁸⁸

²⁸⁷ Carolina Rodríguez Alzza es licenciada en Lingüística por la Pontificia Universidad Católica del Perú y estudiante de la Maestría en Antropología por la misma casa de estudios. Es miembro del Grupo Interdisciplinario Amazonía.

²⁸⁸ RODRÍGUEZ ALZZA, Carolina. *Entre el Estado y la política lingüística en el Perú*. En: Ideele N.º 257. Revista del Instituto de Defensa Legal. Lima, febrero de 2016. Disponible *on line* en: <http://revistaideele.com/ideele/content/entre-el-estado-y-la-pol%C3%ADtica-ling%C3%BC%C3%ADstica-en-el-per%C3%BA>

Capítulo 2: La identidad cultural en la obra académica José María Arguedas. Un discurso para el ejercicio de derechos lingüísticos en el Perú.

“Quisiera que mis alumnos no olvidaran esas nuestras charlas en las que hablamos del Perú, de su porvenir, del deber que cada quien tenemos para mejorar a nuestra patria; quisiera que no se olvidaran de cuánto hablamos sobre lo que hay que hacer para ser gente digna y honesta, que sabe honrar a su familia, a su pueblo y a sí mismos, sin pensar en la recompensa o en el negocio. A nuestro país le ha faltado siempre una conciencia cívica, gente desprendida e idealista; hemos tenido muchos egoístas, muchos ambiciosos que sacrificaron incluso los intereses del Perú al de su casa, al de su familia, a su miserable interés personal.”

José María Arguedas, 12 de mayo de 1942.

En este capítulo describiremos y analizaremos el discurso que José María Arguedas desarrolla sobre la lengua, la identidad cultural y la diversidad para el desarrollo y expresión de los grupos culturales que conviven en el Perú.

En el primer apartado desmitificaremos al autor “indigenista”, para algunos, o “neoindigenista”, para otros, con el objetivo de demostrar su labor “peruanista”.²⁸⁹ En la segunda parte, señalaremos la vigencia de algunos de sus postulados sobre la lengua como parte de la cultura. En la tercera, se analizará el rol que tiene la lengua en la formación de la identidad cultural. Finalmente, en el cuarto apartado de estaremos analizando el discurso *arguediano*, para reconocer la importancia institucional de la promoción de los derechos lingüísticos en la formación de identidad cultural y la ciudadanía plena.

2.1. José María Arguedas: peruanista sí, indigenista no.

Recorreremos por algunas de sus constantes proclamas en favor de la unidad, el reconocimiento y la revalorización de la patria (aunque este término suene poético y hasta demagógico en la

²⁸⁹ A pesar de que consideramos que estas etiquetas son un aspecto menor que se otorga a ciertos intelectuales por una corriente de pensamiento similar, resulta necesario realizar este análisis porque no resulta conveniente encasillarlos y restringir nuestro análisis a las ideas que engloban esta etiqueta, sino a la profundidad del pensamiento del autor que se analiza y las diversas opiniones que se puede hallar en ello.

actualidad),²⁹⁰ situación que no se puede dar si no existe el mismo reconocimiento y revalorización en los ciudadanos que la componen.

Existen pues diversos periodos en la producción intelectual pública de Arguedas, por ejemplo, su etapa estudiantil, su etapa universitaria, su etapa como docente en Sicuani y Lima, sus periodos de producción académica, y finalmente su etapa como funcionario público en temas de cultura.

2.1.1. El Perú según José María Arguedas.

Arguedas, como todo peruanista, concebía al Perú como una rica fuente para estudios académicos, a la vez que mostraba una evidente filiación sentimental por el país. Así, indistintamente de la visión particular de cada peruanista sobre el país, el ensayaba una visión pluricultural, donde las culturas y el conocimiento de las mismas son fuentes fecundas para la educación y la formación de una identidad cultural peruana dentro de los parámetros cívicos modernos, respetando y valorando esta diversidad.

Una de las mejores muestras para concebir a Arguedas como peruanista y convencernos de su conciencia cívica, la podemos encontrar en la carta dirigida al director del diario *La Verdad* de la provincia de Sicuani. Citamos, a continuación, algunos párrafos de su epístola que nos revela su convencimiento sobre las inmensas posibilidades de desarrollo que se presentan en el Perú:

“Llegué a Sicuani con todo el fervor que había alentado siempre esperando el día en que empezaría a servir de maestro, en un colegio de la sierra, y tuve la extraordinaria suerte de encontrar en el alumnado del Colegio que fundamos en esa hermosa tierra una juventud plena de inteligencia y de inmejorable inquietud. **Trabajé cada día con más amor y con una creciente convicción de que lo que el Perú necesita son maestros puros, honrado y de un ardiente fervor por servir a nuestro país.** Los frutos de mi trabajo fueron buenos, los coseché a manos llenas y pude mejorar mi labor porque los mismos alumnos me

²⁹⁰ No olvidemos que durante el Siglo XIX y hasta finales del Siglo XX, los términos “Patria” y “Patriotismo” fueron términos constantemente utilizados, y aún más durante los periodos más importantes y tensos de la historia de la República del Perú. Como ejemplo de lo último señalamos los siguientes: Guerras por la Independencia del Perú, Guerra con España, Guerra del Pacífico con Chile, la reconstrucción nacional, el Centenario de la Independencia, el gobierno de Manuel Odría, el golpe de Estado y posterior Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas de Juan Velasco, y la caída del gobierno de Alberto Fujimori.

enseñaron la forma y el camino. Ahora los recuerdo con el alma verdaderamente iluminada y plena de gratitud. Y quisiera decirles en estas líneas, que **no importa lo que se hayan instruido o no, lo que hayan «aprendido» en mis clases; lo que importa, lo que ha de durar, es el espíritu que formamos, el fervor que alimentamos por mejorar a nuestro país y por mejorar cada quien, cada alumno, su propio espíritu. Aprendimos a saber que lo esencial en un hombre, lo que verdaderamente le da valor y dignidad es su pureza de espíritu, su nobleza, su conciencia de la solidaridad humana, su sinceridad para juzgar el valor de los demás y el suyo propio;** nuestras clases fueron siempre horas dedicadas a la superación del espíritu, a la formación del carácter, al conocimiento del verdadero deber humano, y en medio de todo esto, cumplimos con nuestro deber de instruir y dar enseñanzas. **Quisiera que mis alumnos no olvidaran esas nuestras charlas en las que hablamos del Perú, de su porvenir, del deber que cada quien tenemos para mejorar a nuestra patria; quisiera que no se olvidaran de cuánto hablamos sobre lo que hay que hacer para ser gente digna y honesta, que sabe honrar a su familia, a su pueblo y a sí mismos, sin pensar en la recompensa o en el negocio. A nuestro país le ha faltado siempre una conciencia cívica, gente desprendida e idealista; hemos tenido muchos egoístas, muchos ambiciosos que sacrificaron incluso los intereses del Perú al de su casa, al de su familia, a su miserable interés personal.** Yo no me canso en mis clases de examinar estas cosas, de dar a los estudiantes una capacidad suficiente para juzgarse a sí mismos, para buscar por sí mismos el mejoramiento del espíritu y poder trabajar sin descanso en beneficio primero, de nuestro país, que podría ser tan grande y hermoso, si todos lo quisiéramos igualmente. (...) No importa que se olviden de la conjugación de los verbos y la clasificación de las oraciones, pero que jamás se olviden de aquello que les recomendé como verdaderamente necesario para saber vivir con dignidad, para llegar hasta el fin con el espíritu puro y orgulloso de sí mismo.”²⁹¹ (El énfasis es nuestro)

Asimismo, fruto de su trabajo en el Colegio Nacional Nuestra Señora de Guadalupe de Lima en el año 1945, presenta una publicación de cuatro relatos de sus alumnos, de los cuales sólo se publicaron dos, y aprovecha las notas introductorias a esta publicación para manifestar la caótica realidad de la educación secundaria en Lima, con una sobrepoblación de hasta 80 alumnos por

²⁹¹ ARGUEDAS, José María. “Una carta, mejor una admonición, del eminente Maestro José María Arguedas.” En: *Obra Antropológica*. Tomo 1. pp. 357-358. Publicado en el diario *La Verdad* de Sicuani, 4 de junio de 1942.

aula y una mala relación docente-alumnos, cargada de conflictos y faltas de respeto e interés mutuo. A pesar de ese tenor, señala lo siguiente:

“Algunas de las cuestiones debatidas en el periodo electoral habían sido consideradas en los temas de composición de los estudiantes, y por tanto, en nuestras clases: el problema de la inmigración, la irrigación de los desiertos y de las tierras temporales de la sierra, el problema de las comunidades, las vías de comunicación y su influencia, la salubridad, el analfabetismo, la cuestión del progreso en las capitales de provincia, etc. Pues creemos que cuando el profesor ha logrado conservar una alta independencia de espíritu, puede tratar de inducir a sus alumnos, y naturalmente debe hacerlo, al estudio de los problemas de los cuales depende el progreso del país. Yo he acostumbrado a hacerlo, empezando con los alumnos del tercer año; he intentado despertar en ellos primero un interés absolutamente consciente y libre por el conocimiento del Perú; y en los jóvenes de cuarto y quinto año la obligación irrenunciable de buscar los medios de contribuir al progreso de su provincia y del país.”²⁹²

Lo anterior es otra clara evidencia de la vocación docente predominante en Arguedas. Y como afirmamos anteriormente, promueve e incentiva en sus alumnos el estudio y conocimiento del país, más que sobre cualquier otro tipo de conocimiento. Consideramos que éste llamó a sus alumnos a la obligación moral de contribuir al desarrollo del país antes que cualquier otro tipo de interés personal. Asimismo, es preciso recordar que su discurso es, nuevamente, un discurso peruanista, patriótico, no indigenista. Lo que refuerza nuestra postura contraria a la calificación como “indigenista” que algunos pudieran hacer de Arguedas.

El escritor y docente concluye el artículo con una fuerte crítica a la situación de la educación pública en los grandes colegios nacionales de las principales ciudades del Perú, de ese entonces:

“Por desventura, es en estos centros urbanos especialmente peligrosos donde la educación secundaria en nuestro país está abandonada, atrasada en más de medio siglo; entregada todavía, en buena parte, a gentes de muchos oficios, que descargan en los salones de clase y durante los exámenes, el corrosivo peso de su ignorancia y de sus mundanas amarguras”²⁹³.

²⁹² ARGUEDAS, José María. “Experiencias educativas: «Mi primer amor». *Relatos de alumnos del Colegio Nacional Ntra. Sra. de Guadalupe*.” En: *Obra Antropológica*. Tomo 1. p. 432. Publicado también en *Nueva Educación*. Vol. 2, N.º 8, Lima, marzo-abril, 1947.

²⁹³ Ídem. p. 434.

Es evidente el malestar del educador la situación de la enseñanza de las asignaturas básicas en el Perú, malestar que no se extingue en Arguedas hasta su muerte.

En ese sentido, cuando se señala como indigenista o neoindigenista a José María Arguedas, creemos que se está cayendo en un profundo error y un desconocimiento grave de su objetivo literario y académico. Estamos convencidos que Arguedas no es un vocero de los pueblos considerados indígenas, tampoco es un defensor acérrimo e irascible de sus causas, sino es un lúcido observador, difusor y gestor de la cultura nacional peruana, predominantemente andina. Que sigue construyéndose ante la aparición de nuevas urbes costeñas emergentes habitadas por migrantes de variada procedencia y la reciente visibilización de las comunidades amazónicas. En este contexto, desconocer el valor nacional de Arguedas y encasillarlo bajo el rótulo de «indigenista» es desconocer la finalidad de su obra literaria y académica, es una muestra de la ignorancia sobre su discurso y desconocimiento de nuestra realidad nacional. Limitarlo solamente a un análisis literario sería un acto de mezquindad para con el referido autor y una omisión grave para el conocimiento de los procesos históricos y culturales de nuestro país.

Arguedas desde sus primeros textos escolares y juveniles tiene como tópico el país, ni siquiera se centra en el hombre andino o su cultura, sus consignas son fuertemente patrióticas, quizá influenciado por la efervescencia nacional del primer centenario de la independencia del país. Habla de la humanidad, tiene como modelo a un ciudadano peruano moderno, una identidad nacional única bajo el concepto del patriotismo y el amor a la patria. Consideramos que José María nunca perdió este ideal, por el contrario, pretendió visibilizar, poner en la agenda nacional y en el debate público, al hombre andino bilingüe y monolingüe quechua, a los diversos grupos culturales que conforman el país y que durante la primera mitad del siglo XX habían sido excluidos del proyecto de Estado Nación por la República Aristocrática, que encontraba en las

organizaciones obreras, sindicatos, José Carlos Mariátegui y un primer Víctor Raúl Haya de la Torre su principal contrapeso social, político, intelectual pero no institucional.

Para muestra de lo anterior, citamos unos párrafos de la «*Proclama leída por el alumno José María Arguedas, a sus compañeros de colegio*»²⁹⁴ publicado el periódico «Antorcha» de la Federación Estudiantil Isabelina del Colegio Nacional «Santa Isabel» de Huancayo en el año 1928:

“Pero, antes de todo, la UNIÓN; en seguida viene lo demás.

La meta de la Vida es la realización del ideal, y el ideal debe estar tan alto como las estrellas. Todos tenemos un cometido que cumplir. Esta es una verdad anciana, pero nadie puede realizarlo solo. El concurso de los demás es imprescindible y debemos trabajar para que esta verdad se haga corpórea.

Es necesario unirse ahora que somos jóvenes, porque así, el vigor de nuestro trabajo será invencible y la Patria será verdaderamente grande.

Mirad el pasado de nuestra historia, contemplad la figura potente de aquellos que hicieron lo que pensaron, en la penumbra impenetrable de lo que vendrá, en los mirajes llenos de sombra del futuro; son esos hombres las únicas luces que lucharon contra la noche de las dificultades. Haced lo que ellos hicieron con la convicción de no errar: pensad que si nuestros padres vencieron fue porque la unión entre ellos era cierta.

La unión es el único derrotero que puede conducirnos a la grandeza; unámonos y seamos grandes.”²⁹⁵

Reconocemos en el texto anterior, la característica eminentemente poética de su discurso que no se despega del mensaje concreto que pretende transmitir: la unión en favor del país. Ese mismo ideal lo podemos encontrar en «*El amor a la patria*»²⁹⁶ publicado en el siguiente número del referido periódico estudiantil:

²⁹⁴ ARGUEDAS, José María. “*Proclama leída por el alumno José María Arguedas, a sus compañeros de colegio*” En: *Obra antropológica*. Tomo 1. pp. 103-105. Publicado también en: *Antorcha*. N.º 1. Año 1, Huancayo, 1 de junio de 1928. pp. 2-3.

²⁹⁵ Ídem. p.104.

²⁹⁶ ARGUEDAS, José María. “*El amor a la Patria*” En: *Obra antropológica*. Tomo 1. pp. 116-117. Publicado también en: *Antorcha*. N.º 2. Año 1, Huancayo, 16 de junio de 1928. p. 8.

“Hay que amar a la Patria amando al hombre y enseñando al amigo a que nos imite, amando al trabajo y trabajando porque las naciones digan de la nuestra: «El Perú sabe amar, el Perú se ama, el Perú es grande».

Se ama a la Patria buscándose a sí mismo y después de haberse encontrado poniendo en disposición de los demás aquello de bueno que se encontró.

No es amar a la patria matar al enemigo de ella, sino trabajar por convertirlo en aliado.”²⁹⁷

La pequeña cita es parte de una crítica a quienes, en ese entonces, ven que una manera de amar a la patria es matar a quien se declara enemigo de ella. Arguedas señala que eso no es así y que, en realidad, es producto de una deficiente educación, la falta de lectura y de una pobre capacidad de raciocinio; en pocas palabras, fruto de la ignorancia. Pidiéndole a los jóvenes, finalmente, que cambien esas ideas, pues considera que matar a otro, como manifestación de amar a la patria, es en realidad un crimen.

Profundizando más en el tema que nos ocupa en este apartado, nos remitimos al artículo «*La novela y el problema de la expresión literaria en el Perú*» donde Arguedas deja totalmente clara su postura sobre la calificación de sus novelas y señala lo siguiente:

“Se habla así de una novela indigenista; y se ha dicho de mis novelas *Agua* y *Yavar Fiesta* que son indigenistas o indias. Y no es cierto. Se trata de novelas en las cuales el Perú andino aparece con todos sus elementos, en su inquietante y confusa realidad humana, de la cual el indio es tan sólo uno de los muchos y distintos personajes.”²⁹⁸

Y confirmando el carácter nacional al cual nos referíamos, el escritor nos describe como:

“Otro personaje peruano reciente que aparece en la *Yavar fiesta* es el provinciano que migra a la capital. La invasión de Lima por los hombres de provincias se inició en silencio; cuando se abrieron las carreteras tomó las formas de una invasión precipitada. Indios, mestizos y terratenientes se trasladaron a Lima y dejaron a sus pueblos más vacíos o inactivos, desangrándose. En la capital los indios y mestizos vivieron y viven una dolorosa aventura inicial; arrastrándose en la miseria de los barrios sin luz, sin agua y casi sin techo. Para ir «entrando» a la ciudad, o convirtiendo en ciudad sus amorfos barrios, a medida que se

²⁹⁷ Ídem. pp. 117.

²⁹⁸ ARGUEDAS, José María. “*La novela y el problema de la expresión literaria en el Perú*” En: *Obra antropológica*. Tomo 2. pp. 272. Publicado también en: *Mar del Sur*. N.º 9. Año III, Lima, enero-febrero 1950.

transformaban en obreros o empleados regulares. ¿Hasta qué punto estos invasores han hecho cambiar el tradicional espíritu de la capital?

(...) Las clases sociales tienen también un fundamento cultural especialmente grave en el Perú andino; cuando ellas luchan, y lo hacen bárbaramente, la lucha no es sólo impulsada por el interés económico; otras fuerzas espirituales profundas y violentas enardecen a los bandos; los agitan con implacable fuerza, con incesante e ineludible exigencia.”²⁹⁹

Es evidente que el carácter de su discurso no es uno indigenista, los tópicos que trata podrían considerarse indigenistas, pero su discurso no. Su discurso pretende ser uno esclarecedor, uno que muestre lo confuso, complejo y caótico del desarrollo cultural de las tradicionales poblaciones rurales, cuya cultura comprende elementos hispanos traídos e implantados en su universo durante la colonia, pero que chocan con una modernidad republicana ajena y excluyente de su modelo ideal de Estado Nación. La dualidad indio-terrateniente, campesino-hacendado, tenía una bisagra dura y ajena a ambas: el capataz que se niega a ser tratado como a los que castiga y desprecia, pero que sufre el mismo desprecio de su jefe, el gamonal.

Sobre esta dualidad nuestro autor señala que:

“[...] los relatos de *Agua* contienen la vida de una aldea andina del Perú en que los personajes de las facciones tradicionales se reducen, muestran, enfrentan nítidamente. Allí no viven sino dos clases de gentes que representan dos mundos irreductibles, implacables y esencialmente distintos: el terrateniente convencido hasta la médula, por la acción de los siglos, de su superioridad humana sobre los indios; y los indios, que han conservado con más ahínco la unidad de su cultura por el mismo hecho de estar sometidos y enfrentados a una tan fanática y bárbara fuerza.”³⁰⁰

Su optimismo por las posibilidades de desarrollo cultural, social, económico del Perú, es muy emotivo y algunos podrían catalogarlo de utópico. De hecho, la manera de expresarse sobre ello tiene un estilo poético donde manifiesta su fe en el Perú, su peruanidad, y su fe en la capacidad

²⁹⁹ Ídem. pp. 273.

³⁰⁰ Ídem. pp. 274.

creadora de los peruanos. Aun estando en el extranjero y sin la velocidad de las comunicaciones que existen ahora, Arguedas pensaba en el Perú y sus posibilidades:

“Hay en el Perú un trasfondo místico que viene de sus milenios de historia; hay en el hombre, especialmente en los Andes, en las comunidades, una no escondida fe, una seguridad religiosa de su poderío. «Si lo decidimos, podemos abrir un camino por debajo de las montañas hasta el mar», lo dijo en quechua un alcalde indio a un subprefecto de Puquio. Hemos vivido decenios gobernados por gentes que han pretendido, conscientemente o no, destruir este corazón. No lo han podido lograr ni lo lograrán. Pero pueden torcer el camino. Necesitamos nuevamente construir andenes en los abismos, cantando. Y cantaremos con más energía y trabajaremos con más poder cuanto más libres nos sintamos. Las fábricas son indispensables, pero tanto o más necesitamos del trigo, del maíz y de la fe.

Berlín, 18 de setiembre [de 1962]³⁰¹

3 Sobre las marcadas diferencias culturales en el territorio peruano, Arguedas escribe un artículo, que se centra en la relación conflictiva entre la costa, hispana y occidental; la sierra, andina quechua-hablante con rezagos coloniales hispanos; y la selva, recientemente explorada por el Estado peruano.

“Por su parte, el hombre costeño que subía a la sierra se quedaba sorprendido al descubrir que el Perú era, en esa región, otro mundo: los angostos valles, estaban cercados por gigantescas montañas; en las alturas, la tierra, algo plana, abundaba más, pero no producía sino pasto seco y pobre como alimento del ganado. Lo que más impresionaba al hombre de la costa era oír que casi toda la gente de la sierra hablaba *quechua*, un idioma que él no entendía nada y que le parecía tan distinto del castellano como el japonés o el turco. Quienes hablaban únicamente ese idioma eran los *indios*, descendientes del pueblo que los españoles encontraron en el Perú cuando lo invadieron y conquistaron. Los *indios* se vestían de distinta manera que la gente de las ciudades de la costa y de la sierra; comían otra clase de potajes; cantaban y bailaban con una música tan diferente de la «criolla» costeña y de la europea, como lo son la china o la judía. Los *indios*, además o vivían en pueblecitos donde la tierra era ya muy escasa y muy pobre, o vivían como «colonos» de las haciendas: es decir, como hombres pertenecientes al hacendado, tan propiedad de él como la tierra y el ganado. Estos *indios* tenían un aire más humilde que el humildísimo de los *comuneros* y trataban a los señores

³⁰¹ ARGUEDAS, José María. “No destruyamos el Perú amado.” En: *Obra Antropológica*. Tomo 4. p. 374.

principales con un respeto que no se diferenciaba casi en nada del tratamiento que daban, en la Edad Media, los siervos a los reyes.

Las ciudades en que vivían los señores blancos y los mestizos de la sierra eran también diferentes, en las formas de sus casas, calles y templos, de las ciudades de la costa. Las tiendas de comercio eran pequeñas; casi todos los hombres se dedicaban a la agricultura y sembraban plantas propias del lugar. Las personas principales hablaban el castellano con lentitud, y con un tono que a los costeños les parecía algo ridículo. El «señor» o el comerciante costeño, y aun el campesino, contemplaban las ciudades, las gentes, las costumbres de la sierra como propias o «típica» de los pueblos atrasados y, hasta cierto punto, bárbaros. Al *indio* que danzaba durante seis u ocho días con ocasión de sus fiestas, que adoraba todavía a las montañas y a los ríos, y que arrodillaba ante los hacendados poderosos, lo consideraban como «bruto», «degenerado» e «inferior». Comprobaban que no conocía siquiera lo que significaba la palabra Perú, ni que tenía noción de patria. Para el indio el mundo concluía en los linderos de su aldea o, a lo más, en los de la provincia a la que pertenecía la aldea. De este cotejo deducían los costeños (y, por su parte, la mayoría de los señores hacendados) que el indio era, en verdad, inferior; y, por lo tanto, la única forma de que la Patria podía aprovecharlos era como lampero o bestia de carga. **Les parecía natural a ellos que el *indio* no gozara de ninguno de los derechos que tiene el ciudadano de una democracia.**

Para los costeños y los serranos, asimismo, la selva estaba poblada por «chunchos», por salvajes a quienes convenía eliminar si estorbaban la recolección del caucho o no se sometían a la voluntad de los «caucheros». Sin embargo, en esos tiempos, ya existían algunas ciudades modernas en el corazón de la selva, como Iquitos.

(...) Por el momento, nos bastará decir que el aislamiento y la conservación de las formas de propiedad y de trabajo coloniales hicieron que la sierra no progresara tanto como la costa. Y el hecho de que la población andina hubiera conservado sus antiguas costumbres, especialmente la organización de las comunidades, su religión y su arte, mezclados hasta donde era posible con elementos de España, hizo que la sierra se mantuviera como un mundo de veras *distinto*, del mundo europeo, mundo al que la costa se había aproximado más y del que había aprendido mucho. El *antiguo Perú* se mantuvo fuerte en los Andes. El antiguo Perú no fue, como todos sabemos ahora, un pueblo salvaje, ni bárbaro, ni inferior. Fue un pueblo al que los pocos españoles sabios que vinieron con los conquistadores admiraron asombrados. Esos sabios describen con respeto, las obras que construyeron nuestros antepasados: caminos, acueductos, terrazas para sembrar, etc. Fue un pueblo creador el nuestro. Por eso, vamos a intentar difundir a través de esta Revista las creaciones

del pueblo indígena actual, con el objeto de demostrar que no es inferior ni despreciable, sino digno de admiración; que tiene tantas cualidades como el costeño; y que debe confiarse plenamente en él cuando se tracen los planes para el progreso del país.

(...) En Lima, el recién llegado de la sierra padecía uno, cinco, diez años de miseria, pero tenía la *esperanza* de conseguir algún día un trabajo en las fábricas, en las haciendas, en los miles de restaurantes y negocios, y comenzar así un destino nuevo y ascendente. Muchos de estos hombres que comieron hasta desperdicios durante largo tiempo llegaron a tener luego una casa propia y, a veces, hasta automóvil o un camión. ¡Esta verdad parecía un cuento! ¡Este milagro se podía comprobar con los ojos y con el corazón! De tal modo que el «milagro» limeño convirtió a la Capital en un imán gigantesco que ha atraído a centenares de miles de hombres; y, ahora mismo, continúa atrayendo campesinos de la sierra, quienes al llegar, esperan tiritando en *las barriadas*, la repetición del «milagro» (que se hace más difícil a medida que aumenta la población).

Con la salida de la población de la sierra hacia la costa y el agravamiento de las causas que determinaron este gran movimiento, el país ha entrado, de hecho, en un nuevo período de su historia: en un período en el que el modo de gobernar a la antigua iba a desencadenar, necesariamente, una revolución. Mientras tanto, los señores principales que detentaban el poder desde la llegada de los españoles, habían cambiado muy poco de mentalidad. Carecían de la inteligencia necesaria y, más todavía, de la sensibilidad, de la capacidad de comprensión para darse cuenta que el pueblo del Perú no podía ya ser gobernado con métodos injustos: la cárcel, la bala, la compra de la conciencia a peso de oro. Ni las cárceles, ni las balas, ni el oro, podían ser ya suficientes para contener a millones de hombres que no estaban dispuestos a que se les pusiera una tranca en el camino del progreso que habían encontrado, y que deseaban seguir adelante aun cuando fueran aniquilados algunos centenares de miles de ellos.³⁰²

Finaliza, este breve artículo de forma poética, muy emotiva y esperanzadora.

“Por todos los medios creados por el Estado para divulgar las artes y las ciencias y, por otros, que pensamos organizar, si es que el Gobierno nos brinda las facilidades necesarias, llevaremos al pueblo peruano los frutos de la sabiduría humana ha logrado obtener hasta nuestros días. Estimularemos su capacidad de conocimiento y devoción por la belleza. Y le imbuiremos la conciencia de que tiene derecho a gozar de tales frutos, y que éstos no se habrían conseguido sin el esfuerzo de obreros y campesinos. La asimilación de

³⁰² ARGUEDAS, José María. “La cultura y el pueblo en el Perú.” En: *Obra Antropológica*. Tomo 6. pp. 524-527. Publicado originalmente en la revista *Cultura y Pueblo*. Año 1, N.º 1. Lima, enero-marzo de 1964.

informaciones y conocimientos permitirán a nuestro pueblo comprender mejor las cosas y juzgar, con mayor claridad, los grandes problemas sociales que el país afronta. Gracias a la *cultura*, el pueblo peruano será un pueblo activo, creador y vigilante; y, cada vez, más original: porque en lugar de menospreciar sus valores propios (indígenas) los impulsará con el auxilio de la sabiduría universal.

(...)

Llenos de amor a la tierra y al hombre peruano, trabajaremos porque nuestra lucha se resuelva a favor de los derechos de quienes estuvieron, durante siglos, únicamente al servicio de unos cuantos poderosos, sin haber disfrutado jamás las comodidades y la luz estimulante que las Ciencias y las Artes ofrecen. El hombre se rebela sólo cuando le acosan, cuando pretenden mantenerlo en servidumbre; y cuando le ponen sombras y miserias en su camino. En el país, una gran parte del pueblo ha perdido el miedo a la muerte, porque la muerte resulta mejor que la vida. Es deber patriótico convertir este impulso formidable en una fuerza creadora.

Ancha alli, ancha hatun llak'tanchista, wiña wiñaypak' makinchiswan, tinpuk' yawarninchiswan, wiñachisun llapallan llak' tamasinchispak'.

(A nuestro grande y buen pueblo hagámosle crecer eternamente en beneficio de todos, con nuestras manos, con nuestra hirviente sangre).³⁰³

Sobre el Perú y el amor por este país, Arguedas señala poéticamente:

“El Perú es una fuente de amor incorruptible y, más que eso, de audacia para practicar el bien y la capacidad creadora, y tal decisión es tan firme y constante como la majestuosidad imperturbable de sus aukis montañas, donde el sol muere y nace cada día más cerca del corazón humano cuanto más la ciencia nos lo aproxima y analiza”³⁰⁴

Asimismo, en un trabajo realizado en 1965, pero publicado póstumamente en 1970, José María Arguedas explica «el indigenismo» en el Perú.³⁰⁵ Inicia con un recuento histórico de las corrientes intelectuales, filosóficas y políticas en el Perú de la última década del Siglo XVIII, con conceptualizaciones sobre el «indio» en el histórico *Mercurio Peruano*, producción de las élites

³⁰³ Ídem. pp. 528-529.

³⁰⁴ ARGUEDAS, José María. “La Patria.” En: *Obra Antropológica*. Tomo 6. pp. 556-558. Publicado originalmente en el diario *Expreso*. Lima, 24 de abril de 1964.

³⁰⁵ ARGUEDAS, José María. “El indigenismo en el Perú.” En: *Obra Antropológica*. Tomo 7. pp. 75-88. Publicado original y póstumamente por la revista *Visión del Perú*. N.º 5. Lima, junio de 1970.

criollas liberales hasta la rica producción académica de José de la Riva Agüero y Víctor Andrés García Belaunde, hasta Raúl Porras Barrenechea considerados «hispanistas» y de Julio César Tello considerado «indigenista». Señala de los primeros que son quienes realzan la «grandeza» del Imperio Incaico, pero ignoran la situación del «indio vivo» marginado de los derechos constitucionales republicanos de la época, a la vez que afirmaban la superioridad de la cultura hispánica; a diferencia que Tello que revaloraba los vestigios y evidencias del pasado, como la obra de Guamán Poma de Ayala, que académicos como Porras consideraban con desdén.³⁰⁶

En segundo lugar, considera la división de dos etapas en el indigenismo del siglo XX, antes de 1965. Comienza por describir la influencia del pensamiento de Mariátegui, de su revista *Amauta*, y de su obra cumbre: *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Ideas expresadas públicamente que, según Arguedas, marcan el inicio de la corriente «indigenista» en el Perú y que son contrarias a ideas como las de Porras que considera lo «indio» como el retraso y responsable de las limitaciones de desarrollo del país. A diferencia del reconocido historiador Jorge Basadre Grohmann, su postura intermedia y la idea que tenía sobre que «*hay un Perú profundo que es mestizo y un Perú oficial, que administra el país sin conocerlo.*»³⁰⁷

Además, describe un segundo momento donde entran en la escena académica el antropólogo Luis E. Valcárcel, con su fuerte tendencia anti-hispanista, y Hildebrando Castro Pozo. Suceden diversas situaciones que posibilitan un desarrollo económico de los tradicionalmente considerados «indios» que a la par que comienzan a acumular ganancias económicas ven desaparecer antiguas manifestaciones culturales hispano-quechuas. Las migraciones a las ciudades suceden en mayor magnitud y las invasiones, asentamientos humanos y pueblos jóvenes comienzan a aparecer en las urbes. La iglesia pierde su tradicional influencia en las poblaciones;

³⁰⁶ *Ibíd.*

³⁰⁷ *Ídem.* pp. 78-82.

lo mismo sucede con los cultos andinos. Existe un escepticismo religioso.³⁰⁸ Arguedas describe así a esta situación:

“Estas masas emergentes o insurgentes están caracterizadas por los antropólogos como una masa de población de cultura amorfa. Pretenden dejar de ser lo que fueron y convertirse en semejantes a quienes los dominaron por siglos. No pueden conseguir ni lo uno ni lo otro.”³⁰⁹ Finalmente, describe el problema de la integración de los nuevos grupos humanos de migrantes con el Perú oficial, tradicionalmente criollo que a inicios el siglo XX aún menospreciaba y subestimaba a las personas de los andes y sus costumbres. La cultura de estos grupos migrantes era predominantemente hispano-quechua y se evidencia esto con el boom musical del huayno mestizo que Arguedas advierte y muestra al señalar el récord nacional que ha de conseguir la venta de discos long-play del Jilguero de Huascarán, natural del departamento de Huaraz. Describe también el control del país en manos de los partidos políticos, los grandes capitales industriales extranjeros y la influencia de una fuerte ideología individualista para la obtención de la riqueza económica en desmedro de los ideales comunitarios de los pueblos de los andes. Mientras tanto, por otro lado, aparecen dirigentes espontáneos que contagiados del discurso de la extrema izquierda, tratan de convencer y adherir a estos nuevos grupos de migrantes a sus proyectos políticos. Concluye con la esperanza, la fe de que las culturas indias y criollas se integrarán y que esta integración no podrá ser condicionada por los ideales de los grupos de poder político y económico dominantes. Además, de la creencia en que el quechua llegará a ser la segunda lengua oficial del Perú; creencia que años más tarde se haría realidad.³¹⁰

³⁰⁸ Ídem. pp. 82-85

³⁰⁹ Ídem. p. 85.

³¹⁰ Ídem. pp. 82-85

Durante los últimos momentos de su vida, podemos encontrar una síntesis de su visión peruanista en el discurso que brinda como ganador del Premio Inca Garcilaso de la Vega. Citamos algunas de sus ya conocidas frases:

“Yo no soy un aculturado; yo soy un peruano que orgullosamente, como un demonio feliz habla en cristiano y en indio, en español y en quechua.”³¹¹

Esta frase poética, nos muestra la configuración de una nueva identidad peruana, luego del cruce de las culturas prehispánicas y la española. El Perú ya no es el imperio del Tahuantinsuyo, ni un virreinato español, es ahora una república cuyos ciudadanos son peruanos y en base a este mestizaje cultural y la diversidad lingüística debe construir su propia identidad.

“El otro principio fue el de considerar siempre el Perú como una fuente infinita para la creación. Perfeccionar los medios de entender este país infinito mediante el conocimiento de todo cuanto se descubre en otros mundos. No, no hay país más diverso, más múltiple en variedad terrena y humana; todos los grados de calor y color, de amor y odio, de urdimbres y sutilezas, de símbolos utilizados e inspiradores.”³¹²

La diversidad se reconoce y nos otorga una riqueza que podría ser utilizada en el desarrollo mismo de nuestras manifestaciones culturales y artísticas, que tienen un valor humano que trasciende lo económico.

“Imitar desde aquí a alguien resulta algo escandaloso. En técnica nos superarán y dominarán, no sabemos hasta qué tiempos, pero en arte podemos ya obligarlos a que aprendan de nosotros y lo podemos hacer incluso sin movernos de aquí mismo.”³¹³

Finalmente, Arguedas aquí nos señala que debemos superar ese complejo de inferioridad respecto de otros países, especialmente los que se considerarían desarrollados. La cultura peruana es diversa, la diversidad su riqueza y su riqueza es artística.

³¹¹ ARGUEDAS, José María. “*No soy un aculturado...*” (Palabras de J. M. Arguedas en el acto de entrega del premio “Inca Garcilaso de la Vega. Lima, octubre de 1968.) En: *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Lima: Editorial Estruendomudo y Fondo Editorial de la Municipalidad Distrital de Nuevo Chimbote, 2013. p. 16.

³¹² Ídem. p. 17.

³¹³ Ibídem.

Finalizamos este apartado citando el fragmento final de la carta de despedida a Sybila Arredondo, con fecha 28 de noviembre de 1969: “*Acabo luego de haber cumplido con el país y, por él, con los pueblos; he dado hasta donde me era posible.*”³¹⁴

2.1.2. La importancia de la historia para comprender la diversidad cultural.

Como explicamos en el Capítulo 1, la diversidad cultural es una característica que está presente en el territorio peruano desde la etapa prehispánica de nuestra historia. Los incas y los españoles supieron gobernar sus extensos territorios, respetando y reconocimiento relativamente las diferencias culturales. Sin embargo, existen casos dramáticos como la imposición de una lengua desconocida y dominante para ser escuchado por la autoridad administrativa. Esto se dio en el Perú colonial y el caso histórico más resaltante es el del cronista Guamán Poma de Ayala. Gracias a la historia podemos retornar a él. Arguedas describe este proceso así:

“Pero él [Guamán Poma] había aprendido el alfabeto castellano y no el idioma. No sabía expresarse en español; y en mil páginas que escribió se siente la tremenda lucha de este indio con el idioma en que se ve obligado a expresarse. En muchas páginas no encuentra la palabra necesaria, y entonces se decide a hablar en kechwa; de ahí el gran desorden de su estilo y sus informaciones. Pero como todo lo que debía contar y reclamar era una exigencia profunda y violenta, el cacique toma la pluma y en dibujos completa sus relatos y logra la expresión íntegra de su espíritu. A través de ese estilo, de ese lenguaje y de esos dibujos, se siente y se conoce en toda su integridad la vida del pueblo del Imperio y de la Colonia.”³¹⁵

Este sería seguramente el proceso que muchas personas que no dominaban o desconocían el español tenían que experimentar y sufrir durante varios siglos, y muy probablemente hasta ahora, para expresarse y ser escuchados por la autoridad. La historia, repetimos, nos permite volver al pasado y, a través de experiencias como éstas, plantear propuestas jurídicas que finalicen con esta herencia colonial institucionalizada.

³¹⁴ ARGUEDAS, José María. “*Cartas Póstumas.*” En: *Obra Antropológica.* Tomo 7. p. 636.

³¹⁵ ARGUEDAS, José María. “*Los doce meses. Un capítulo de Guamán Poma de Ayala.*” En: *Obra Antropológica.* Tomo 1. p. 212. Publicado originalmente en *La Prensa*, Buenos Aires, 17 de diciembre de 1939.

Asimismo, José María Arguedas también se refiere a la importancia del Folklore como un conocimiento tradicional, distinto al conocimiento científico, cuyo conocimiento o sabiduría fueron patrimonio común de los miembros de una comunidad a través de enseñanzas, transmitidas de generación en generación, que consideraríamos empíricas o costumbristas desde nuestra perspectiva académica occidental. Además, señala que el Folklore no sólo traduce el espíritu individual de quien lo promueve y practica, sino también el espíritu de la comunidad cultural que lo ha desarrollado.³¹⁶

Así, en su artículo *El folklore y los problemas que trata*, Arguedas define al Folklore como la ciencia que estudia el arte y saber popular sustentados en la tradición, cuyo saber y técnica no se funda en el conocimiento científico, sino en observaciones prácticas y creencias subjetivas transmitidas en forma oral. Asimismo, señala que en América Latina, la cultura de los pueblos conquistados fue reducida inmediatamente a la condición de lo que se consideraría folklórica, que actualmente sobrevive, inicialmente con el mestizaje e influencia española y europea de la época. Cuyos elementos forman el carácter y personalidad de un pueblo.³¹⁷ Es decir su identidad.

Arguedas en la segunda parte de *El folklore y los problemas que trata*, que titula *Síntesis de la historia de la cultura en el Perú. Las culturas preincaicas*,³¹⁸ concluye que el grado de conocimiento de las culturas preincaicas fue más o menos equivalente al periodo incaico y el de las culturas mesoamericanas, como la maya. Esto se puede apreciar en el dominio notable de la técnica agrícola, la arquitectura, la cerámica, la metalurgia y el arte textil. Como muestra de su afirmación pone como ejemplo el sistema de irrigación, construcción de acueductos y el cultivo del maíz

³¹⁶ ARGUEDAS, José María. “*El folklore y los problemas que trata*”. En: *Obra antropológica*. Tomo 2. pp. 29-38. Publicado originalmente en la revista *Educador Peruano*, Lima, 2 de mayo de 1947. pp. 8-12.

³¹⁷ *Ibidem*.

³¹⁸ ARGUEDAS, José María. “*Síntesis de la historia de la cultura en el Perú. Las culturas preincaicas*”. En: *Obra antropológica*. Tomo 2. pp. 34-38. Publicado en la revista *Educador Peruano*, Año 1, N.º 3. Lima, setiembre de 1947. pp. 8-12.

que alcanzó la civilización moche y, posteriormente, la civilización chimú; como también la arquitectura de la ciudadela de Chan Chan, elaborada por ésta última. Cabe precisar que nos sorprende el convencimiento con el que Arguedas señalaba los avances arquitectónicos de las culturas Moche y Chimú, pues a la fecha de la redacción del artículo las investigaciones arqueológicas relacionadas a esas culturas eran incipientes. No estaba equivocado, décadas después se descubrirían las Huacas de la Luna y del Sol, pertenecientes a los moche. Obras monumentales que reflejan en su propia arquitectura, la complejidad de su organización político-religiosa y lo avanzada que era tecnológicamente su sociedad. También describe la concepción religiosa de estas culturas, sus principales deidades, el culto a los muertos, la posibilidad de reencarnación, la inexistencia de una separación total entre la vida y la muerte, llegando a afirmar que para el hombre preinca la muerte física total no existía. Él no era el centro del universo, sino un personaje más en un mundo conformado por seres y cosas animadas con voluntad propia. Encontraba en sus muestras artísticas, como la música y la danza, un medio de comunicación entre ellos y con los demás seres no humanos que, desde su perspectiva, habitan el mundo.

2.1.2.1. El uso del quechua para la evangelización en la etapa colonial.

Sobre la importancia del quechua para la dominación política del virreinato del Perú y la evangelización católica de sus territorios, Arguedas señala que:

“En lo que se refiere a la conservación de la lengua quechua, los años de la conquista y la época colonial fueron positivos y aún podríamos considerarlos fecundos. No fueron siglos de destrucción para este elemento fundamental de la cultura incaica.

En tanto que los otros caracteres y fundamentos de la cultura espiritual indígena eran sometidos a una sistemática persecución, el idioma quechua debía recibir la obligada protección de la cultura invasora. El idioma nativo tenía que ser empleado por los conquistadores y colonizadores como un medio imprescindible de la propia dominación; la naturaleza del imperio que se trataba de organizar sobre el inmenso país conquistado no podía realizarse sin el conocimiento de la lengua quechua. Quienes comprendieron este hecho en toda su importancia, y antes que los propios guerreros y administradores, fueron

los sacerdotes católicos, los misioneros y adoctrinadores. Y lo comprendieron no sólo en relación con su tarea de catequización, sino en su importancia política, con un gran dominio de la significación total que tenía el aprendizaje de la lengua nativa para cristianizar, someter y dominar por medio de ella. Debemos tener en cuenta que los misioneros más activos de esa época fueron los jesuitas, cuya orden tenía una extraordinaria y muy ejercitada experiencia política.

El conocimiento del quechua y el trato directo e íntimo con los indios dieron a los doctrineros una capacidad de comprensión ilimitada de la cultura india. Una convivencia de esta índole lleva a los agentes solitarios de culturas extranjeras hasta la inclusión definitiva en la cultura de pueblo sobre el cual tratan de influir; y esta posibilidad es mucho mayor cuanto más poderosa y desarrollada es la personalidad de las culturas que se intenta transformar.³¹⁹

Asimismo, la labor que cumplió el sacerdote en la conquista y colonia es graficada por el escritor que describe la función misionera, cultural y política con la siguiente narración:

“El misionero alternó diestramente el rigor con la ternura. Flagelaba hechiceros o los ahorcaba en los sitios más concurridos de los pueblos; mandaba exhibir las cabezas de los reincidentes que fueron condenados a muerte; derribaba ídolos y hacía grandes fogatas en los lugares públicos con los innumerables objetos sagrados requisados en huacas, hogares privados o santos; recorría en incendiaria misión los pueblos más lejanos e inaccesibles, mostrando un rigor en todo semejante al de los capitanes más audaces y fuertes de la conquista. Al mismo tiempo que ejercitaba su poder dominador en actos temibles como los descritos, componía himnos, organizaba espectáculos gratos a los ojos de los indios, contaba hermosos cuentos y leyendas; todo en lengua nativa, con la intervención activa de indios o tomando como protagonistas a los hombres de la tierra.”³²⁰

Así pues, Jose María Arguedas explica ampliamente la importancia del dominio de la lengua quechua, por parte de los misioneros, para la catequización y elaboración de canciones y narrativa religiosa católica. La cual adaptaban a la cultura andina quechua para penetrar en las entrañas de su religiosidad. En palabras del reconocido escritor, el quechua es el medio de expresión más

³¹⁹ ARGUEDAS, José María. *La literatura quechua en el Perú. Literatura erudita*. En: *Obra antropológica*. Tomo 2. p. 170. Publicado originalmente en: *Revista Mar del Sur*. N.º 1, Lima, set-oct de 1948.

³²⁰ Ídem. p. 171.

íntimo, cargado de símbolos y aliento, para una población predominantemente andina y agrícola. Además, la misa católica era un espacio donde, a través de este acto religioso, los hombres andinos podían entonar estos cantos con el mayor dramatismo y llantos trágicos que actuaban como mecanismos de catarsis y liberación de la opresión social y cultural que vivían frente a la otra cultura ajena y dominante.³²¹

La riqueza de las palabras onomatopéyicas quechuas, la flexibilidad de las mismas para su uso al aglutinarse, las características simbólicas que poseían por su oralidad y vitalidad al hablarse, fueron los mejores instrumentos para la evangelización católica. También fue útil en la imposición de una normativa con un fuerte y evidente carácter moral y religioso que incidía sobre el comportamiento y la intimidad del hombre y la mujer de los andes. Así, con este conocimiento, los sacerdotes cristianos pudieron imponer la religión católica en las poblaciones andinas y tener un control social, civil y religioso, gracias a las normas jurídicas que venían del Derecho Canónico que la Iglesia Católica disponía para las Indias y de lo que hoy podríamos considerar como Derecho Eclesiástico³²² de la Corona Española para sus territorios ultramarinos. Proceso de conversión religiosa y construcción de una estructura estamental donde las lenguas nativas, especialmente el quechua jugaron un rol importante, sino el más esencial,

³²¹ Arguedas, José María. *La literatura quechua en el Perú. Literatura erudita*. En: *Obra antropológica*. Tomo 2. pp. 170-176. Publicado originalmente en: *Revista Mar del Sur*. N.º 1, set-oct de 1948; Lima.

³²² Un breve pero importante trabajo comparativo sobre la naturaleza jurídica de las normas dictadas por la Iglesia Católica y la Corona Española, en temas religiosos y civiles durante la época colonial en América Latina se puede encontrar en: TERRÁNEO, Sebastián. “*Derecho Canónico Indiano: Una hipótesis sobre su naturaleza y contenido*.” En: *Revista de Historia del Derecho*. N.º 46, Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, Buenos Aires, julio-diciembre 2013. pp. 99-110.

El citado trabajo fue presentado en la Reunión del Grupo de Derecho Canónico Indiano del Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, el 4 de julio de 2013.

Asimismo, Sebastián Terráneo es Doctor en Derecho Canónico por la Universidad Católica Argentina y profesor de la cátedra de “Historia del Derecho Canónico y sus Fuentes” en la Facultad de Derecho Canónico de la misma casa de estudios.

También disponible en versión PDF en la siguiente dirección web:

http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_pdf&pid=S1853-17842013000200005&lng=es&nrm=iso&tlng=es

para convencer de su legitimidad normativa y dominante a las poblaciones nativas sobre su vida religiosa y civil, que se traduciría finalmente en una subordinación a la Corona Española y a la Iglesia Católica.

Las manifestaciones culturales quechuas, como el idioma, también encuentran en el Folklore un campo inmenso para desarrollarse. La música y los cantos, por ejemplo, son predominantemente quechuas y, aun estando en castellano no pierden esa esencia y ritmo andino. Esta idea es esbozada por José María Arguedas en el artículo *Folklore en el Perú*.³²³ En el mismo señala que «Esta influyente y armoniosa mezcla de castellano y quechua es exclusiva de la expresión del peruano culturalmente mestizo»³²⁴. Además, señala que la misma apreciación se puede encontrar en la vestimenta, la artesanía, la narrativa y poesía. Así en esta diversidad de muestras se puede apreciar que «El folklore peruano es un cautivante campo de estudio y goce estético; muestra elocuente de la vitalidad de la cultura india que no se ha anquilosado ni detenido, como se supone, sino que, asimilando constantemente cuanto le ha sido necesario de la cultura occidental, se transforma y alienta paralelamente a la misma, creando con ella, como zona de confluencia, al mestizo inestable y dinámico»³²⁵. Para Arguedas, el mestizaje cultural es la muestra vida del dinamismo que tienen las culturas originarias. Para él hay continuidad, no rupturas.

También en un interesante ensayo denominado «Ensayo de Interpretación Histórico-cultural del Cuzco»,³²⁶ Arguedas hace un recorrido histórico y cultural de los diversos periodos del Cusco, donde hace hincapié en su deslumbrante arquitectura, señalando que se puede encontrar ahí la fusión de lo quechua y español, y que a pesar del inicial dominio pleno de los vecinos

³²³ ARGUEDAS, José María. “Folklore en el Perú” En: *Obra antropológica*. Tomo 2. pp. 288-289. Publicado también en: KIRCHHOFF, Herbert. *Perú: ayer y hoy. Perú: past and present*. Guillermo KRAFT (Edit), Buenos Aires, 1951. p. 171-173.

³²⁴ Ídem. p. 288.

³²⁵ Ídem. p. 289.

³²⁶ ARGUEDAS, José María. “Ensayo de interpretación Histórico-cultural del Cuzco”. En: *Obra Antropológica*. Tomo 2. pp. 370-377. Publicado originalmente en la revista *Sur*. N.º 3, Lima, 1953.

encomenderos españoles sobre las poblaciones nativas, éstos no lograron conquistar la ciudad para sí. Por el contrario, pervivía fuertemente, y creemos lo hace hasta ahora, esa «*especie de dualismo nacional, capital inelegida pero simbólica y real de toda la multitud andina; su nombre legendario figuraba en el pensamiento y en el ideal de todos los intelectuales y luchadores de las ciudades altas*». ³²⁷ Siendo centro de las rebeliones más grandes del virreinato del Perú: las de Condorcanqui y Pumacahua. Asimismo, a pesar del profundo abandono que recibió Cusco durante el periodo republicano, llegó a una tercera etapa de redescubrimiento. Esta etapa se dio luego del terremoto de 1950, gracias al esfuerzo de los intelectuales de la Universidad San Antonio Abad y los artistas locales que se sumergieron en sus orígenes para revalorizar su tradicional importancia incaica y colonial. El escritor señala que se puede encontrar en Cusco de 1953, el «*más perfecto símbolo de lo peruano*». ³²⁸ En 1955, Arguedas comenta y traduce la elegía quechua “*Apu Inka Atawallpaman*” ³²⁹, publicada y traducida inicialmente por el lingüista peruano J.M.B. Farfán en 1942, donde se sumerge brevemente en la historia de esta obra y realiza un análisis literario de la misma, resaltando su alta calidad y expresión poética. Siendo lo más importante para nuestro trabajo, la importancia merecida que le da nuestro escritor a esta obra por la lengua y la cultura que representa al mundo quechua sojuzgado por el dominio político, social y económico de la Corona española en el Perú y es, claramente, otra evidencia de

³²⁷ Ídem. p. 375.

³²⁸ Ídem. pp. 375-376.

³²⁹ Sobre los estudios más recientes sobre esta elegía quechua anónima podemos recurrir a GONZALES, Odi. *Elegía Apu Inka Atawallpaman. Primer documento de la resistencia inka (siglo XVI)*. Lima: Pakarina Editores, 2014. En el mismo, el autor recoge las traducciones de J.M.B. Farfán (1942), José María Arguedas (1955) y Mercedes López-Baralt/Donald Solá (1980) y realiza una investigación que pretende ubicar históricamente los orígenes de esta obra y su importancia dentro de la comunidad cultural quechua bajo dominio de la Corona Española.

la riqueza creativa y expresiva que tiene el quechua como lengua originaria y representativa de la cultura e historia peruana.³³⁰

En otro estudio, “*Los himnos quechuas católicos cuzqueños*”, Arguedas traduce y analiza histórica y literariamente la colección del padre Jorge A. Lira y del lingüista J.M.B. Farfán. Resalta los himnos transcritos por Santa Cruz Pachacutic³³¹, por su originalidad en lengua quechua y su valor histórico al proceder de las primeras décadas del siglo XVII. Señalando, además, las semejanzas y diferencias entre la literatura religiosa andina prehispánica (reconociendo su escasez) y la literatura quechua católica de la colonia de evidente matiz evangelizador. Por ejemplo, sobre el himno «*Qbapaq Wiñay Theos*»³³² señala lo siguiente:

“El «Kkhapakk Wiñay» es discursivo; la construcción lógica sigue un desarrollo perfecto, empleando los mejores instrumentos de la lengua quechua. Los himnos de Pachacutic interpretan una relación menos precisa de Dios con el hombre: «¿En el mundo de arriba, o en el mundo de abajo, o a un lado del mundo, está tu poderoso trono?» El «Kkhapakk Wiñay» establece un orden preciso que sustituirá al incaico y que será el fundamento de nuevas normas de conducta correspondientes a un sistema social y económico muy distinto.”³³³

Asimismo, en una diferenciación de éste con otro himno quechua católico de la colonia, «Jesús ruraqey», Arguedas señala:

“Se trata de una muestra [el himno «Jesús ruraqey»] nítidamente diferente del discursivo «Kkhapakk Wiñay», en el que mediante recursos formales occidentales, se componen los fundamentos de la cosmogonía y religión antiguas en un orden conveniente, para afincar los principios de la Iglesia católica entre los indios.

³³⁰ ARGUEDAS, José María. “*Apu Inka Atavallpaman. Elegía quechua anónima*”. En: *Obra Antropológica*. Tomo 4. pp. 15-34. Publicado originalmente por Juan Baca Mejía & P.L. Villanueva Editores. Recogida por J.M.B. Farfán y traducida por José María Arguedas. Edición no venal. Lima, 23 de diciembre de 1955.

³³¹ Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamayhua, cronista y autor de la valiosísima “*Relación de las antigüedades deste Reyno del Piru*”.

³³² Originalmente transcrito por Arguedas como “*Kkhapakk Wiñay Theos*”. Sin embargo, para facilitar la lectura del texto reemplazamos la palabra *Kkhapakk* por *Qbapaq*.

³³³ ARGUEDAS, José María. “*Los himnos quechuas católicos cuzqueños*”. En: *Obra Antropológica*. Tomo 4. p. 50. Publicado originalmente en la revista *Folklore Americano*. Año III. N.º 3. Lima, 1955.

Ambos himnos muestran, además, las fuentes principales y distintas que han formado este caudaloso capítulo de la literatura quechua: el erudito occidental, el indígena erudito, y el folklórico occidental e indígena. (...) Al tiempo de languidecer, porque sus bases culturales se debilitan, transformándose, dan sustentación a otras formas derivadas: la imaginería popular religiosa se convierte en imaginería popular de tema profano; la poesía católica da materiales importantes a la poesía erudita y a la poesía oral. Porque derivan géneros artísticos que estuvieron vinculados a las clases bajas que participaron intrínsecamente en su creación.”³³⁴

El escritor advierte, en ese sentido, características de admonición patética que logran gracias al empleo del quechua en estos himnos, con el objetivo de crear sentimientos muy hondos de culpa y contrición frente al Dios católico, omnipresente y todopoderoso. Señala, además, que éstos contenidos generan un largo proceso psicológico en una prédica quechua oral, musical y poética, para legitimar el orden social de la colonia y justificar su pobre situación económica aceptándola con total humildad y un absurdo sentimiento de culpabilidad. El único consuelo que el indio encontraría está en la misericordia de Dios y la promesa de un mundo celestial, totalmente al distinto al cruel mundo terrenal. Reafirma así, que el misionero católico encontró en el quechua un instrumento más eficiente e intenso para evangelización que el castellano.³³⁵

“De tal manera que el temor debía convertirse, desde entonces en un sentimiento constante, casi consustancial del indio.

En los himnos católicos se infunde el temor valiéndose de todos los recursos del idioma quechua; el temor y el desprecio por la vida terrena. (...)

Estos himnos tienen la virtud de ahondar el dolor causado por los padecimientos terrenos y abrir los cauces del llanto, del desahogo final. Provocan una deflagración pasional. El creyente sale en seguida, del templo al campo, o a la plaza, renovado; contempla el paisaje, sonriente, y ya está como fortalecido para continuar soportando todo tipo de miseria.”³³⁶

³³⁴ Ídem. p. 54.

³³⁵ Ídem. pp. 54-65.

³³⁶ Ídem. pp. 77-78.

La Virgen María y el Niño Jesús, son dos elementos del catolicismo que también se andinizan gracias al quechua. La Virgen es el refugio de los desamparados y es la representación más cercana de la belleza y la estética de la naturaleza. Mientras Jesús es un niño andino culturalmente quechua. Estos elementos culturales, a la vez, son discursos estéticos que también representan el funcionamiento del nuevo orden social impuesto por la colonia. Son el refugio espiritual de las poblaciones que perdieron sus derechos y status natural en su propia tierra conquistada por extraños con un *ethos* cultural diferente.³³⁷

Finalmente, para entender la función del quechua en la evangelización y legitimación del orden social en la colonia transcribimos las siguientes conclusiones de Arguedas:

“La Iglesia eligió acertados instrumentos para realizar la misión de convertir a los indios. Todos los medios estaban bien ajustados a la doctrina y guardaban, por tanto, una relación funcional constante. Se trataba de conseguir la sumisión real, por el espíritu, de la nueva grey. No se aspiraba, naturalmente, a la conversión ortodoxa, sino a conseguir la extirpación de idolatría, y la obediencia, mediante la asimilación de los principios y creencias religiosas elementales y necesarias.

La Iglesia debía cristianizar el Imperio conquistado y contribuir a darle la organización social que funcionara sobre bases *naturales*, y garantizara la vigencia del nuevo orden económico, tan diferente del antiguo. **La Iglesia debía sustituir de manera eficiente a la antigua religión que estuvo tan perfectamente integrada a la organización social y política del Imperio.** La misión era difícil; porque **la religión debía justificar un orden social en que el individuo tenía un valor muy distinto al que tuvo en la antigüedad.** El Perú ofrecía la ventaja de la unificación del idioma, y de haber alcanzado la concepción de un Dios invisible, creador. Se emplearon estos elementos sabiamente y con la energía excepcional del español de la época. La literatura religiosa cumplió una función básica en tanto que se construían los templos y se desarrollaban las otras artes religiosas, y el rito católico subyugaba a los nativos.

Ya dijimos como, la lectura de los himnos, nos lleva al conocimiento del método empleado. Es también un método de rigor. Se instituye un nuevo orden religioso en el momento mismo de la destrucción del Imperio, del desconcierto y el terror que este hecho causa;

³³⁷ Ídem. pp. 65-73.

pavor de orden religioso. **Se debía inculcar en ese mismo trance, muy oportuno, el principio de que el hombre ha nacido para sufrir, para ser víctima, y que es una criatura pecadora, cuyo principal deber es la expiación.** Pero al mismo tiempo, la Iglesia brinda al hombre la compañía y el consuelo de una Protectora: la Virgen María; y un motivo de compensación más, el Niño Dios.

El orden civil para los indios se organiza sobre los nuevos principios religiosos y sus exigencias. Se crea una jerarquía para ellos, fundada en la prestación de servicios religiosos. **La jerarquía se establecerá según esas bases.** Cumplir todos los servicios podrá arruinar económicamente al creyente, pero le dará prestigio, y fe en la salvación de su alma. Todo se funda ahora en la economía particular.

El fundamento de la nueva estructura social-religiosa es el temor a Dios, el espanto al pecado. Y el pecado no está bien definido; es difuso.³³⁸ (El énfasis es nuestro.)

Por otra parte, Arguedas también realiza una diferenciación entre la poesía incaica y la poesía católica quechua. Al respecto, señala lo siguiente:

“Ambas poesías interpretan ethos diferentes. En los antiguos himnos puede percibirse que la vida era considerada como un hecho triunfal (el trabajo es acto religioso positivo); la otra poesía está regida por el principio de que la vida terrena es un tránsito dedicado a la expiación, que el dolor físico y la opresión moral deben ser recibidos con la resignación y la fe con que han de acogerse los mandatos divinos. Y el mandato de la expiación y de la resignación se ha acentuado intencionalmente. La religión necesitaba fortalecer al individuo para que soportara la vida irremisiblemente destinada a la servidumbre. Sólo la religión podía hacerlo. Y la lengua quechua ofrecía recursos suficientes para dirigir el espíritu de un pueblo que lo había creado y perfeccionado, para penetrar en su núcleo y remodelarlo, por el método del rigor, diríamos que el sistema de la fragua. La lectura de los himnos nos da este convencimiento.”³³⁹

2.1.2.2. Un discurso histórico para comprender la diversidad.

Sin embargo, a pesar de su ya conocida amistad y admiración por el sacerdote Jorge A. Lira, éste no se salva de las críticas del escritor. Arguedas cuestiona el excesivo romanticismo con el que suele manifestar el sacerdote por la lengua quechua; y esto último puede resultar peligroso al

³³⁸ Ídem. p. 76.

³³⁹ Ídem. p. 79.

pretender «mejorar» o «estilizar» la creación popular que se recopila de manera oral y que, posteriormente, se publica de forma escrita. Situación que, según el escritor, justamente padece el libro *Canto de amor* de Lira. Sobre todo para su valoración científica, histórica y cultural. Se refiere así al respecto:

“La pasión no es un mal en sí mismo, por el contrario, es fuente de energía, y ninguna obra maestra ha podido ser culminada sino gracias a ella; pero la pasión guiada e iluminada por un método de trabajo y una disciplina. (...)

Supone él [Jorge A. Lira] que la demostración de que el quechua se ha enriquecido con la incorporación de palabras castellanas, es contraria a las virtudes creadoras del indio. Su amor al pueblo quechua resulta así, como en algunos indigenistas, contradictorio. Lo quieren tal como está, puro; conservado «puro» por consecuencia de la miseria, el aislamiento y la servidumbre. Se escandalizan cuando alguien afirma que el amor al pueblo indígena o indio debe convertirse en una gestión encaminada a que cambie su actual situación y se convierta en un agente productor, en la economía y el arte, en igualdad de condiciones con el hombre moderno, en posesión de todos los instrumentos creados por el genio humano.

Con la civilización, los indios perderían sus virtudes actuales, afirman los indigenistas turbados por esta especie de romanticismo que demuestra muy poca fe en el objeto amado. (...)

La aversión por las palabras castellanas ha destruido la originalísima belleza del contenido y la composición fonética del verso.”³⁴⁰

A pesar de estas fuertes críticas a la obra recopilatoria del padre Lira, existen palabras de reconocimiento por su labor; sin embargo, éstas están acompañadas de sugerencias y recomendaciones sobre el manejo de la información recopilada en quechua, para su posterior traducción:

“La traducción que el Padre Lira ofrece de los cien cantos no es siempre feliz. Se trata de un trabajo difícil. Después de largos ensayos hemos acabado por comprender que, a nuestro juicio, la mejor traducción es la más directa: los intentos interpretativos son peligrosos, pues deforman y llevan mucho de la personal inspiración del traductor, que por muy elevada que fuere y perfecta en su realización, es contraria a los fines que la versión de esta clase de

³⁴⁰ ARGUEDAS, José María. “*El libro Canto de amor y el fanatismo indigenista.*”. En: *Obra Antropológica*. Tomo 4. pp. 167-170. Publicado originalmente en el Suplemento *Dominical* del diario *El Comercio*. Lima, 17 de junio de 1956.

poesía requiere. **Además, ninguna interpretación puede mejorar el contenido de estas creaciones que son fruto de sentimientos profundos, colectiva e individualmente padecidos e interpretados en un idioma de recursos suficientes para la expresión poética, suma de todos los trances humanos.** Queda, naturalmente, sobreentendido que la traducción de la poesía oral, requiere las mismas condiciones de dominio de ambos idiomas y de la sensibilidad necesaria sin los cuales ninguna traducción poética es posible.

(...)

Pero la colección es sumamente valiosa, en especial porque no existen sino muy escasas recopilaciones publicadas de nuestra poesía oral. Y la de Lira contribuye de manera fundamental al conocimiento de los temas predominantes en la poesía oral del Sur. El Padre Lira continuará su excelente trabajo que, para ser perfecto, bastará con que no adultere el texto que le ofrecen los informantes.”³⁴¹

El entendimiento que el escritor concibe del proceso histórico de la lengua y cultura quechua se puede apreciar en los siguientes párrafos:

“La colonia había mantenido al pueblo quechua aislado y, en tal sentido, unido, aunque nebulosamente, en el vasto imperio, por medio de instituciones singulares en que lo antiguo y lo español fueron ensamblados para imponer y conservar tal aislamiento que era necesario para conservar la servidumbre. **La lengua quechua servía de profundo vínculo entre los indios y de instrumento de comunicación con sus dominadores.** Los señores y los mestizos crearon y siguen creando todavía una literatura quechua mixta, más vasta aún que la quechua pura. De este modo, el mundo de los andes fue un mundo quechua y lo seguirá siendo por mucho tiempo.

El aislamiento en convivencia con la cultura hispánica permitió al pueblo indígena seguir un proceso de evolución diferente y paralelo al de sus dominadores. Tal hecho le permitió, asimismo, crear, con los elementos libremente tomados de los españoles o impuestos por la violencia, nuevos medios de expresión, un universo artístico que le sirvió de fuente inagotable de compensación: nuevos instrumentos musicales, centenares de danzas, nuevos cantos y leyendas. El aparato de la religión, la misma desolación que los himnos cristianos difunden, fueron convertidos en un caudaloso motivo de inspiración. En ese sentido, el

³⁴¹ Ídem. p. 175.

pueblo quechua conservó su libertad durante el periodo colonial que se extiende hasta las primeras décadas del presente siglo.”³⁴² (El énfasis es nuestro).

Sobre la importancia de la Historia y el historiador en el Perú, Arguedas señala lo siguiente:

“En un país con algo más de diez mil años de antigüedad y cargado de problemas históricos fascinantes por la diversidad profunda de sus orígenes, el historiador concluye por ser generoso y apasionado y, por tanto, más necesitado que cualquier otro de la disciplina y de la más sólida formación teórica.”³⁴³

Párrafo que expresa la importancia que le otorga Arguedas a la Historia para la comprensión del país y, sobretodo, su diversidad. Por lo cual reviste de importancia al historiador por la relevancia que tiene su labor académica para el Perú. Esto también es una evidencia más que el discurso *arguediano* sobre la cultura y sus diversas manifestaciones, como la lengua, son producto de un proceso que está en constante desarrollo y transformación. Por lo que se hace necesario un conocimiento de la historia a través de estudios académicos serios y objetivos para comprender la diversidad cultural del país. El discurso de Arguedas es, sin lugar a dudas, un discurso histórico. Un tipo de discurso donde la historia es necesaria para la comprensión de los derechos lingüísticos y su situación actual en el país, discurso que Arguedas desarrolló hasta su muerte y que ahora pretendemos recoger y actualizarla, en lo que corresponda, para darle una perspectiva jurídica, interdisciplinaria y contemporánea.

Sobre la importancia y el valor de la diversidad, Arguedas señala en una conferencia:

“(…) Ni Ciro Alegría ni yo sabemos lenguas extranjeras; no somos hombres entendidos en la técnica de la narración; hemos descrito este mundo de la mejor manera que hemos podido hacerlo, pero lo hecho de una manera enteramente directa, quizás sin intensión de gloria, con el propósito de revelar un mundo múltiple, quizás lo más complejo del mundo, en cuanto a la diversidad de elementos, de cargas espirituales que hay en cada uno de los individuos de este país, en el cual hay diez mil años de ejercicio de la inteligencia y de la

³⁴² ARGUEDAS, José María. “*La soledad cósmica en la poesía.*” En: *Obra Antropológica*. Tomo 4. pp. 211-289. Publicado originalmente en la revista *Idea*, Año XII, N.º 48-49. Lima, julio-diciembre de 1961.

³⁴³ ARGUEDAS, José María. “*Nota Preliminar.*” En: *Obra Antropológica*. Tomo 7. pp. 66-67. Publicado originalmente en la revista *Historia y Cultura*. Órgano del Museo Nacional de Historia, Volumen I, N.º 1. Lima, 1965.

habilidad manual del hombre antiguo; diez mil años de historia, influidos por una cultura con una tradición tan antigua como la nativa, pero que ha tenido la ventaja de descubrir elementos más poderosos. Sin embargo, la interinfluencia de estos dos materiales forma una diversidad infinita de mezclas, de grados de mezclas, entre las dos culturas: todo moviéndose en un paisaje en que la población mayor está entre los 2,500 a 4,500 metros de altura, donde seguramente hay abismos como no existen sino en la zona de las grandes montañas de Asia. La cuestión es que uno se mete en una quebrada en el Perú, levanta la cabeza, domina dos mil metros de altura, y a lo largo de los mil metros de altura hay centenares de andenes, algunos abandonados por la cultura actual, pero que estuvieron totalmente cultivados en la época antigua, y donde se encuentran poblaciones, árboles y cultivos.

Nosotros tenemos en el Perú todos los climas del mundo y, por eso mismo, tenemos frutas y frutos de todos estos climas durante todo el año. No necesitamos esperar la rotación de las estaciones, porque tenemos todas las estaciones funcionando al mismo tiempo.”³⁴⁴

2.1.3. Las diversas identidades de la cultura hispano-quechua.

2.1.3.1. El folklore como fuente de conocimiento e instrumento de control del orden social.

Uno de los principales trabajos realizados por Arguedas es la selección de *Mitos, leyendas y cuentos peruanos*,³⁴⁵ hecha con Francisco Izquierdo Ríos y publicada en 1947. Este fecundo trabajo de recopilación, selección y publicación es dividido en tres partes relativas a la costa, la sierra y la selva, división geográfica general y tradicional del territorio peruano. Resulta importante destacar que fueron los maestros y alumnos de diversos centros educativos a nivel nacional los que escribieron y enviaron dichos relatos a la Sección de Folklore y Artes Populares de la Dirección de Educación Artística y Extensión Cultural del Ministerio de Educación Pública en la cual trabajaba Arguedas como Conservador General bajo la jefatura de Francisco Izquierdo y que

³⁴⁴ ARGUEDAS, José María. “La Literatura Peruana” En: *Obra Antropológica*. Tomo 7. p. 536. Publicado originalmente en la revista *Proceso*. N.º 1. Órgano de Extensión Cultural de la Universidad Nacional del Centro del Perú. Huancayo, mayo-junio de 1972.

³⁴⁵ ARGUEDAS, José María y FRANCISCO IZQUIERDO RÍOS. (Editores). *Mitos, leyendas y cuentos peruanos*. Selección de notas de los autores. *Colección Escolar Peruana. Vol.4*. Dirigido por Amadeo Delgado Pastor. Lima: Dirección de Educación Artística y Extensión Cultural del Ministerio de Educación Pública, 1947.

fueron, finalmente, quienes se encargaron de la selección de los textos enviados por docentes y estudiantes.

Nos asombra, sin embargo, que Arguedas en el texto preliminar a la lectura de las narrativas recopiladas, considere en palabras suyas, «nuestra realidad cultural» como un «problema». Consideramos que no era realmente nuestra diversidad cultural un problema para el autor, sino **el problema era la dificultad del entendimiento entre horizontes culturales distintos, su convivencia e interacción**. Reclama un mayor estudio de *«la naturaleza de las culturas, de los fenómenos de difusión e integración, (...) para comprender en su subyugante vastedad y profundidad el problema de nuestra realidad cultural»*.³⁴⁶

Asimismo, el autor señala que considerar a los «temas» folklóricos como temas sólo literarios para darle un valor «nacionalista», sin ingresar a una sistemática y objetiva recolección del folklore en el Perú, será pues un aporte inútil para el valor científico del folklore, pues lo subjetivo del escritor en su afán creativo, no debe desestimar el estudio académico de la naturaleza de los diversos grupos sociales del país. Pues, prosigue Arguedas, con la investigación científica y objetiva del folklore se pueden obtener datos concluyentes de las *«singulares formas de incorporación, retraducción y asimilación recíproca de elementos culturales indio y occidental»*.³⁴⁷

En ese sentido, rescatamos el valor académico del mismo y elaboramos el siguiente cuadro:

	Costa	Sierra	Selva	PERÚ
Mitos	0	2	0	2
Cuentos	0	3	22	25
Leyendas	20	51	16	87
TOTAL	20	56	38	114

³⁴⁶ ARGUEDAS, José María. *Mitos, leyendas y cuentos peruanos*. En: *Obra antropológica*. Tomo 2. p. 45.

³⁴⁷ Ídem. p. 46.

Encontramos así una mayor variedad de leyendas de sierra (51), superando en más 100% a las leyendas recopiladas de la costa (20) y la selva (16) cada uno. Además el número total de narraciones en la sierra es de 56 recopiladas y publicadas, frente a los 38 de la selva y 20 de la costa. Siendo así que en este trabajo de Arguedas, no figura un solo mito y cuento costeño. Datos representativos que nos podrían servir de referencia para determinar el nivel de conocimiento y acceso que tenía el autor, con la colaboración de Francisco Izquierdo, a los diversos grupos y comunidades humanas en las regiones del Perú. Se hace evidente la mayor cantidad de información que tiene de los sectores andinos de la sierra, a diferencia de la costa. Sin embargo, nos resulta llamativo la importante cantidad de narraciones recopiladas y publicadas de la selva (38 en total), teniendo en cuenta su poco acercamiento y casi nulo estudio de las comunidades selváticas. Además se tiene en cuenta la dificultad de acceso a otros idiomas originarios en dicha época, puesto que la amazonía era un territorio no muy estudiado por los académicos en ese entonces, a comparación de la costa y la sierra.

Por otra parte, Arguedas también describe como las condiciones históricas y geográficas fueron distintas para las zonas de la sierra y la selva. Como en la sierra se adhieren elementos culturales españoles y cómo en otros aspectos esta apropiación se desarrolla en un sentido de resistencia frente a la conquista española. Mientras en la selva se da un proceso de colonización de mestizos hispano-quechua hablantes, entre otros. Condiciones que dirigen el destino y características de su variado Folklore, la pureza original de las lenguas de culturas originarias y el desarrollo de los grupos humanos de colonizadores y población nativa.

Los relatos andinos escritos como mitos, leyendas y cuentos, solo muestran aspectos puntuales de la cultura andina, pero que esconden el más profundo y vasto universo cultural que encierra. Asimismo, también los relatos selváticos son sólo una pincelada de la bastedad de sus universos culturales que, a la época de publicación de la referida obra, eran aún más difíciles de conocer

debido al desconocimiento de las lenguas, que utilizan el quechua, como el puente de comunicación entre las lenguas nativas de la selva al idioma español.³⁴⁸

En las Notas de la obra que José María Arguedas hace a los cuentos podemos encontrar interesantes afirmaciones y amplia información sobre la interpretación de los mismos. En ellas destacan las anotaciones históricas, antropológicas y comparativas que realiza entre los cuentos recopilados y publicados. Asimismo, distingue claramente el origen de los símbolos culturales representados en las narraciones, algunos preincaicos, otros de la época de los incas y finalmente de la conquista y colonia, para ubicarlos finalmente en un contexto republicano. Así pues, ciertos elementos culturales diferenciados se entremezclan y generan continuidades por su origen en diversos periodos históricos. Es decir, podemos encontrar elementos andinos preincaicos como el *amaru* que era una especie de serpiente alada, gigante y divina, pasa a ser representado como un toro de increíble fuerza que mantiene características divinas desde la etapa colonia hasta la republicana.

Asimismo, cabe resaltar que las narraciones provenientes de Lamas, son esencialmente quechuas, pues Arguedas señala que provienen de la zona Chanka de Andahuaylas y Lucanas, entre Apurímac y Ayacucho. Pues los habitantes de Lamas en esos años hablaban un quechua similar al de esa región, con agregados de palabras de lenguas amazónicas. Explicando además la formación etimológica quechua de las palabras y nombres propios que no se traducen al castellano.

³⁴⁸ Esto se evidencia en los siguientes títulos que son palabras aglutinadas de contenido quechua: «El ayapullitu» (*Aya*, muerto y *pullitu*, pollito); «La carachupita shitarera» (*gala o qara*, pelado y *chupa*, cola); «El chullachaqui» (*chulla*, desigual y *chaki*, pie); «La maquisapa y el aguacero» (*maqui*, mano y *sapa*, grande); «El Sacha Runa» (*sacha*, falso y *runa*, hombre); «El Yanapuma» (*yana*, negro y *puma*); y «El Yacuruna» (*yacu*, agua y *runa*, hombre; hombre del agua). Lo anterior nos muestra que los narradores son posiblemente colonos hispano-quechua hablantes en las zonas selváticas y residentes en las ciudades de la región, es decir son receptores ajenos a la culturas propiamente nativas de las zonas no urbanas de la selva. Pues, son éstos los escenarios predominantes, donde la importancia de la naturaleza es superior a la humana.

No hay rupturas abruptas totalmente excluyentes, aunque la conquista y la destrucción del imperio inca haya sido el periodo más trágico de las culturas originarias de los andes peruanos. Existen culturas vivas. Los encuentros y desencuentros de sus manifestaciones son fuente de creación en casi todos sus aspectos. Comenzando por el idioma que es una herramienta para el desarrollo religioso, social y jurídico llegando a influir en el arte y la música de una cultura.

Arguedas tiene una capacidad muy lúcida para reconocer y diferenciar los orígenes y fuentes culturales de las manifestaciones que se muestran y se describen en las narrativas recolectadas y publicadas. Es destacado que él le otorgue una racionalidad académica y empírica, y no tan sólo mágica a las narrativas publicadas, se sumerge en la profundidad que estas narraciones esconden y no pueden mostrar por la finalidad literaria puntual que persiguen. Por ejemplo, el escritor señala importancia que adquiere el toro luego de su incorporación al ambiente andino procedente de España, tanto así que reemplaza al *amaru* en varias narraciones recolectadas, desplaza lo maléfico y la ferocidad de la serpiente alada por la belleza y fortaleza física que el toro representa. En adelante, el toro pasa a tener un rol fundamental en la cosmovisión andina de la época hasta la actualidad. Resulta también importante el papel del toro como habitante y vigilante de las montañas y lagunas que en sus profundidades guardan tesoros y riquezas minerales como abundante oro y plata.³⁴⁹

La colección de leyendas es recogida de la manera más fielmente posible a sus originales, por alumnas del Colegio Nacional de Mujeres «Miguel Grau» que, según Arguedas, en esa época

³⁴⁹ Un interesante artículo de José María Arguedas que pretende explicar el desplazamiento de la imagen mítica *amaru* por el toro en la cultura andina se puede encontrar en “*Incorporación del toro a la cultura indígena*” en *Obra antropológica*. Tomo 2. pp. 296-300. Publicado también en: *Trilce*, N.º 2. Año I. y en las notas de *Mitos, leyendas y cuentos peruanos*.

En el referido trabajo también se explica además del toro que reemplaza al *amaru*, también se reemplaza las autoridades tradicionales de las comunidades andinas: el *Camayoc* y el *Quipucamayoc*, por el alcalde y secretario de la comunidad, para pasar a ser dominados Presidente y vocal, respectivamente. Arguedas evidencia esta situación en el pueblo de Langa, en Huarochirí, gracias al testimonio del director de la escuela del pueblo, el profesor Elías Gonzáles Ch, y manifiesta que resulta que el cambio es solo nominativo pues, además, indica que estas autoridades cumplen casi las mismas funciones comunales que en la etapa incaica a pesar de que la población estuviera casi totalmente castellanizada.

tenía un 90% de alumnas becadas de provincias, y del Colegio Particular «Nuestra Señora de Lourdes» de Piura, con la guía y apoyo de respectivos docentes. Por lo que podría considerarse que procede de fuentes relativamente indirectas, como lo señala el reconocido escritor, y que se respetó en lo posible la pureza original de los relatos.

Finalmente, Arguedas señala el carácter escolar y pedagógico de esta recopilación, sin restarle, ni excluirle el valor académico que le merece en concordancia con sus orígenes folklóricos que engloban la sabiduría popular transmitida oralmente de generación en generación, con sus especiales características históricas y geográficas. Lo que se evidencia, prosigue el autor, en esas versiones artísticas que los pueblos agregan, quitan, o cambian, gracias a la riqueza de su imaginación y capacidad creadora.³⁵⁰

Los cuentos recopilados abordan amplios temas y sus referencias históricas abarca desde los «tiempos inmemoriales», pasando por la etapa inca, la conquista, la colonia, la independencia, la guerra con Chile, hasta la primera mitad del Siglo XX.

Entre los principales temas de los cuentos recopilados encontramos a formación mágica de lugares, lugares encantados, animales y seres con poderes sobrenaturales como toros, amarus, sirenas, seres maléficos, entre otros. Asimismo, también, sobre sucesos surrealistas como la conversión en piedra de humanos, los diálogos entre animales y humanos, transformaciones físicas entre ambos seres y divinidades. Además, encontramos tópicos religiosos católicos y andinos: las campanas sagradas de iglesias, las apariciones de Cristo, la Virgen y santos; las divinidades andinas, los *apus*, los sacrificios que se tienen que hacer a los mismos, su poder y disposiciones que los hombres andinos tienen que obligatoriamente cumplir en un sincretismo hispano-quechua evidente.

³⁵⁰ Arguedas, José María. *Óp. Cit.* pp. 51-52.

Una de las características esenciales que encontramos en estos cuentos es la gran importancia que tienen los ambientes geográficos en los que suceden, que, en muchos casos, pasan a ser elementos esenciales de las narraciones, especialmente en las selváticas donde su exuberante naturaleza y los seres que habitan en ella desplazan al hombre, por lo menos, a un plano secundario.

Arguedas comienza una etapa más etnológica y antropológica con el libro *Folklore del Valle del Mantaro. Provincias de Jauja y Concepción. Notas de José María Arguedas*³⁵¹, a finales de 1953. Dentro de los diversos tópicos que trata podemos encontrar que el conocimiento y sabiduría del antiguo Perú se transmite esencialmente por la vía oral, a través del uso de las diversas cualidades narrativas que ofrece el idioma como instrumento, junto a otras manifestaciones culturales originarias. Siendo, por ejemplo, el huaylarsh característico del valle del Mantaro; donde, según Arguedas, a diferencia de la predominante gravedad y tristeza de las danzas de Cusco y Puno, el individuo que lo canta y baila lanza alegres «guapeos» donde refleja picardía y fortaleza.³⁵²

Asimismo, resalta el dominio regional de la lengua quechua wanka distinta a las zonas quechua chanka y quechua cusco-collao. Describe también como el carácter de Huancayo como ciudad comercial que promovió el uso de la lengua española, en desmedro de la lengua quechua wanka. Siendo esto así, que las canciones populares modernas son compuestas en castellano y las canciones de fiestas tradicionales siguen siendo quechuas. Especialmente en los alrededores de Jauja, ciudad colonial, que no tuvo la importancia que sí tuvieron Huamanga, Cusco, Huancavelica y Cajamarca, entre otras. Así, tampoco no existieron grandes haciendas, ni latifundios que mantenían a los nativos bajo una fuerte opresión como en el sur del Perú.

³⁵¹ Arguedas, José María. “*Folklore del Valle del Mantaro. Provincias de Jauja y Concepción. Notas de José María Arguedas*”. En: *Obras Antropológicas*. Tomo 3. pp. 15-23. Publicado originalmente en la *Revista Folklore American*, Año 1, N.º 1. Lima, noviembre de 1953.

³⁵² *Ibidem*.

Arguedas señala en 1953 que una cultura mestiza es la que predomina en dichas ciudades coloniales. Resalta, además, la importancia de las vías de comunicación que se construyeron entre mediados del Siglo XIX y mediados del Siglo XX inicialmente desde Lima a la Oroya para comunicarse con Huancayo y que luego con Ayacucho y Huancavelica. Resulta también muy importante el papel que jugó la empresa minera Cerro de Pasco Cooper Corporation y la construcción del centro metalúrgico de La Oroya, para la construcción de la hasta ahora trascendental Carretera Central, convirtiendo al valle del Mantaro en la *despensa* de Lima por su cercanía con la capital.³⁵³

Arguedas también señala que, por el contrario, existían comunidades nativas cuya cultura prehispánica que mantenían la percepción colectivista y religiosa de las actividades que se desarrollan en su entorno. Sin embargo, una vez que el sentimiento individualista pasa a influenciar su cultura, éste individuo cambia su vestido, lengua, sin desgarrarse totalmente de sus tradiciones originarias. Así, la música mestiza del valle del Mantaro llegó a ser económicamente muy rentable para las principales disqueras limeñas, cuyos renombrados cantantes llenaban coliseos de la capital.³⁵⁴

Luego, entrando ya a la recopilación de los cuentos, el escritor los clasifica como mágico-realistas, agrupándolos por categorías temáticas similares, donde predominan las características del quechua wanka traducidas al español, por lo que se podría decir que guardan sus características de folklore popular.³⁵⁵

Los principales temas son monstruos antropófagos de características demoniacas y nombre autóctono; el respeto por los consejos de los antiguos y ancianos; condenados por contravenir

³⁵³ Ídem. pp. 23-35.

³⁵⁴ Ídem. pp. 35-40.

³⁵⁵ Ídem. pp. 40-48.

normas de conducta morales, sociales y jurídicas (delitos) y expiación; castigos divinos; objetos mágicos-religiosos; defensa de la Virgen contra el ataque de condenados y seres maléficos; envidia; gatos diabólicos; *pishtacus*; y brujas.

Luego de la lectura y análisis del contenido de los cuentos, apreciamos que existe un discurso normativo para influir en el comportamiento de los oyentes. Este discurso normativo se compone de normas morales y normas sociales que buscan tener un control social y dirigir la conducta de los individuos respecto de todos los seres que lo rodean, desde humanos, animales, gatos diabólicos, hasta montañas, seres míticos y malignos. Asimismo, se presentan delitos como robos y homicidios que quiebran el orden social, yendo aún más allá de la antijuricidad de estos actos, pues son considerados también como pecados y motivo suficiente para que los autores de los mismos se conviertan en *Condenados*. Resulta también interesante la creencia que reinaba en los habitantes de Jauja, dentro de ellos docentes, quienes señalaban que el *pishtacu* era un ser degollador contratado por el Gobierno para enviar grasa humana necesaria para la lubricación de locomotoras.

Por lo general, ante el quebrantamiento de cualquier tipo de norma, existe una especie de justicia divina, o castigo, que inevitablemente recibiría el delincuente/pecador que lo merece. En muchos casos, esta justicia se da a través del enfrentamiento directo y valiente con el ser maléfico para finalmente derrotarlo o, en su defecto, por un hecho de naturaleza divina.

Asimismo, al publicarse las canciones de *trillas nocturnas* y de *herranza*, relacionadas a las actividades agrícolas y ganaderas, explica la importancia de las canciones en los ritos, pero también el debacle y simplificación de ambos. Pero donde el quechua juega un rol fundamental para expresar el contenido de éstas canciones pues implica una mezcla de música, danza y poesía con fines recreativos y comunicacionales con los miembros de la comunidad y la naturaleza misma. Resaltando, así, la importancia de la siembra y cosecha de productos como las habas, las

arvejas, el trigo y la cebada.³⁵⁶ Además, también se destaca la importancia de la *herranza* o fiesta de *Santiago* donde se marca al ganado y donde las canciones quechuas versan sobre las actividades ganaderas y de pastoreo siendo notable la presencia de letras quechuas que reflejan un constante reclamo de los pastores a sus patrones, por las penurias que tienen que pasar por realizar su tarea pastoril.³⁵⁷

Finalmente, por ejemplo, las poblaciones monolingües quechua, construyen una cosmovisión del universo de acuerdo a su propio contexto histórico y social. Así, según Arguedas, el producto de esta construcción cultural se puede apreciar en sus mitos. José María Arguedas describe el concepto de orfandad quechua: *Wakcha*, «el que no posee tierras»; narra el mito del *Inkarrí* de la comunidad de Puquio y el mito de *El Dios Adaneva y Téete Mañuco* de la comunidad (ex hacienda) de Vicos, ambos mitos quechua que se han construido tomando también conceptos españoles y católicos, para explicar el orden social y religioso andino, la idea de la temporalidad circular, la espera de un nuevo tiempo en el que los *mistis* y *falsos viracochas* serán los explotados y no los explotadores como acto de justicia. La diferencia esencial radica, según Arguedas, en que el mito del *Inkarrí* mantiene la vigencia de creencias andinas antiguas a pesar de que los elementos del catolicismo son preponderantes, mientras que el mito de *El Dios Adaneva y Téete Mañuco* no existen estos elementos andinos antiguos, sino solamente elementos católicos que son interpretados a su manera por esta comunidad quechua. Finalmente, existen factores jurídicos, además de los históricos y sociales, que influyen en la construcción del orden social que explica su especial situación en esos años, dentro de su particular concepción circular del tiempo. Por ejemplo, el régimen económico y jurídico de las haciendas y la propiedad de la tierra, la administración estatal, y la ley de reconocimiento de las comunidades indígenas. Sumémosle la

³⁵⁶ Ídem. pp. 162-169.

³⁵⁷ Ídem. pp. 195-235.

primera y moderada reforma agraria, la Ley de aguas de 1947, el declive del poder político y administrativo del *Vayaroq*, o alcalde de indios, entre otros factores, siendo esenciales los anteriores por su relevancia como comunidades agrícolas y ganaderas.³⁵⁸

2.1.3.2. Dos casos distintos de desarrollo cultural: el valle del Mantaro y el sur andino.

Entre los años 1956 y 1957, encontramos cuatro trabajos valiosísimos y trascendentales en la obra académica de José María Arguedas. Estos trabajos son: *Estudio etnográfico de la Feria de Huancayo*³⁵⁹ (1956); *Industrias Populares en el Valle del Mantaro*³⁶⁰ (1956); *Puquio, Una cultura en proceso de cambio*³⁶¹ (1956); y *Evolución de las Comunidades Indígenas. El Valle del Mantaro y la ciudad de Huancayo: un caso de fusión de culturas no perturbadas por la acción de las instituciones de origen colonial*³⁶² (1957). Los anteriores, son trabajos interesantísimos sobre la evolución histórica y situación vigente de las comunidades del Valle del Mantaro y de Puquio y sus transformaciones culturales

³⁵⁸ ARGUEDAS, José María y ORTIZ RESCANIÉRE, Alejandro. “La posesión de la tierra. Los mitos posthispanicos y la visión del universo en la población monolingüe quechua.” En: *Obra Antropológica*. Tomo 7. pp. 201-212. Publicado originalmente en *Les problèmes agraires des Amériques Latines*. Editions du Centre National de la Recherche Scientifique. Francia, 1967.

³⁵⁹ ARGUEDAS, José María. “Estudio etnográfico de la Feria de Huancayo.” En: *Obra Antropológica*. Tomo 4. pp. 195-235. Publicado originalmente por la Oficina Nacional de Planeamiento y Urbanismo, Lima, en diciembre de 1956 y, posteriormente, en *Dos estudios sobre Huancayo*, Universidad Nacional del Centro del Perú. Huancayo, 1972 (fecha estimada).

³⁶⁰ ARGUEDAS, José María. “Industrias populares en el Valle del Mantaro.” En: *Obra Antropológica*. Tomo 4. pp. 236-243. Publicado también en la revista *Fanal*, Vol. XXII, N.º 46. Lima: IPC, 1956; y, posteriormente, en *Anthropologica*. N.º 19. Revista de Antropología del Departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, 2001. pp. 415-423.

³⁶¹ ARGUEDAS, José María. “Puquio, una cultura en proceso de cambio.” En: *Obra Antropológica*. Tomo 4. pp. 245-291. Publicado originalmente en la *Revista del Museo Nacional*. Tomo XXV. Lima, 1956. pp. 184-232. También en *Estudios sobre la cultura actual del Perú*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, 1964; y, posteriormente, en *Formación de una cultura nacional indoamericana*. Ángel Rama (Selección y Título). Siglo Veintiuno Editores. México, 1975. pp. 34-79.

³⁶² ARGUEDAS, José María. “Evolución de las Comunidades Indígenas. El Valle del Mantaro y la ciudad de Huancayo: un caso de fusión de culturas no perturbadas por la acción de las instituciones de origen colonial.” En: *Obra Antropológica*. Tomo 4. pp. 293-355. Publicado originalmente en la *Revista del Museo Nacional*. Tomo XXVI. Lima, 1957. pp. 78-151. También en *Dos estudios sobre Huancayo*, Universidad Nacional del Centro del Perú. Huancayo, 1972 (fecha estimada); y, posteriormente, en *Formación de una cultura nacional indoamericana*. Ángel Rama (Selección y Título). Siglo Veintiuno Editores. México, 1975. pp. 80-147. Siendo este trabajo presentado como su tesis para obtener el grado de Bachiller en Etnología por la Facultad de Letras de la Universidad Mayor de San Marcos.

por su constante dinamismo e interacción. Sin que éstos traten de manera central y específica manifestaciones culturales como el idioma, nos muestran las diferencias y similitudes de los procesos históricos y culturales que suceden en estas dos regiones andinas y lingüísticamente hispano-quechuas.

Sobre los aspectos generales de estos cuatro trabajos, que nos ayudarán a comprender el contexto de los derechos lingüísticos para esta tesis de pregrado, podemos encontrar que uno de ellos es la merecida importancia que el escritor le otorga a los procesos históricos regionales, desde la etapa prehispánica, pasando por la conquista española y la colonia, para finalizar en el periodo republicano más reciente hasta mediados del Siglo XX. Nos encontramos, así, en un recorrido histórico que explica la situación contemporánea de dichas sociedades en la década de 1950. Recorrido en el cual el factor económico es imprescindible y es el motor de los cambios culturales en estas comunidades, especialmente en el valle del Mantaro. Aunado al factor económico, también resulta importante el desarrollo de los medios de comunicación como las carreteras que dinamizan la propia economía y posibilitan mayores tipos de interacción de diversa índole entre los distintos grupos culturales y sociales que habitan y/o transitan por estas regiones. Con este desarrollo en la economía y el tránsito humano y mercantil, se hace necesario el establecimiento de nuevos tipos de relaciones, principalmente económicas, pero también ciudadanas y sociales entre individuos de los diversos grupos.³⁶³

³⁶³ Se encuentra en el comercio el motor de las actividades humanas en estas regiones que llega a influir y generar cambios en todas las esferas posibles de la vida tradicional y cerrada que imperaba en las comunidades andinas de la colonia. Además, la modernidad, la tecnología genera dinámicas de cambio cada vez más aceleradas, a diferencia del primer siglo de vida de la República. Siendo esto así, las comunidades tradicionalmente nativas, con poca o mediana influencia hispana en sus tradiciones, se alejan no sólo de su cultura comunal tradicional, sino también de los rasgos hispanos conservadores, como la religión católica, siendo cada vez más escépticos. Muchas de las actividades religiosas hispano-quechuas pierden mucho de su matiz religioso, en sentido estricto, para solamente mantener su carácter social y festivo; donde, reiteramos, el prestigio se traslada a la capacidad económica, organizativa y comercial, el acceso a la educación oficial, el dominio del español, el cambio en la vestimenta y la ágil movilidad entre diversos sectores sociales y zonas geográficas.

Por otra parte, también resalta la diferencia de estas dos regiones, la primera en el valle del Mantaro, donde el español no tenía las mismas atribuciones que tenía en Ayacucho, Apurímac, Cusco y otros departamentos del sur del Perú. Es decir, donde no había una clara y férrea división social por temas raciales. Mientras que en la segunda, Puquio, las diferencias estaban claramente determinadas y jugaban un rol esencial en la comprensión de su sociedad y su organización administrativa y jurídica. Existe, como diría el mismo Arguedas, una «verdadera revolución de normas»³⁶⁴.

Finalmente, en *Evolución de las Comunidades Indígenas. El Valle del Mantaro y la ciudad de Huancayo: un caso de fusión de culturas no perturbadas por la acción de las instituciones de origen colonial*, podemos apreciar un trabajo académico maduro, con referencias bibliográficas académicas de consulta específicamente para los temas históricos que, como bien señalamos, resultan esenciales para la construcción de su discurso sobre la cultura, la identidad y la riqueza lingüística del quechua. En este trabajo hace un recuento del origen de los grupos culturales que habitaban el valle del Mantaro, las relaciones de los *xanxas* y *wankas* con los españoles, sus relaciones de alianzas, la relativa independencia que tuvieron estas comunidades respecto de los ibéricos, los litigios iniciados por el cobro del apoyo patrimonial brindado a los conquistadores contra los incas, la escasa influencia colonial del dominio español en este valle a diferencia del sur del país, las rupturas legales de la organización comunal durante la República, su rápida adaptación a la economía individualista, el mestizaje cultural y las consecuencias de tales sucesos para comprender al valle del Mantaro de 1950, como una región con un proceso histórico distinto a las otras regiones del Perú.

En ese sentido, consideramos que Arguedas cita acertadamente al erudito arqueólogo y antropólogo John Howland Rowe:

³⁶⁴ ARGUEDAS, José María. “Puquio, una cultura en proceso de cambio.” En: *Obra Antropológica*. Tomo 4. p. 250.

“Pero el gobierno español no solamente permitió la sobrevivencia en la colonia de las tradiciones políticas incas; más aún, reconoció el valor de estas tradiciones como antecedentes legales para los derechos y privilegios de los caciques. Los caciques buscaron el origen de sus títulos no en el derecho peninsular, en alguna comisión del rey de España, sino en el derecho inca, en el nombramiento de algún antepasado como curaca o gobernador, por Tupac Inca o Huayna Cápac. Tenemos numerosos casos de pleitos del Siglo XVIII sobre títulos de caciques en que ambas partes basan sus pretensiones en un árbol genealógico que demuestra su descendencia directa de un funcionario del emperador inca, y tales pruebas fueron admitidas en las cortes de justicia de la Colonia.”³⁶⁵

Situación anterior, que evidencia su convencimiento la idea de continuidad en el proceso formativo de la cultura peruana, no de rupturas, por lo que acoge ideas bien documentadas como las de Rowe (ideas de continuidad que nosotros también acogemos). Por lo tanto, entiende también que la concepción tradicional hasta ese entonces de la historia colonial del Perú es predominantemente una historia casi exclusiva de la comunidad española en los andes y que esta situación no resultar extraña, debida cuenta que la historia se reconstruye en base a fuentes, y éstas en su gran mayoría son fuentes escritas, como en efecto resultan ser los expediente judiciales y los textos legales de administración colonial. Así pues, debido a los antecedentes históricos de alianza con los españoles, de la fundación de la primera capital española del Perú en Jauja, y los factores económicos y geográficos, el académico nos pretende explicar el distinto proceso cultural por el que pasaron y pasan las comunidades culturales del valle del Mantaro. Siempre desde la perspectiva de constante continuidad, y para ese entonces, con la llegada de la modernidad y la incorporación mayormente voluntaria en las comunidades del modelo económico mercantilista, asociativa e individualista en diversos grados, atendiendo a las características particulares de cada zona.

³⁶⁵ ROWE, John. “El movimiento nacional inca del siglo XVII”. En: *Revista Universitaria del Cuzco*. N.º 17. Cuzco, 1954 – II semestre. Citado por José María Arguedas en: “Evolución de las Comunidades Indígenas. El Valle del Mantaro y la ciudad de Huancayo: un caso de fusión de culturas no perturbadas por la acción de las instituciones de origen colonial.” En: *Obra Antropológica*. Tomo 4. p. 311.

Por ejemplo, con respecto a lo anterior, toma como objeto de análisis un estudio realizado por Gabriel Escobar, para optar por el grado de Bachiller en Antropología, sobre la comunidad Sicaya. Actualmente distrito de la provincia de Huancayo, que orgullosamente muestra su identidad cultural mestiza reconociéndose como una comunidad andina de carácter mercantilista.³⁶⁶ En este contexto, el quechua prácticamente ha sido desplazado por el español debido a la alta utilidad de éste último en las transacciones comerciales y la educación básica, secundaria y superior.³⁶⁷

El mestizaje cultural, en ese sentido, se da en efecto con la predominancia del español sobre lo nativo. Situación distinta a la excesivamente optimista que –consideramos nosotros– tenía Arguedas respecto de las comunidades del valle del Mantaro, donde él afirmaba existía un mestizaje cultural al ingresar a una economía individualista moderna sin desarraigo cultural. Nosotros creemos, a diferencia de Arguedas, que sí existe un desarraigo cultural en las nuevas generaciones donde pervive el afán emprendedor del individualismo comercial. Ahí, donde solamente mantienen sus manifestaciones culturales para las ocasiones festivas, sin mayor trascendencia que las de prestigio y reconocimiento social entre los miembros y familias tradicionales de la referida comunidad. Lo folklórico, pasa a ser popular y éste pasa a ser una manifestación de una sociedad consumista. Lo útil económicamente hablando es aprovechado de manera eficiente por los comuneros y se aprehende culturalmente de ello. Una muestra de lo anterior, es el punto de quiebre de este proceso histórico que se dio en Sicaya cuando la organización comunal se enfrenta legalmente en un litigio con la Iglesia por los terrenos de los

³⁶⁶ Situación anterior que se puede apreciar hasta la actualidad en su colorida fiesta en honor a su patrón Santo Domingo de Guzmán, festividad que se celebra todos los años los primeros días del mes de agosto.

³⁶⁷ ARGUEDAS, José María. “Evolución de las Comunidades Indígenas. El Valle del Mantaro y la ciudad de Huancayo: un caso de fusión de culturas no perturbadas por la acción de las instituciones de origen colonial.” En: *Obra Antropológica*. Tomo 4. pp. 331-335.

cuales ésta era propietaria; litigio luego del cual, la controversia culmina con la adquisición de los terrenos en *litis* por parte de los comuneros y la formación de una «Junta Comunal».³⁶⁸

En efecto, el proceso de incorporación a la economía moderna de 1950 ha seguido el mismo curso que la asimilación del castellano, donde las actividades comerciales pasan a tener un rol principal en la vida de las personas y el quechua es dejado de hablarse debido a que pierde utilidad para ésta y otras actividades secundarias. Así se asocia al español con lo moderno, comercial y utilitario. Mientras el quechua con lo antiguo, las labores agrícolas y ganaderas y de comercio rural entre campesinos y la vida rural en las zonas más altas del valle del Mantaro y el sur de Huancayo.

Nosotros consideramos acertadas y muy lúcidas las observaciones realizadas por Arguedas; sin embargo, también creemos que peca de un exagerado optimismo respecto del desarrollo cultural de los diversos grupos que habitan el valle del Mantaro, especialmente la zona urbana de la ciudad de Huancayo. Afirmamos esto luego de vivir 16 años en pleno centro de la ciudad, durante la niñez, adolescencia y juventud, y viajar constantemente a dicha ciudad por motivos familiares. Manifestamos lo anterior debido a que percibimos que en la zona urbana de Huancayo no existe el mismo sentimiento identitario que percibimos en ciudades como Huamanga, Cusco, Puno, Andahuaylas, hasta Lima. Esto específicamente hablando de sus festividades tradicionales y su vida diaria.

Nos explicamos, en las ciudades de Huamanga, Cusco, Puno y Andahuaylas percibimos que sus festividades están cargadas de un fuerte contenido histórico y se evidencian algunas dinámicas sociales que vienen desde la colonia: la importancia de las autoridades públicas en las festividades, el rol de las hermandades, cofradías, actividades y músicas tradicionales cuya vigencia datan desde la etapa virreinal y se reproducen en la actualidad. Además de encontrar con total

³⁶⁸ *Ibidem*.

naturalidad a personas hablar en quechua en los principales parques y mercados de las ciudades ya citadas. En cambio en Huancayo, resulta extremadamente difícil encontrarse con personas que hablen el quechua en lugares públicos como plazas y parques, salvo en los mercados, y esto en extrañas oportunidades. Además, las festividades no tienen la importancia y carga histórica que sí tienen en las otras ciudades ya citadas. Las nuevas generaciones de jóvenes se sienten ajenos y ajenas a las manifestaciones culturales. A diferencia de jóvenes de otras provincias que en cantidades considerablemente mayores participan activamente en ellas.

Arguedas, pues, ya advertía el desuso del quechua en las zonas más dadas al comercio moderno de mediados del siglo XX, pero confiaba en que la gran cantidad de migrantes que se asentaron en Huancayo conservaran sus costumbres. Citamos un párrafo:

“Y el mestizo o indio, encontrará barrios formados por individuos pertenecientes a todos los grados de cultura y condición económica y social. Pasará desapercibido en la ciudad cuando lo desee; pero podrá también abrigarse en la compañía de gentes oriundas de su propio distrito o hacienda, entre gentes del mismo habla, de idéntico status, movidos exactamente por los mismos propósitos, arrojados a la ciudad por causas semejantes. Y llegada la oportunidad revivirá en la ciudad, sin vergüenza y públicamente, las fiestas de su pueblo, y podrá bailar en las calles a la usanza de su ayllu nativo o sumarse a las fiestas y bailes indígenas de la propia ciudad, pues no será extraño a ellas. **Y será un ciudadano, aun a la manera todavía ínfima, pero real, de los barredores municipales que chacchan coca y conversan en quechua, a la madrugada, tendidos en las aceras de las calles; pero con la seguridad de que ha de recibir un salario que le permitirá, si lo deciden entrar al restaurante «El Olímpico»³⁶⁹, y sentarse a la mesa, cerca o al lado de un alto funcionario oficial, de un agente viajero o del propio prefecto el departamento, y libres, en todo momento, del temor de que alguien blanda un látigo sobre sus cabezas.** Y podrán esperar, sin duda, cambiar de condición, para mejorar, porque la ciudad ofrece perspectivas para todos, sin exigir a nadie que reniegue de sus dioses para ser admitido en su recinto.”³⁷⁰ (El énfasis es nuestro.)

³⁶⁹ “El Olímpico” es uno de los restaurantes de mayor reconocimiento, prestigio e historia de Huancayo. Ubicado en pleno centro de la ciudad, con vista al Parque Constitución, en la esquina del jirón Ancash y la avenida Giráldez.

³⁷⁰ ARGUEDAS, José María. *Óp. Cit.* p. 349.

Resulta interesante la visión poética y utópica que tiene Arguedas del ideal de ciudadanía culturalmente mestiza. Probablemente, y no dudamos de ello, ese haya sido el ideal de ciudadanía que muchos de los migrantes y comerciantes de diversas zonas del Perú tuvieron al llegar a Huancayo. Sin embargo, tal vez sus descendientes no tenían el mismo ideal, pues muchos persiguen ideales más superficiales como la obtención de un título profesional y la apertura de un negocio, pero desde una óptica consumista y ajena al conocimiento académico.

Lo anterior es evidenciado en los datos y estadísticas demográficas que Arguedas obtiene y nos muestra en su trabajo. La migración es abundante. Una muestra: para el año 1957, de 195 jefes de familia consultados en el distrito de El Tambo, 165 eran forasteros, mientras que solo 30 eran nacidos en Huancayo, es decir, netamente huancaínos. De ellos, 122 eran hablantes bilingües de quechua y español, 43 hablaban sólo español, 26 hablaban español y un poco de quechua y ninguno hablaba sólo quechua. La gran mayoría se había establecido en Huancayo para conseguir trabajo (67), otros por motivo de salud (29), también para educar a sus hijos (24), para ejercer un oficio o profesión (20) y para establecer un negocio (16).

Resulta esclarecedor, para nuestro trabajo, la nula presencia, por lo menos en el distrito de El Tambo, de un jefe de familia exclusivamente quechuhablante, el bilingüismo es la regla. Sin embargo, como podemos apreciar la residencia que ellos encuentran en Huancayo tienen finalidad predominantemente económica, de subsistencia y de mejora de nivel social y calidad de vida. Y ¿qué relación tiene esto con el quechua? Que el quechua, en esa época y probablemente hasta ahora, por causas de discriminación lingüística no sirve a esos fines: no es requisito esencial para conseguir trabajo, tampoco es muy útil para acceder a la salud, tampoco lo es para acceder a la educación oficial en sus niveles básico, secundario y superior, difícilmente para ejercer una profesión rentable, y tampoco es muy útil para establecer un negocio en las zonas urbanas.

Como vemos de las características propias del desarrollo y crecimiento de la población en la ciudad de Huancayo, resulta evidente el desplazamiento del quechua a las esferas privadas, recreativas, festivas de las familias migrantes. Es decir, el uso del quechua se desplaza al plano íntimo, familiar en el mejor de los casos, si es que no se excluye totalmente de la esfera familiar y cae en desuso para posteriormente llegar a su olvido.

Probablemente este fenómeno sociolingüístico no solo haya ocurrido en Huancayo, sino también en todas las urbes que en los últimos 70 años hayan recibido constantes migraciones. Ciudades como Lima, Arequipa, Trujillo, Chimbote y Huancayo, por citar solo algunas de ellas, se encuentran con poblaciones de migrantes que en los últimos 70 años han venido configurando los nuevos centros urbanos, elevando a estas ciudades a categorías casi como verdaderas metrópolis. Lima verdaderamente lo es. Y, de hecho, actualmente no llama la atención escuchar en profesionales, empresarios, académicos, jueces, entre otros, decir que sus padres y/o abuelos hablaban correctamente o, por lo menos, tenían un conocimiento básico del quechua o algún idioma originario. Idioma que varios de ellos lo han perdido y que, en muchos casos, quisieran recuperarlo. Algunos mantienen su conocimiento, pero sin la práctica cotidiana, sin hablarlo, un idioma estará condenado a desaparecer.

Volviendo a Arguedas, han pasado un poco más de 50 años de haber realizado este trabajo sobre la evolución de las comunidades en el valle del Mantaro y las personas que habitan Huancayo en la actualidad y se encuentran dentro de la Población Económicamente Activa (PEA) no tienen las mismas características, ni perspectivas de ciudadanía que las que el etnólogo encontró. Consideramos que sus proyecciones optimistas sobre el desarrollo cultural de Huancayo son erróneas, aunque su análisis de la realidad y actualidad de ese entonces hayan sido muy acertados. Todo esto debido a que existieron factores que cambiaron y posiblemente configuraron la situación cultural de un Huancayo ecléctico, con identidades dispersas y con poca cohesión, sin

un discurso histórico convincente salvo en algunas personalidades intelectuales y estudiosas de la realidad huancaína.

Esos factores a los que nos referimos en el párrafos anterior son, desde nuestro punto de vista, la reforma agraria, la violencia terrorista, la apertura al modelo neoliberal, y la influencia de los medios de comunicación: la radio, la televisión y recientemente el internet y los dispositivos móviles. Todos estos factores, especialmente los últimos, contribuyeron a la invisibilización de muchas de las comunidades e individuos quechuahablantes que habitaban la ciudad de Huancayo. Reiteramos que estos factores también han influenciado a las zonas de la sierra sur del Perú, pero debido a sus diferentes procesos históricos que vienen desde la colonia y del incanato sus consecuencias fueron distintas a las del valle del Mantaro.

Por otra parte, no podemos referirnos de igual manera a los sectores rurales del valle del Mantaro con respecto a su identidad cultural. Somos optimistas con estas comunidades, pues las festividades del valle del Mantaro, especialmente el Santiago rural también conocido como la celebración del *Shakatán*, congregan hasta la actualidad a muchos asistentes, entre los cuales un grueso número de ellos son migrantes residentes en ciudades.

Prosiguiendo con el análisis de la obra académica de José María Arguedas, encontramos dos trabajos interesantes sobre la cultura y los usos de la lengua quechua en su música y literatura folklórica y popular. Estos son "*Canciones quechuas*" y "*Cantos y Narraciones Quechuas. Desde la época incaica hasta nuestros días*". El segundo trabajo más extenso que el primero, pero ambos evidencian una recopilación y un análisis literario y lingüístico serio. Asimismo, como es costumbre ambos son enmarcados en una estructura que pone énfasis en el desarrollo histórico de los pueblos creadores de estas manifestaciones culturales.

En *Canciones quechuas*³⁷¹ el escritor señala que, en esos años de la década de 1950, no era posible desarrollar alguna actividad «importante» en la sierra central y sur si es que no se dominaba el quechua. En efecto, en su niñez el dominio del quechua le permitía comunicarse con las comunidades indígenas de Andahuaylas, Puquio, Lucanas, entre otras, y esto debido a los constantes viajes de su padre como litigante y juez por estas zonas. Así describe que el idioma quechua está fuertemente ligado con su cultura y las diversas manifestaciones que ésta desarrolla, como las festividades taurinas (*Yawar fiesta*), llenas de música y cantos quechuas como los *haramis*, también conocidos como *yaravies*, siendo calificado por él como una de las formas más excelsas de poesía y música.

Valida a los *yaravies* como una de las mayores muestras de expresión humana y su capacidad creadora que no podría gestarse de ser que el quechua no tuviera las capacidades estilísticas y onomatopéyicas que posee. Sin dejar de lado, claro está, la presencia innegable de una variedad de palabras de origen hispánico que enriquecen al quechua y que son otra de las muestras de mestizaje cultural que también se puede apreciar en diferentes manifestaciones andinas. Finaliza el artículo señalando que también descubrió la riqueza literaria que tenían los cuentos quechuas gracias a las narraciones que hacía Carmen Taripha, trabajadora al servicio del padre Jorge A. Lira, párroco de la comunidad de Maranganí, Cusco. Destaca en los cuentos la variedad de elementos culturales que contienen, elementos que la narrativa oral quechua hace de ellos más expresivos y sensibilizadores en los oyentes.

En el mismo sentido, en *Cantos y Narraciones Quechuas. Desde la época incaica hasta nuestros días*,³⁷²

Arguedas realiza una selección y traducción de poesía religiosa inca, poesía religiosa católica y

³⁷¹ ARGUEDAS, José María. “*Canciones quechuas*.” En: *Obra Antropológica*. Tomo 4. pp. 360-368. Publicado originalmente en *Américas*. Vol. 9. N.º 9. Washington, 1957.

³⁷² ARGUEDAS, José María. “*Cantos y Narraciones Quechuas. Desde la época incaica hasta nuestros días*.” En: *Obra Antropológica*. Tomo 4. pp. 371-432. Publicado también en *Ollantay, Cantos y narraciones quechuas*. Patronato del Libro Peruano. Lima, julio de 1957.

poesía folklórica actual (para la época, 1957); además, también presenta cinco cuentos como ejemplares de las narraciones quechuas. En este trabajo sigue la misma estructura, un recuento y análisis histórico, para después pasar a realizar los análisis lingüísticos y literarios diferenciándolos por etapas y describiendo sus principales características que los identifican, diferencian y permiten su clasificación. Reitera la importancia de la labor evangelizadora de los misioneros españoles para efectuar un cambio de concepción cultural en el mundo religioso andino. Se revela nuevamente una continuidad de la cultura quechua inca en el contexto católico de la colonia que culminó su efervescencia creadora cuando se consolidó la conquista. Finalmente, en las narraciones quechuas se pueden encontrar importantes elementos como normas morales, situaciones cotidianas que revelan una mayor profundidad cultural, costumbres y situaciones que podrían enriquecer el conocimiento del derecho consuetudinario de la época. Es más, aun ahora podrían estudiarse ciertas prácticas sociales a través del conocimiento y análisis de la lengua, folklore y/o literatura oral, por ejemplo. ¿Podrían ser algunas de ellas aceptadas como derecho consuetudinario por nuestro ordenamiento jurídico?

En un interesante y extenso trabajo llamado *El Arte Popular Religioso y la Cultura Mestiza*, Arguedas nos muestra una visión sobre el desarrollo cultural que aprecia en Huamanga, Ayacucho, y cómo es que ésta tiene un dinamismo cultural interesante durante la colonia y como decae paulatinamente en importancia durante la república, quedando para 1950 sólo un poco de su antiguo esplendor cultural y siempre manteniéndose gracias a sus artistas.³⁷³ Resulta interesante como realiza un análisis histórico su variedad lingüística del quechua similar a la cusqueña pero con ciertas variaciones en algunos de sus sonidos y palabras, a diferencia de su marcada distancia del quechua wanka. La anterior diferencia es explicada por la unidad lingüística que encuentra

³⁷³ ARGUEDAS, José María. “*El Arte Popular Religioso y la Cultura Mestiza*.” En: *Obra Antropológica*. Tomo 6. pp. 29-49. Publicado también en *Ollantay, Cantos y narraciones quechuas*. Patronato del Libro Peruano. Lima, julio de 1957.

en los grupos preincas chankas, pokras, wankawillkas y rukanas que habitaban las zonas actuales de Apurímac, Ayacucho y Huancavelica; cuyo quechua es similar al cuzqueño pero muy diferente al wanka.³⁷⁴

Apreciamos su análisis sobre Huamanga:

“Como en el Cuzco, Huancavelica y Cajamarca, los más antiguos y castizos centros de la cultura colonial, la clase señorial ha perdido en forma impresionante la fe en los valores tradicionales de su cultura, y trata de cambiarlos apresuradamente con los signos externos de la cultura industrial moderna. (...)”

La clase señorial de Huamanga era famosa no sólo por su virtuosismo en el arte de la guitarra sino por su talento en la composición y la música de huaynos. En este arte se manifestaba con elocuencia extraordinaria el grado de influencia que la lengua y la música quechuas habían adquirido, con los siglos, en la cultura de la alta clase señorial de Huamanga. En las capitales de provincias de Ayacucho, Huancavelica y aun Apurímac, los terratenientes se quejaban de que sus hijos aprendían mucho más la guitarra que las letras y las ciencias en el Colegio Nacional de Huamanga al que los enviaban. Las serenatas huamanguinas y el estilo de los huaynos con que se rendía homenaje y se enamoraba a las muchachas, en las noches y madrugadas, eran justamente célebres en belleza y el ingenio admirable con que se engarza en la letra el quechua y el castellano. Este tipo de arte de las clases dominantes, durante la Colonia y los primeros cien años de la República, confirió prestigio al quechua y a la música mestiza, hecho que permitió y alentó la creación y florecimiento de una ingente literatura quechua y mixta, religiosa y profana, probablemente más rica en Huamanga que en ninguna otra región del país. (...)

Todos estos cambios que han removido gravemente las bases de la cultura tradicional de las clases señoriales de Huamanga dan en cierta forma la impresión de un caos, de un estado de desequilibrio que se advierte también en los mismos estratos sociales de las otras capitales importantes de las viejas provincias peruanas.”³⁷⁵

Lo anterior nos muestra que uno de los factores esenciales que Arguedas muestra para el uso y vigencia de un idioma es su prestigio, prestigio que no se fundamenta en la estructura del idioma sino en quienes lo hablan. El idioma, como otros elementos de manifestación cultural, está

³⁷⁴ Ídem. p. 31.

³⁷⁵ Ídem. pp. 50-51.

directamente relacionado al prestigio y/o nivel social de quienes lo hablan. Situación que se mantiene vigente hasta la actualidad. Asimismo, lo anterior implica que a mayor prestigio social tengan sus hablantes, mayor serán las posibilidades de supervivencia del idioma en un contexto urbano. Siendo éste un factor muy importante, pero no el único, ni esencial.

Sobre la migración y los procesos de adaptación a la ciudad de los migrantes, el etnólogo señala lo siguiente:

“El hombre procedente de pequeñas aldeas y comunidades es quien más padece ante el conglomerado, para él extraño, de una gran ciudad. Además, en el Perú, ese hombre viene cargado de temores muy particulares. Ha bajado a la ciudad casi inerme, sin otro recurso que su fuerza física y su ingenio no ejercitado para menesteres humano; y viene aunque decidido a todo, con la desventaja del menosprecio tradicional por el campesino que en nuestro país fue grave e implacable hasta hace poco y todavía lo es en grado excepcional. Este hombre, sin embargo, tiene una ventaja, asimismo tan singular como la causa de sus temores: cuenta con una tradición secular para organizarse y prestarse protección comunal. Este impulso ha hecho posible que pueda crear *instituciones nuevas* que lo protegen de los riesgos igualmente nuevos a los que se ve precisado a enfrentar. Tales instituciones son los clubs de anexos, de distritos, de provincias. Estos clubs constituyen instituciones absolutamente originales, y por eso los hemos considerado como *creaciones*. Tienen algo de club social y de comunidad. En su seno, el campesino recién llegado a la gran ciudad se siente protegido: puede vivir con un pie en su pueblo nativo y con el otro en la ciudad; así le es posible ir penetrando en el misterio urbano, bajo la protección de sus normas propias de vida. El club no sólo protege al individuo, extiende también su acción promotora al distrito. Y en el local propio o alquilado, se reconstruyen las fiestas patronales reproduciéndolas con la mayor fidelidad posible. El club provincial constituye, luego, un núcleo del barrio; porque el barrio también se organiza en instituciones igualmente originales. La directiva del barrio tiene algo de municipio, de comunidad indígena, de sindicato defensivo. Extiende libretas electorales, reglamenta campañas electorales; elige democráticamente a sus autoridades, cualquiera que sea el carácter del régimen nacional imperante.”³⁷⁶

³⁷⁶ ARGUEDAS, José María. “*Municipio y cultura. (I)*” En: *Obra Antropológica*. Tomo 6. pp. 540-541. Publicado originalmente en el diario *Expresso*. Lima, 29 de febrero de 1964.

2.2. La diversidad cultural para Arguedas.

José María Arguedas a lo largo de su trayectoria pública reconoce, revalora y promociona la diversidad cultural que existe en el Perú. Aunque se centraría esencialmente en las poblaciones de habla quechua, por su situación de exclusión, esto también puede ampliarse a todos los grupos culturales, lenguas y sus variaciones dialectales. No obstante, reclama el apoyo activo y participación institucional del Estado en esta tarea de reconocimiento, revalorización y promoción de la diversidad.

2.2.1. La necesidad de reconocimiento.

Arguedas justifica la necesidad de reconocimiento en:

- La vitalidad cultural de los diversos grupos humanos.
- La existencia de autoridades que ejercían funciones cívicas.
- Grandes poblaciones de migrantes que dinamizaban los choques culturales.

2.2.1.1. Por su vitalidad cultural.

El escritor señala que la lengua quechua y, por ende, su cultura se encuentran presentes, vivas aún en las manifestaciones culturales que las desarrollan. Por ejemplo, se puede encontrar hasta ahora en la música, el canto, la danza, que se pueden apreciar en las fiestas comunales, actividades conmemorativas, presentaciones artísticas en escenarios de las principales ciudades del país, entre otros ámbitos. La lengua quechua está presente en diversos actos musicales desde las comerciales hasta las rituales. Aún persiste y su cultura aún no se ha extinguido del todo. Así, Arguedas nos señala que:

“Era imposible acallar esta música; había que destruir a todo el pueblo indio para silenciarla; porque esta música era la lengua, la única expresión ya del alma del pueblo invadido. Lo que no podía decir hablando, lo que no podía expresar ni aun con los ojos, podía decirlo con la música. Por eso la conquista no fue muerte para la música del pueblo indígena. Convertida en el único medio de expresión del pueblo nativo, la música siguió un proceso de conquista. Siguió un proceso de conquista porque ante la fuerza invencible de las grandes fiestas populares del campo y de los pueblos, los españoles se vieron precisados a bautizar estas fiestas; creyeron cristianizarlas porque las dedicaron a tal o cual santo de la Iglesia y

resultaron más bien indigenizadas las fiestas religiosas. Y con el bautismo, la fiesta india obtuvo su carta de ciudadanía, conquistó legalidad y porvenir, y fue infiltrado el espíritu indígena en los hijos de los conquistadores. El bautismo de las fiestas indias hizo pues mucho menos daño a la música indígena que las multas y prohibiciones que dictan algunos municipios, so pretexto de civilizar al pueblo.

La música del campo, los cantos de la cosecha y de la siembra, que era la música de la verdadera alegría, decayó y perdió su entusiasmo en la medida en que decayó la siembra, en que era abandonada la tierra; por el aniquilamiento del pueblo indio y la preferencia que los españoles daban a la explotación de las minas y de las haciendas. Pero en cuanto algunas leyes coloniales de protección al indio dieron resultados y el pueblo nativo pudo residir en pueblos y sembrar tierras comunales, las fiestas del campo reflorecieron.”³⁷⁷

En un artículo posterior, Arguedas se referiría al renacimiento de la expresión de la cultura andina, ya no como una prehispánica, sino como una de naturaleza mestiza que reclama esa necesidad de reconocimiento, uno que durante tanto tiempo fue negado:

“¿Y por qué recién brota en la literatura, por qué recién se ve en sus frutos este tropezarse del mestizo con el castellano como su idioma?

En casi todo el período republicano se mantuvo al mestizo en la misma condición de inferioridad y de silencio que tuvo durante la Colonia. Es por esta causa que ni en la literatura de la Colonia ni en la de los primeros tiempos de la república se encuentra ninguna obra de verdadero valor como expresión del pueblo andino y del paisaje en que vive. Ya me referí a esta cuestión en otra parte de mi artículo. Pero los mestizos siguieron aumentando en número y en cultura, y llegaron a ser el pueblo, mayoría en el Ande del Perú como ciudadanos y como espíritu. Y no pudo dominar Occidente a este mestizo porque su profunda entraña india lo defendió. Y siguió y sigue pugnando por crearse una propia personalidad cultural.

Al mismo tiempo que el mestizo conquistaba el dominio espiritual del pueblo andino, se definía en su alma la lucha entre lo indio y lo español, que empezó con el primer mestizo. Lo indio es ya dominio en la psicología del mestizo peruano; ha ganado la contienda porque le ayudaron todo este mundo del Ande: la tierra, el aire, la luz, y este gran pueblo indio que es aún el sesenta por ciento del ambiente humano del Perú. Y por eso, porque en el espíritu

³⁷⁷ ARGUEDAS, José María. “Origen y sentido de la música popular mestiza” En: *Obra Antropológica*. Tomo 1. p. 201. Publicado por diario *La Verdad*, Sicuani, domingo 16 de abril de 1939.

del mestizo es ya más lo indio que lo español, el castellano puro no puede ser su idioma legítimo.”³⁷⁸

2.2.1.2. Por la existencia de autoridades: el caso del varayok’.

Asimismo Arguedas, en un artículo referido a la autoridad civil del Vayayok’, señala que éste es enaltecido por las comunidades andinas y remarca la importancia como autoridad.³⁷⁹ Escribe que las autoridades españolas le entregaron la vara desnuda de madera como señal de poder y que los orfebres andinos de su ayllu cubrieron la vara con láminas y anillos de plata labrada con detalles artísticos que describían la cosmovisión andina. Los motivos eran variados y se apreciaban variadas flores, aves, vicuñas, caballos y toros. Lo que representaba este mestizaje cultural entre los elementos oriundos andinos y elementos culturales españoles como el caballo y toro.

Los varayok’s, señala Arguedas, cumplían además una importante labor en las celebraciones religiosas, que él consideraba, como uno de los puntos esenciales para la vigencia de la cultura comunal de los ayllus, el establecimiento de jerarquías sociales, mantenimiento y defensa de costumbres frente a la cultura invasora y dominante.

Eran las fiestas, motivos de celebración y liberación espiritual de los miembros del ayllu donde podían beber, comer y embriagarse de manera desenfrenada. Quizás, psicológicamente podría considerar una especie de catarsis, frente a las vicisitudes cotidianas que experimentaban. El varayok’ cumplía pues un rol esencial en las fiestas religiosas, junto al mayordomo, cuyos cargos, principalmente político del primero y festivo del segundo, representaban prestigio y la obligación de organizar las celebraciones religiosas y laicas de la comunidad. Obligaciones anuales y únicas,

³⁷⁸ ARGUEDAS, José María. “Entre el kechwa y el castellano. La angustia del mestizo”. En: *Obra Antropológica*. Tomo 1. p. 207. Publicado en *La Prensa*, Buenos Aires, 24 de setiembre de 1939. El artículo registra: Sicuani, Perú, 1939. Publicado también en *Huamanga*, año V. N.º 28; 31 de diciembre de 1939. pp. 28-31.

³⁷⁹ ARGUEDAS, José María. “El varayok’, eje de la vida civil del ayllu”. En: *Obra Antropológica*. Tomo 1. pp. 345-348. Publicado en *La Prensa*, 9 de noviembre de 1941. Buenos Aires. Publicado también en *Indios, mestizos y señores*. Lima: Editorial Horizonte, 1985. pp. 139-143.

por la duración anual, exclusiva y única del cargo en la vida civil de un comunero, que implicaban un gran desembolso de dinero que podía llevar al varayok' y mayordomo a un periodo de ruina económica posterior, según narra el autor. Pero que, sin embargo, otorga un prestigio social y civil superior de por vida, entre los miembros varones del ayllu.

Cabe resaltar que Arguedas señala que cada ayllu tenía dos o tres varayok's pero que sólo uno era el principal y era considerado el alcalde de la comunidad quechua, los otros serían considerados como regidores. Asimismo, el varayok' tenía una especie de ayudante, llamado "arariwa", en las comunidades del Cusco.

2.2.1.3. Por ser migrante: desarraigo y combinación cultural.

Por otra parte, al referirse sobre el desarrollo cultural peruano en el artículo titulado *El complejo cultural en el Perú y el Primer Congreso de Peruanistas*³⁸⁰ hace un breve recuento histórico de la historia política del Perú: inicia destacando la unidad política y cultural lograda por el imperio Inca en su inmensa diversidad humana y geográfica, al aprovechar el alto desarrollo y organización que algunas culturas preincas habían logrado. Sucedió una situación similar con la conquista y durante el periodo del Virreinato español, aunque la resistencia al régimen colonial era evidente y pone como ejemplo a Túpac Amaru II y a Mateo Pumacahua. En ese sentido habla del mestizaje cultural y excluye totalmente el concepto de raza. Así, firma categóricamente que la antropología está obligada emprender el estudio cultural del mestizo y señala que existe una infinidad de grados de mestizaje siendo distintos los que se dan en los pequeños pueblos y los que se dan en las capitales de provincia y otras ciudades importantes del interior del país. Cada uno con un desarrollo cultural propio enmarcado por su particular contexto espacio-temporal.

³⁸⁰ ARGUEDAS, José María. "El complejo cultural en el Perú y el Primer Congreso de Peruanistas" En: *Obra antropológica*. Tomo 2. pp. 301-308. Publicado también en: *América Indígena*. Vol. XII - N.º 2, México, 1952. pp. 131-139.

En ese sentido, el escritor pone la atención en un nuevo acontecimiento demográfico: las grandes migraciones de la sierra a la costa, de provincias a Lima, donde los grupos de migrantes agrupados por sus zonas de origen demuestran una capacidad organizativa sorprendente, registrándose bajo la forma jurídica de asociaciones para seguir manteniendo sus lazos y fiestas tradicionales. Actualmente son evidentes los logros económicos y patrimoniales que de otra manera hubieran sido difíciles de conseguir. Para muestra, una cita de Arguedas del referido artículo publicado el año 1952:

“Los «hijos» de las provincias y los distritos serranos, reviven en Lima sus fiestas principales en una reproducción muy aproximada del original, constituyen núcleos representativos de los intereses de sus pueblos de procedencia en la capital. Mantienen en constante vinculación con sus pueblos, se aferran a sus costumbres y tradiciones maternas. En la gran capital, que ha triplicado su población en 20 años, se han convertido en células irradiantes de la cultura andina.”³⁸¹

El escritor, en el mismo artículo, se refiere también a México y lo ensalza por su «*profunda personalidad cultural*» al permanecer como un «*mundo poderoso e irreductible, frente al más grande y pujante país de cultura sajona*» y señala que esto se dio gracias a la asunción de su cultura mestiza sin mayores prejuicios.³⁸²

Finalmente, en el referido artículo, menciona al desarraigo; este proceso de desprendimiento de un ambiente o comunidad inicial para pasar a otro cuya influencia termina siendo superior al inicial y que, a pesar de esto, no elimina la influencia cultural primigenia en el hombre. Así captamos la idea central del texto que nos ayuda a entender, por ejemplo, como la lengua materna suele ser elemento esencial del ser humano para el entendimiento del mundo que lo rodea:

³⁸¹ Ídem. p. 305.

³⁸² Ídem. p. 306.

“El universalismo puro, abstracto, aún no existe. El hombre adquiere sus caracteres particulares tanto en el vientre materno, como en el seno de la comunidad en la cual se forma.”³⁸³

2.2.2. La necesidad de revaloración para superar la discriminación lingüística.

Arguedas argumenta la necesidad de revaloración en:

- La vitalidad del quechua en la cultura peruana.
- La existencia de discriminación cultural.

2.2.2.1. La vitalidad quechua en la cultura peruana

Una característica constante en el discurso de Arguedas sobre la lengua y la cultura andina es su necesidad de revaloración, debido a que ambas poseen una variedad de manifestaciones creativas y expresiones humanas que trascienden lo utilitarista y se desenvuelven también en un plano artístico.

“¿Cómo se ha de resolver el dualismo del idioma en el Perú? En el wayno se ve muy claro esta lucha del kechwa y el castellano por convertirse en el idioma definitivo del hombre del Ande. Pero esta lucha es más bien de defensa por parte del kechwa y de conquista por parte del castellano. El castellano empieza a imponerse definitivamente en estos últimos tiempos, aunque son más las causas políticas y de conveniencia las que determinan tal imposición.

Los hombres nacidos en un país se expresan legítimamente con el idioma que ellos crearon. Ese idioma, como los hombres que lo crearon, es hijo de la tierra y del paisaje donde nacieron sus creadores. Fue apareciendo lentamente, como fruto de la necesidad de los hombres de expresar lo que sentían frente al mundo donde vivían y luchaban. En ese sentido, el kechwa es el idioma puro y genuino de los hombres del Ande.

(...)

Pero el kechwa, desgraciadamente, está perdiendo terreno. Porque todo indio que desea y pugna por ingresar a la vida activa del país, todo hombre de la sierra que pretende superarse y progresar, debe antes aprender el castellano, porque el gobierno, los negocios, la cultura, la enseñanza, todo se da y se hace en castellano.

Desde hace 500 años el castellano lucha contra el kechwa con todas estas ventajas. Sin

³⁸³ Ídem. p. 307.

embargo, todavía tres cuartas partes del pueblo peruano habla el kechwa y, por lo menos, una tercera parte habla sólo el kechwa.

Pero esta necesidad imprescindible de hablar en castellano para «ser algo» en el 99 por ciento de pueblos del Ande peruano, ha hecho que absolutamente en todos los pueblos, quienes mandan y dirigen sean los que hablan castellano.

(...)

A pesar de las consideraciones que he hecho sobre que los pueblos sólo se expresan legítimamente en el idioma creado por ellos, y a pesar de que acaso sería posible la resurrección del kechwa como idioma único en algunas regiones del Perú, yo soy fervoroso partidario de la castellanización total del Perú, y estoy convencido de que el castellano como idioma general del Perú es conveniente y de absoluta necesidad.

(...)

Iniciar la alfabetización del kechwa para su imposición como idioma definitivo del pueblo mestizo e indio sería pues una medida reaccionaria, artificial y contraria a la norma y justa evolución del mestizaje y del pueblo peruano del Ande.³⁸⁴

Como se aprecia en ese entonces, y él mismo lo señala, Arguedas es un *fervoroso* partidario de la castellanización total del Perú, pero esto debido a que considera que históricamente se había marginado de la oficialidad a la lengua y cultura quechua. Entonces, habida cuenta de la imposibilidad de simetría fáctica entre las demás culturas y lenguas con respecto del totalizante y excluyente español, no quedaba mejor solución que aprender el español para que los hablantes de lenguas originarias se hagan escuchar en el escenario público oficial.

2.2.2.2. Discriminación lingüística como discriminación cultural.

Arguedas entendía que los eventos académicos interdisciplinarios eran enriquecedores tanto para los asistentes como para el país, de ser que las ideas ahí expuestas fueran registradas y tomadas en cuenta por la ciudadanía. En ese sentido, participó como Secretario General de la «Mesa Redonda y Seminario de Ciencias Sociales» organizada por la Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, entre los días 17 y 25 de agosto de 1959. Entre los

³⁸⁴ ARGUEDAS, José María. *El Wayno y el problema del idioma en el mestizo*. En: *Obra Antropológica*. Tomo 1. pp.273-274. *Educación*, Revista de Pedagogía, N.º IV, junio de 1940. México DF. pp. 109-122. Publicado también en *La Verdad*, Sicuani, domingo 4 agosto de 1940.

variados temas que tocaron los investigadores invitados al evento, también se refirieron a temas de etnolingüística. Uno de los académicos participantes fue el reconocido etnohistoriador John Murra que, narrando un poco de su propia experiencia en los países de Europa oriental, nos muestra como los prejuicios lingüísticos se relacionan directamente con las condiciones y los prejuicios sociales en los que se encuentran sus hablantes dentro de un determinado contexto histórico. A continuación las apreciaciones de Murra:

“Yo les sugiero que esta cholificación [Murra utiliza este término refiriéndose al proceso en el cual el individuo considerado «indio» abandona los rasgos culturales que lo pueden encasillar como tal, para «occidentalizarse», adquiriendo patrones culturales las clases hispanas dominantes] es un camino penoso, culturalmente hablando, y que valdría la pena de ver si, por ejemplo, dentro del idioma existe la posibilidad de que el quechua pueda desarrollarse como un idioma literario, como idioma culto. Y digo esto porque, por ejemplo, mis padres vienen de una región del mundo en donde se nos decía más o menos lo mismo con respecto al idioma. **Mi idioma, mi idioma natal, no se había escrito nunca hasta 1821, porque era idioma de campesinos. Afirmaban que no se podía escribir porque tenía muchos fonemas, que la imprenta no tenía posibilidades de representar. Ustedes saben que el rumano, el búlgaro, el albanés, no eran idiomas cultos hasta el siglo XIX; no habían intelectuales entre ellos, salvo algunos curas, y todo se hizo en el siglo XIX; y se ha descubierto que estos campesinos analfabetos y sucios, tenían una serie de posibilidades para el desarrollo de una poesía servia, de un drama rumano, de una novela búlgara, que yo personalmente, como etnólogo y por mi experiencia en varias culturas, estoy seguro que existe aquí también.** Y me parece que al lado de todo lo que ustedes han hecho [refiriéndose a los otros investigadores], y creo que han hecho mucho para mejorar y cambiar la organización económica y hasta la estructura social, el etnólogo hasta cierto punto tiene que pensar también en la parte estética, en las facultades de la creación. Tiene que ver qué energías, qué talentos, qué posibilidades se esconden allí entre los campesinos.”³⁸⁵

³⁸⁵ ARGUEDAS, José María. “Mesa Redonda y Seminario de Ciencias Sociales.” En: *Obra Antropológica*. Tomo 4. p. 162. Publicado originalmente por el Instituto de Etnología y Arqueología, Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, 1959.

Situación que nos advierte otro factor importante en los derechos lingüísticos, la discriminación cultural. Tema sobre el cual Murra prosigue en su disertación:

“Yo me acuerdo, yo era recién llegado al Perú el año pasado, cuando vine desde el Cuzco con mi colega Núñez del Prado al Congreso de Historia. Y el primer día que abrí el periódico en Lima, encontré en la primera página una historia sobre Vicos. **Había llegado el Personero con el dinero para pagar una deuda; la pagaban los vicosinos por adelantado y muy orgullosos; y recuerdo cómo la gente de la clase meda, que escribe estos periódicos, trató a aquel delegado; se burlaban de él.** Imagínese ustedes, un indígena con una chequera; porque ese señor sacó y firmó un cheque de S/. 80,000.00 y el periódico parecía burlarse de él. **Allí está el ejemplo de la actitud de una enorme sección del país, no hacia una estructura social con la cual todos estamos todos de acuerdo, sino hacia la cultura.**”³⁸⁶

En efecto, el referido evento académico tuvo un variado tópico de temas relativos al desarrollo y estudio de los diversos grupos culturales en el Perú. Se abarcaron temas como la migración, la cultura, la discriminación, la situación de las comunidades amazónicas frente a los caucheros y colonos de la época, y propuestas de mejora para la enseñanza de las ciencias sociales en el Perú. En este contexto, se ensayaron diversas recomendaciones para mejorar la situación social en nuestro país y el respeto por la diversidad cultural que existe en el territorio. Entre las diversas recomendaciones: la recomendación que se dicte en quechua el curso de Historia del Perú en la Facultad de Letras de la Universidad de San Marcos, debido a la gran cantidad de estudiantes quechuahablantes que se afirma estudian ahí, como en las principales ciudades andinas. Lo anterior, nos refleja el clima de apertura y revalorización que se hace necesaria para un respeto y construcción de identidades culturales diferentes en un país pluricultural como el Perú donde históricamente han sido discriminadas.

En ese aspecto, la discriminación que se hace a una cultura, implica también una discriminación a la lengua y a los individuos que lo hablan y se consideran miembros de esa cultura. Así lo

³⁸⁶ Ídem. p. 162.

entendía Arguedas, la discriminación a una cultura era una discriminación a todas las manifestaciones colectivas que sus miembros realizaran y que hoy nos hace caer en un *monstruoso contrasentido* debido a nuestra fascinación por hacer resaltar nuestro pasado prehispánico, pero a la vez invisibilizar y discriminar a los descendientes de los principales actores histórico de ese pasado. El etnólogo lo explica de esta manera:

“Las artes indígenas eran menospreciadas porque se menospreciaba a sus autores, porque se les consideraba incapaces de crear nada que tuviera valor. Había en esta convicción un monstruoso contrasentido, socialmente explicable: se admiraba el arte «incaico»; el vulgo incorporaba en este arte la incomparable cerámica y textilería pre-incas. Se admiraba el arte antiguo de los indígenas, y dominaba a los criollos y a los señores la convicción total de que entre los creadores de tal arte, consagrado universalmente por sabios y críticos extranjeros, y el indio y mestizo actuales había una ruptura absoluta de continuidad. La transformación impuesta por la servidumbre, desde la Conquista, en el estilo y en algunas técnicas del arte indígena era tenida como una ruptura esencial en el espíritu, en la virtualidad del hombre antiguo y del indio actual «degenerado». Esta convicción que aun rige la mentalidad de una buena parte del mundo criollo y de los señores, constituye un *monstruoso contrasentido*. Ya intentaremos probar cómo en ciertas artes, tales como la música y la danza, el post-hispánico es más rico y vasto que el antiguo, porque asimiló y transformó excelentes instrumentos de expresión europeos, más perfectos que los antiguos.

(...)

El *Monstruoso Contrasentido* ha sido, sin embargo, casi reparado. No lo ha sido del todo, porque el propio Estado lo fomenta, y quizá más el Estado, con sus dependencias especializadas, que ningún otro grupo, institución o persona. (...) Lo incaico tiene un alto prestigio, lo indio está aún cargado del menosprecio de todas las demás castas, y ante el consenso de la mayoría de las personas «superiores» y «cultas», es decir de los grupos dominantes para quienes el indio no debe dejar nunca de seguir siendo un siervo, segregado de la riqueza económica y mucho más de la riqueza intelectual acumulada por el hombre.”³⁸⁷

En un artículo sobre la obra teatral «La chicha está fermentando» de Rafael del Carpio, Arguedas hace una aguda crítica a la referida obra. Esta crítica evidencia su postura sobre los prejuicios y

³⁸⁷ ARGUEDAS, José María. “*El monstruoso contrasentido*.” En: *Obra Antropológica*. Tomo 4. pp. 356-357. Publicado originalmente en el Suplemento *Dominical* del diario *El Comercio*. Lima, 24 de junio de 1962.

la discriminación a la cultura andina, la lengua quechua y sus hablantes. Resalta, además, la manera tan directa de acusación que realiza por el desconocimiento que, según el etnólogo, evidencia con la obra teatral.

“En «La chicha está fermentando», de Rafael del Carpio, hemos visto absortos, incrédulos y desconcertados al indio peruano como un ente sensual, cínico, ladrón, cruel, borracho, semi-idiota, seco y brutal, ambicioso, traidor, de palabra siempre torpe, soez o grotesca, profanador de cadáveres, asesino y sin la más leve sombra de virtud alguna: el monstruo más descarnadamente antihumano que jamás hayamos encontrado en la «literatura». Y lo lamentable es que esta «representación» del campesino andino ha sido concebida y descrita para la «recreación» del público. Tuvimos la impresión de que la gente se reía de la ciega caricatura de nuestra madre y de nuestro padre; caricatura hecha únicamente para el poco generoso fin de hacer reír a cualquier costa.

El indio no habla ese castellano semi-bárbaro que usted le atribuye, amigo del Carpio; habla en quechua, que es un idioma bello y profundo como tendrá usted la oportunidad de comprobar si revisa nada más que una de las líneas de la literatura quechua que ha sido traducida al castellano. El castellano en que usted hace hablar a sus «personajes» es algo semejante al de ciertos desarraigados sirvientes serranos amargamente mudos, pues tienen vergüenza de hablar su lengua nativa y se empeñan en expresarse mediante los pocos centenares de palabras castellanas muy mal aprendidas en Lima. Pero aun ese castellano no es únicamente grotesco, tiene algún aliento trágico y triste. (...)

¿A costa de qué y de quién ha hecho reír a tanta gente de la Capital, el autor de esta antihumana «chicha»? **A costa de la desfiguración más irresponsable del pueblo andino del Perú; desfiguración casi inexplicable y absolutamente imperdonable, porque se produce en un período en que las ciencias que estudian al hombre, aparte de la literatura, han revelado los defectos y las virtudes de ese pueblo.**³⁸⁸ (El énfasis es nuestro.)

Sobre la superación del concepto racial en el ámbito académico y el prejuicio persistente y falso, aún reinante en el Perú, de «superioridad racial» Arguedas señala lo siguiente:

³⁸⁸ Arguedas, José María. “*Antihumana chicha*.” En: *Obra Antropológica*. Tomo 6. pp. 411-412. Publicado originalmente en el diario *Expresso*. Lima, 29 de setiembre de 1963.

“¿No es una expresión de fe racional en el país proclamar que todos los peruanos, cualquiera sea su «raza» y procedencia geográfica, son virtualmente iguales y que los prejuicios en que se fundaban las tan interesadas y antihumanas diferencias a que nos hemos referido están desapareciendo?”

Pero veamos la otra faz del problema: la «raza».

¿Deberíamos recordar la muy ilustrativa polémica que en las mismas páginas de este Suplemento sostuvo Juan Comas acerca de este asunto y el libro que Franz Boas dedicó al problema de demostrar que ni siquiera es posible comprobar que los individuos pertenecientes a ciertas razas son físicamente iguales, aparte del color, sino que muestran una diversidad que varía hasta el infinito? No es necesario recordarlo; basta con repetir que **únicamente quienes ignoran los conocimientos elementales de la antropología pueden creer, en el Perú, que cuando se habla de *indios* se refiere a la «raza».**

La mezcla racial comenzó con la conquista; ella se hizo en forma tan amplia e indiscriminada que, en un período no muy largo, figuraban ya en la clases y aun castas consideradas como superiores hombres *racionalmente mestizos e incluso indios*, y a la inversa, en la masa de *indios* figuraban individuos, *mestizos* de sangre y aun *blancos*. Con respecto a la costa esto ocurrió, además, con los mulatos. ¿Cuántas familias de algo abolengo y poder de la costa eran y son mulatos? ¿Cómo no recordar a este respecto la famosa expresión de Don Ricardo Palma: «En el Perú quien no tiene de inga tiene de mandinga»?

Los indios *morochucos*, de Pampa Cangallo, son predominantemente *blancos*, de barba rubia y ojos azules; y muchos «altos señores» de la región andina son racialmente *indios*. No hay posibilidad alguna, racional y honesta, especialmente en el Perú, de interpretar el intento de demostrar que la obra del «indio» y del «mestizo» es tan apreciable como la del hombre de la costa, zona en la cual no se usan esos términos a pesar de que racialmente existen, de interpretar dicho fundado intento como la aparición de un «neoindigenismo nefasto», de una política «racista». **¿Quién habla de razas? La palabra *indio* no designa en el Perú una raza sino un tipo de cultura; lo mismo ocurre con la palabra *mestizo* o *cholo*.** (...) Agradecemos, en ese sentido que la ignorancia de una persona que nos atribuye «nefastas tendencias racistas y ¿neoindigenistas?» no haya demostrado, aunque su finalidad era distinta, cuán necesario resulta esclarecer mejor el problema que hemos tratado de exponer brevemente en el presente artículo.”³⁸⁹

En un artículo posterior, Arguedas complementa la idea expresada anteriormente:

³⁸⁹ Arguedas, José María. “*Municipio y cultura. (II)*” En: *Obra Antropológica*. Tomo 6. pp. 547-548. Publicado originalmente en el Suplemento *Dominical* del diario *El Comercio*. Lima, 8 de marzo de 1964.

“(…) Lo que caracteriza, lo que distingue a un *indio* en el Perú no es, pues, su raza, sino sus costumbres y su modo de ser: su lengua, sus trajes típicos, sus creencias, su organización social, etc.

Queda, así, demostrado que cuando se habla de *indios* en el Perú no se está señalando a gentes que pertenecen a una *raza*, y que se distinguen de las otras por sus rasgos físicos peculiares, sino por sus costumbres diferentes. A las costumbres, al modo particular y *distintivo* de ser de cada grupo humano, se llama en el lenguaje o terminología científica social, *cultura*. Es, en efecto, la diferencia de *cultura* lo que tipifica al indio y no a la supuesta uniformidad racial, pues hay *indios* blancos, y hay señores de costumbres europeas que racialmente son mestizos o *indios* blancos y a los que nadie, o casi nadie, considera como tales.

(…)

¿Y por qué motivo en la sierra, los *indios* que, ya dijimos, no tienen uniformidad racial, se distinguen de los llamados «mistis» o señores? Sencillamente porque hablan una lengua diferente (quechua o aymara), visten de distinta forma, y tienen costumbres singulares que les caracteriza de modo saltante y aun espectacular. Las causas se deben a varios factores o circunstancias poderosas que mantuvieron a la población andina diferenciada de la mestiza y señorial. Entre estos factores, los más importantes son la Geografía y la Economía.

La sierra estuvo, durante siglos, aislada de las ciudades de la costa por las grandes montañas que forman la Cordillera de los Andes. A causa de esta particularidad, mientras la costa recibía muy directa y cuantiosamente la influencia de la cultura española, primero y, luego, de la europea, a la sierra no penetró tanto esta influencia. Además, por motivos de interés político. La administración virreinal mantuvo alejados a los indios del contacto con las ciudades pobladas de españoles, evitando así que asimilaran los conocimientos que el hombre europeo había adquirido para descubrir los secretos de los fenómenos naturales, **así como del instrumento de estos conocimientos: el lenguaje escrito.** En consecuencia, la población nativa conservó lo más característico de su propio conocimiento el mundo, sus creencias acerca de la creación del hombre y del universo; y, en conformidad con estos conocimientos autóctonos, reguló sus relaciones y su conducta dentro del grupo social. Este comportamiento no podía ser sino muy distinto al de la otra sociedad que formaban los españoles, sus descendientes, los criollos, y los mestizos del Perú.

(…)

Podemos concluir afirmando que el desarrollo de nuestro país requiere del más vasto aprovechamiento o asimilación posible de los frutos de la técnica occidental; que la administración colonial conservó muchos rasgos característicos de la *Cultura antigua* peruana

y difundió un cuantioso caudal de sus propias creaciones excelsas. **Esta circunstancia hace de la realidad de nuestra patria un mundo que ofrece la segura y afortunada posibilidad de llegar a ser un país con fisionomía propia, con una personalidad distintiva y original.** Para alcanzar tan alto ideal, los peruanos debemos trabajar tanto o más que en el período de los incas y defender, de la manera más tenaz y enérgica, ese patrimonio histórico que nos permitirá integrar una nación que interese al mundo por su singularidad, que puede ser tan grande como la singularidad de su bellísima y portentosa naturaleza física.”³⁹⁰ (El énfasis nuestro.)

En una carta, con fecha 17 de setiembre de 1966, José María Arguedas hace una especie de confesión pública a profesores y alumnos sobre situaciones de su vivencia personal con respecto a la lengua y la discriminación cultural, por prejuicios sobre las culturas originarias y que se manifestaba en la educación oficial que se daba durante la primera parte del Siglo XX.

“Por otro lado, yo tenía en mí una especie de semejante suyo en cuanto era una persona maltratada y menospreciada como ellos [los indios]. Y entonces pude oír en quechua los cuentos que se contaban, las canciones que cantaban; toda la inmensa sabiduría que en realidad tienen, como no la puede tener sino un pueblo con 90 siglos del ejercicio de la inteligencia y de la mano como es nuestro pueblo peruano.

(...) Un indio apellidado Kockchi se atrevió a matricular a su hijo en la escuelita primaria que había en San Juan de Lucanas, donde yo he estudiado las primeras letras. El indio era grandazo, tendría unos 14 o 15 años, e iba a aprender las primeras letras, iba muy bien equipado: su bolsita de tocuyo especial para el pizarrín, su marquito de madera como antiguamente se usaba y otra bolsa para su mote y su cancha. Lo hostilizaron de tal manera los otros chicos que este muchacho era un verdadero mártir en la escuela; uno de ellos, un día llegó al extremo de arrancarle la pizarra, tirarla al suelo y destrozarla con los pies. Entonces el cholo no pudo más y le mandó un sopapo al sujeto que lo bañó en sangre. Al día siguiente, delante de todos los alumnos hicieron cargar a este indio por un varayoc, que le bajaron el pantalón y lo flagelaron y después de flagelarlo le dijeron que volviera más. **Éste fue el primer indio que yo vi en una escuela oficial. Fíjense ustedes cuánto ha cambiado nuestro país. En ese mundo en que yo me movía se pensaba de las cosas de muy distinto modo a lo que en el mundo actual.** Se creía firmemente que había un

³⁹⁰ ARGUEDAS, José María. “Relaciones entre la geografía, la raza, la economía y las costumbres en nuestro país.” En: *Obra Antropológica*. Tomo 6. pp. 561-563. Publicado originalmente en la revista *Cultura y Pueblo*. Año I, N.º 2. pp. 167-168. Lima, abril – junio de 1964.

picaflor que volaba y que llegaba hasta el sol y que volvía y que cuando volvía del sol lucía más bellamente que antes de haber hecho el viaje. Se creía que el río era un ser protector con el cual se podía conversar y al cual se le podía pedir cosas buenas; que la montaña también era un dios protector; que luchaban entre ellos; que los pájaros cantaban para un dios y no solamente para regocijarse entre ellos; que el bailonjo era un mensajero del otro mundo; que la chirririnca siempre aparecía cuando el hombre iba morir. **Todo ese mundo en el cual yo crecí era muy distinto del mundo en el cual se movía mi padre y mi madrastra.**

(...) ¿Cuál era el tipo de sociedad la cual yo soñaba? Aquella en la que el hombre tuviera libertad y oportunidad para ofrecer a los demás lo mejor que dentro de sus posibilidades podía dar. En este sentido, tienen que creerme; desde muy joven no hice nunca diferencia jerárquica entre el intelectual y el trabajador manual. Yo nunca creía que un novelista por el hecho de serlo podía considerarse superior a un lustrabotas, porque si cada quien da lo más que puede dar de sí mismo, debe merecer al mismo respeto y el mismo amor y estímulo de los demás.

(...) Quizá sea este el momento cuando la juventud debe tener fe en este país. ¿Por qué? Porque nosotros nacimos en un país dividido: indios, mestizos, blancos, divididos por vallas casi infranqueables. ¡Jóvenes!, esas barreras se están rompiendo, las hemos roto; yo he contribuido, como han contribuido todos a romper esas vallas. Entonces el Perú está antes la posibilidad y la perspectiva de unir toda la tradición de 90 siglos que tenemos como país americano con los 100 o 200 siglos de cultura que nos viene de Europa y construir nosotros un pueblo con originalidad y posibilidades de crear una sociedad poderosa y justa.”³⁹¹ (El énfasis es nuestro.)

Finalizamos este apartado con una frase de Arguedas que grafica su visión de la desigualdad, diferencias y discriminación en el Perú: *“Entre el Zar de Rusia y un mujic creo que había mucho menos distancia que entre un comunero de Andabuyas (mi pueblo natal) y cualquiera de los presidentes del Perú.”*³⁹²

2.2.3. La urgencia en la preservación y promoción.

³⁹¹ ARGUEDAS, José María. “José María Arguedas. Conferencia.” En: *Obra Antropológica*. Tomo 7. pp. 434-442. Publicado originalmente en *Motivaciones del escritor*. Editor: Morote Gamboa, Godofredo. Universidad Nacional Federico Villarreal. Lima, 1989. pp. 13-26.

³⁹² CALDERÓN, Alfonso. “Los rostros del Perú. Contestaciones de Arguedas a un cuestionario escrito.” En: *Ercilla*. Santiago de Chile, 22-28 de enero de 1969. pp. 50-52. Disponible como extracto de análisis de: CATALÁN, Dánisa. “Arguedas habla desde Chile. Reflexiones en torno a tres documentos poco difundidos.” En: *Anthropologica*. N.º 20. Revista de Antropología del Departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, 2002. pp. 103-120.

Arguedas sustenta la urgencia en preservar y promover la diversidad cultural en:

- Favor del derecho a la educación.
- La lucha contra la “aculturación” como consecuencia de la migración, el desarraigo y la discriminación cultural.

2.2.3.1. En beneficio del derecho a la educación.

En su discurso, Arguedas reclama una mayor presencia del Estado para incluir a los grupos humanos que han sido excluidos del desarrollo nacional. La educación es, por ejemplo, uno de los sectores donde se marginó a los grupos andinos. La educación en esa época era un privilegio, más que un derecho, aunque pareciera que es así hasta ahora. El derecho a la educación implica una labor de difusión, preservación y promoción del conocimiento, no solo es recibir instrucción. El escritor nos muestra un relato sobre esa realidad.

“Después de más de cincuenta años de reclamar, de pedirlo en todas las formas, la provincia de Canchis consiguió, por fin, este año, que se creara en Sicuani un colegio nacional.

Cuando un pueblo reclama así, con la voz de todos sus hombres, y generación tras generación, es porque su pedido obedece a una necesidad profunda y no a la exigencia de un vano orgullo. Y así es. Yo tuve el honor y la íntima alegría de ser nombrado profesor de ese colegio. Y cuando llegué a Sicuani y pude sentir el inmenso entusiasmo de este pueblo por la apertura de su colegio, supe que la creación del colegio era una obra justa. Pero cuando ya profesor, en pleno trabajo, aprecié con gran alegría las extraordinarias posibilidades de mis alumnos, me convencí que ese colegio era necesario y aún urgente.”³⁹³

2.2.3.2. Enfrentar la “aculturación” a causa de la migración, el desarraigo y la discriminación cultural.

Sobre las migraciones del campo a la ciudad y los fenómenos culturales que éstas traen, Arguedas tenía una particular opinión:

³⁹³ ARGUEDAS, José María. “*Trabajos y aspiraciones del Colegio Nacional Mateo Pumacabua de Sicuani*”. En: *Obra Antropológica*. Tomo 1. pp. 203-205. Publicado en *La Verdad*, Sicuani, el 23 de julio de 1939.

“Hace pocos meses, el pueblo de Sondondo, en Lucanas, celebró una matiné en Lima. Sondondo es un pueblo de indios, cerca a un río cristalino y rodeado de montañas inmensas que le dan luz y hondura. Su memoria me cautiva aún y me regocija. Sondondo tendría en 1919, cuando yo era niño, unos 600 habitantes. En aquella matiné reciente, el local de las Sociedades Unidas del jirón Antonio Miró Quesada, estaba colmado de sondondinos que bailaban jazz y huaynos y contemplaban a dos bailarines de tijeras que danzaban en el patio interior. Sí, en un patio de losetas y no a la sombra de las montañas sagradas, frente a la capilla de cal y canto o bajo los árboles de lambras.

-Ya casi no hay gente en Sondondo- me dijo en quechua un paisano-. Todos estamos aquí. -¿No tienen pena de Sondondo? – le pregunté.

-La vida es triste allá. Pero vamos para la fiesta grande. Entonces no cabemos en el pueblo. Aquí en Lima hemos aumentado. Pero siempre sondondinos, pues.

No, no era cierto. Muchísimos estaban alimeñados. Observé que éstos miraban a los bailarines, si no con desprecio con curiosidad, especialmente los jóvenes.

Yo abracé al bailarín triunfador. Era de los maestros verdaderos. Hacía catorce años que estaba en Lima; trabajaba como obrero textil; su competidor era carnicero.”³⁹⁴

Asimismo, en un artículo posterior, describe la influencia de los medios de comunicación en la formación cultural de la clase media limeña de la época de la siguiente manera:

“La suerte de la clase media, en cuanto a su cultura, depende ahora de manera determinante de la TV, de la radiodifusión, del cine y de la frívola literatura. Como la clase media no está firmemente sostenida por una tradición propia, se encuentra inerte ante la influencia de estos agentes de difusión que modelan en grado alarmante su conducta y sus aspiraciones. ¿Cómo y con cuál orientación, el Municipio y las otras instituciones pública dedicadas al fomento de la cultura pueden contrarrestar o moderar la influencia de tan poderosos agentes? Trataremos de atrevernos a dar algunas respuestas.

La finalidad dominante de la TV es el negocio. Y el negocio reside en inquietar y fascinar al público mediante la presentación de espectáculos dirigidos principalmente a ponerlo en contacto con la música, los bailes, las costumbres novísimas de las grandes urbes europeas y norteamericanas tan llenas de prestigio, en parte mercedísimo, pero en cierta proporción «fabricado» por la propaganda.

Debemos tener en cuenta que el contenido de estos programas corresponde a formas de recreación y modo de ser de sociedades que han tenido una historia harto

³⁹⁴ ARGUEDAS, José María. “No destruyamos el Perú amado.” En: *Obra Antropológica*. Tomo 4. pp. 372-373. Publicado originalmente en el Suplemento *Dominical* del diario *El Comercio*. Lima, 7 de octubre de 1962.

diferente de la nuestra. Nadie puede negar que tales formas deben ser desconocidas por el por el gran público de cualquier parte del mundo, pero, al mismo tiempo debieran ser muy sabiamente equilibradas con la presentación, en nivel de importancia equivalente de nuestra propia riqueza artística. Es altamente peligroso, especialmente este aspecto del nivel. Hasta hace algunas décadas, el folklore peruano estaba, por ejemplo, vedado para ciertas salas de gran categoría y este hecho infundía en el público una tendencia al automenosprecio de su propia tradición.

(...)

De la televisión afirmamos que depende, más que la propia educación escolar, la modelación de la conducta y del alma de nuestra clase media. Que los programas que ella ofrece no sean standarizantes de la personalidad del televidente, mucho menos aquí, en el Perú, donde la individualidad es tan rica.

Que la televisión anime esta individualidad, que es creadora, que dé la máxima importancia a los espectáculos nacionales y de temas extranjeros que muestren los aspectos recreativos y cautivantes del ser humano, no únicamente su lado cruel y frívolo, sino también lo que en él hay de aspiración a la fraternidad humana y a la máxima cohesión del espíritu nacional.

Que eso también puede ser buen negocio.”³⁹⁵ (El énfasis es nuestro)

En el artículo «*Algunas observaciones sobre el niño indio actual y los factores que moldean su conducta*», publicado en 1966, el etnólogo nos describe como la población monolingüe quechua de esos años es influenciada culturalmente por los contactos que tienen con las ciudades y el dinamismo que éstas representan para las actividades industriales y comerciales.³⁹⁶ Los niños y jóvenes van abandonando paulatinamente, mientras crecen, sus ritos y creencias religiosas tradicionales andinas y católicas. Así nos describe lo siguiente:

“El niño que nace y crece en un mundo en que la *vida* humana está relacionado y depende de la *vida consciente* de las montañas, de las piedras, insectos, ríos, lagos y manantiales, se forma considerando el mundo y su propia existencia de una manera absolutamente diferente

³⁹⁵ ARGUEDAS, José María. “*Municipio y cultura. (II)*” En: *Obra Antropológica*. Tomo 6. pp. 542-543. Publicado originalmente en el diario *Expreso*. Lima, 1 de marzo de 1964.

³⁹⁶ ARGUEDAS, José María. “*Algunas observaciones sobre el niño indio actual y los factores que modelan su conducta.*” En: *Obra Antropológica*. Tomo 7. pp. 232-239. Publicado originalmente en *El niño en el Perú*. Volumen N.º 3. Lima: Consejo Nacional de Menores, 1966.

que el niño de una ciudad, en que sólo el ser humano está considerado como animado por un espíritu.

(...)

¿Subsiste en la actualidad [años 1950-1966 aprox.] esta concepción de las cosas y de la vida en las comunidades de indios monolingües? No por entero.

En 1953, durante una fiesta de la limpieza de los acueductos de Puquio, observamos cómo un grupo de indios jóvenes escuchaban con expresión irónica no disimulada a los *Aukis*, sacerdotes de la comunidad, que entonaban himnos de alabanza al dios montaña Pedrorqo. Los *Aukis* llevaban por insignia una cruz adornada con flores de qantu. Cuando charlamos con estos jóvenes y les preguntamos, con mucho tino y en quechua, por qué no escucharon los himnos con el mismo fervor respetuoso que los otros comuneros, uno de ellos nos dijo: «Ya sabemos que Pedrorqo no es dios sino un monte grande de tierra sorda. No es dios ni es nada. Así como también el dios de la iglesia».

La educación escolar y la experiencia de las ciudades de Ica, Nazca y Lima han cambiado radicalmente el concepto sobre el mundo y las relaciones sociales entre las generaciones últimas. Estos jóvenes de las comunidades, en que la movilidad espacial y la especialización han sido de alto grado, se han vuelto escépticos en cuanto se refiere a las creencias religiosas; se han quedado sin ellas y han sustituido la fe religiosa por otros incentivos de tipo social y político. Los niños, en esta comunidad que era muy tradicionalmente india hasta hace unos treinta años, reciben, ahora, esta doble influencia contradictoria, especialmente cuando han llegado a la edad escolar. Un anciano de Puquio nos expresó su desconcierto y amargura ante la comprobación de que los jóvenes ya no creían en lo que para ellos era lo bueno y lo sagrado: «No nos entendemos con los jóvenes, es como si no hablaran en quechua sino en otra lengua; son soberbios –nos dijo-. No nos permiten ya hablar en los cabildos. Ellos quieren imponer su voluntad. Pero, en cambio, son más respetados que nosotros por las autoridades y por los señores «wiracochas» que antes nos despreciaban más que a los perros»

(...) El niño indio de las comunidades como Puquio, enfrenta influencias radicalmente contradictorias. Los jóvenes le dirán que la montaña es «sólo un monte seco de tierra», los ancianos tratarán de inculcarle la creencia de que es dios y debe ser tratado como tal. No se ha hecho aún ningún estudio sobre este inquietante problema. Pero el psicólogo, el educador y el antropólogo, y cualquier persona que tenga capacidad de discernimiento suficiente, **comprenderá cuán «dramática» es la situación de este niño. Está en medio de dos corrientes que tratan de envolverlo por medios igualmente poderosos:** la que muestra el mundo como algo viviente, en el cual el ser humano es sólo un elemento predominante, pero no absolutamente dominador sino subordinado a la voluntad o fuerza

de otros mayores (ríos, montañas, precipicios, ciertos insectos, las plantas alimenticias) y se *siente*, por tanto, en un universo maravilloso que vibra en toda la naturaleza del ser humano, del mismo modo como el hombre infunde su mirada, su ser en las cosas, hasta formar una parte de cuanto encuentra en el cielo y en la tierra; y la otra corriente, que le induce, muy persuasivamente, a comprender que el mundo es sólo un conjunto de elementos que están regidos por leyes, que son *objetos* cuya relación entre sí y con el hombre pueden ser modificados tanto más cuanto mejor conozca el hombre las leyes que rigen dichos elementos. Que sólo el hombre tiene espíritu; que el río es una masa de agua que se arrastra por la fuerza de la gravedad, que el hombre es el único ser capaz de razonar y modificar, no sólo a la naturaleza externa, sino su propia naturaleza.”³⁹⁷

Asimismo, existen factores históricos que determinaban la vida del «indio» en su comunidad, dentro de la sociedad nacional republicana, y lo mantuvo en una especie de inamovilidad social colonial. Lo anterior, sin necesidad de una regulación normativa especial que protegiera a sus comunidades y su relativa autonomía cultural, como existió durante la colonia hasta antes de las reformas borbónicas.

“Pero el indio no podía aspirar a dejar de ser indio hasta hace solamente unas cuantas décadas. En este sentido, la República no sólo no le ofreció ninguna ventaja, sino que, al suprimir las leyes que les aseguraban el uso de las tierras comunales que eran inalienables, hizo posible el despojo cruel y en gran escala de sus tierras de cultivo y de pastos.

El niño indio sabía que moriría indio; sabía, desde que alcanzaba el uso de la razón, cuáles serían infaliblemente sus ocupaciones por el resto de la vida. Su porvenir, como el de la casta a la cual pertenecía, estaba rígidamente limitado y clausurado. Además, por la misma situación que ocupaba en la sociedad, el niño, como el conjunto de su casta, era víctima del menosprecio y del tratamiento frecuentemente brutal de quienes tenían el poder político y la predominancia social.

La inferioridad en que estaban colocados era relativamente compensada por el especialísimo tipo de libertad de que gozaban, a causa de su aislamiento. Libertad en el sentido en que podían vivir de acuerdo con sus normas tradicionales antiguas. Al colonizador y al hacendado republicano les convenía y conviene que el indio siga manteniendo sus antiguas creencias, que no asimile la técnica y la sabiduría modernas, porque tal asimilación lo liberaría de su condición de inferior, que permite utilizarlo como un simple instrumento de

³⁹⁷ Ídem. pp. 235-236.

trabajo. Este hecho hizo posible la pervivencia casi íntegra del núcleo de la cultura antigua en las comunidades: en ella la sabiduría antigua es predominante. Las técnicas antiguas han pervivido, las concepciones antiguas siguen rigiendo la conducta del hombre.

Así, el niño indio juega casi invariablemente a manera de un entrenamiento para realizar bien sus ocupaciones de adulto. (...)

Los juegos del niño indio de las comunidades muy aisladas y monolingües constituyen no sólo un medio de entrenamiento biológico sino social y práctico. Son parte de la educación, puesto que todo el proceso de ella es irregular, aun cuando concurra a la escuela, porque la escuela oficial prepara para otra clase de vida que la que habría de llevar en su medio social nativo.³⁹⁸

2.3. La lengua como parte de la identidad cultural.

2.3.1. La lengua como elemento esencial del derecho a la identidad cultural.

En 1939, Arguedas escribe un artículo titulado «Entre el kechwa y el castellano. *La angustia del mestizaje*». En este artículo, nos describe el proceso de mestizaje cultural que sucede en el Perú y que encuentra su máxima expresión literaria en César Vallejo. El escritor señala lo siguiente sobre el poeta, su obra y el mestizaje cultural, que forma parte innegable de la identidad cultural del país, donde el idioma juega un rol fundamental.

“Vallejo marca el comienzo de la diferenciación de la poesía de la costa y de la sierra en el Perú. Porque en Vallejo empieza la etapa tremenda en que el hombre del Ande siente el conflicto entre su mundo interior y el castellano como su idioma. El cambio violento que hay entre *Los Heraldos negros* y *Trilce* es principalmente la expresión de ese problema. Ya José Bergamín lo dijo: «observo que el estilo oscuro de *Trilce* es consecuencia de la lucha entre el alma del poeta y el idioma». Aunque Bergamín no conoce la causa íntima de este conflicto. Nosotros la sabemos. Y este conflicto explica, además, el retraso de nuestra poesía de tema y de inspiración mestiza.

El kechwa es la expresión legítima del hombre de esta tierra, del hombre como criatura de este paisaje y de esta luz. Con el kechwa se habla en forma profunda, se describe y se dice el alma de esta luz y de este campo, como belleza y como residencia.

(...)

En nosotros, la gente del Ande hace pocos años ha empezado el conflicto del idioma, como real y expreso en nuestra literatura; desde Vallejo hasta el último poeta del Ande. El mismo conflicto que sintiera, aunque en forma más ruda, Guamán Poma de Ayala. Si hablamos en

³⁹⁸ Ídem. pp. 237-238.

castellano puro, no decimos ni el paisaje ni de nuestro mundo interior; porque el mestizo no ha logrado todavía dominar el castellano como su idioma y el kechwa es aún su medio legítimo de expresión. Pero si escribimos en kechwa hacemos literatura estrecha y condenada al olvido.

Y permítanme aquí que me refiera a mi propio problema que es, seguramente, un ejemplo tipo. Cuando empecé a escribir, relatando la vida de mi pueblo, sentí en forma angustiante que el castellano no servía bien. No me servía ni para hablar del cielo y de la lluvia de mi tierra, ni mucho menos para hablar de la ternura que sentíamos por el agua de nuestras acequias, por los árboles de nuestras quebradas, ni menos aún para decir con toda la exigencia del alma de nuestros odios y nuestros amores de hombre. Porque habiéndose producido en mi interior la victoria de lo indio, como raza y como paisaje, mi sed y mi dicha lo decía fuerte y hondo en kechwa. Y de ahí ese estilo de «Agua», del que un cronista decía con voz baja y con cierto menosprecio, que no era ni kechwa ni castellano, sino una mistura. Es cierto, pero sólo así, con ese idioma, he hecho saber bien a otros pueblos, del alma de mi pueblo y de mi tierra. Mistura también, y mucho más, es el estilo de Guamán Poma de Ayala; pero si alguien quiere conocer el genio y la vida del pueblo indio de la Colonia, tiene que recurrir a él.

Esa mistura tiene un signo: El hombre del Ande no ha logrado el equilibrio entre su necesidad de expresión integral y el castellano como su idioma obligado. Y hay, ahora, un ansia, una especie de desesperación en el mestizo por dominar este idioma.”³⁹⁹

Otro aspecto fundamental sobre las lenguas, no menos importante, pero desplazado del estudio académico hacia un ámbito meramente recreativo es el folklore nativo en su vertiente musical, mostrando sus propias características. Advirtiendo el problema de su conversión en un espectáculo meramente comercial que desfigure el real contenido que, según Arguedas, posee la música andina. Sobre lo anterior, Arguedas en su artículo «*En defensa del Folklore musical andino*» señala lo siguiente:

“La música andina, creada por un pueblo que ve todavía al mundo como un ser viviente; música que parece brotada de la imagen mítica de las montañas, de los ríos, de la luz y de los árboles, no puede ser interpretada por quien vivió en el ambiente poco propicio de los barrios populosos de una capital tan extraña [en ese entonces] a lo indio como Lima. Porque

³⁹⁹ ARGUEDAS, José María. “*Entre el kechwa y el castellano. La angustia del mestizo.*” En: *Obra Antropológica*. Tomo 1. pp. 206-207.

no siendo el terruño, sólo el genio, cuidadosamente cultivado y pleno de sabiduría universal, puede llegar a la fuente llegar hasta la fuente de la canción folklórica”⁴⁰⁰

En el mismo texto, hace una fuerte crítica a la actriz Emperatriz Chávarri señalando que realiza una música frívola, superficial y cotidiana como espectáculo para el público de las ciudades. Apacigua su crítica salvando el detalle que con ella se presentan músicos realmente conocedores de la música andina.

Luego de casi nueve años, José María prosigue con la crítica y esta vez más rotunda y enérgica a la obra que presenta Ima Sumac. Siendo esto así, mediante una carta pública enviada al diario *La Prensa*, a causa de la estilización artística a los cantos folklóricos que hace un funcionario del Consejo Internacional de Artes Populares de la UNESCO en el Perú y que defiende el referido funcionario excluyendo su contenido científico, Arguedas lanza las siguientes críticas:

“La música folklórica es una sola, la original, la que podemos llamar pura, y ésta puede ser estilizada o mixtificada; resulta impropio sostener que también tiene una expresión científica o anticientífica.

(...)

El folklore musical es la expresión de un pueblo. En el Perú, la música folklórica de la costa y de la sierra son diferentes porque interpretan fielmente la cultura de las dos regiones cuyo proceso histórico ha sido determinado por la influencia de factores que han intervenido en ambos casos en forma diferente. En la costa dominó la cultura occidental; en la sierra la antigua cultura peruana ha tenido y tiene aún una influencia mucho mayor.

(...) considero que el caso de Ima Sumac más que un fenómeno artístico es un prodigio circense, puesto que ningún mensaje transmite ni contiene. Ni la de una gran artista inspirada, ni la de un pueblo.”⁴⁰¹

Finaliza criticando duramente el exotismo irreal con el que Vivanco presentaba a Ima Súmer, su futura esposa, y el afán empresarial que tenía en desmedro de la originalidad de la música andina.

⁴⁰⁰ ARGUEDAS, José María. “*En defensa del Folklore musical andino*”. En: *Obra Antropológica*. Tomo 1. p. 383. Publicado en *La Prensa*, Lima, 19 de noviembre de 1944.

⁴⁰¹ ARGUEDAS, José María. “*Sobre el Folklore – El caso de Ima Sumac*.” En: *Obra Antropológica*. Tomo 3. p. 340. Publicado en *La Prensa*, Lima, 15 de abril de 1953.

Por otra parte, también considera el estudio y desarrollo del quechua por los misioneros que llegaron con la conquista y que transformaron los cánticos quechua enriqueciendo sus propios cantos católicos con las expresiones que sólo en esta lengua se podían encontrar. Citamos, a continuación, unos extractos de párrafos del artículo «*Notas para el estudio de las fuentes indígenas del arte peruano*»:

“Los misioneros tuvieron la sabiduría —que hoy nos falta— de comprender que para convertir a los indios era necesario llegar legítimamente a sus conciencias. Buscaron la comprensión total del espíritu de la nueva grey. Estudiaron su lengua, su música, la causa de sus temores y de su alegría. (...) Con la insuperable energía del hombre español de la conquista, los misioneros lograron su propósito: alcanzaron la raíz primera del genio indio. Los misioneros tradujeron al kechua los principios fundamentales del catolicismo, los rezos, plegarias y cánticos más importantes; crearon nuevos cantos y oraciones en kechua, y predicaron en lengua nativa. Y fueron estos últimos medios los decisivos, los que ganaron para los fines de la conquista la nueva multitud.

Los misioneros hablaron un kechua excelso, y con la audacia propia asimismo del español de aquel siglo, le pusieron letra kechua de espíritu católico a la propia música religiosa india, a la música hereje y demoníaca.”⁴⁰²

Así, la evangelización de los antiguos pobladores del imperio de los incas son adaptados a la religión católica y se les infunde en ellos, el temor, respeto y alabanza por el Dios trinitario católico, la Virgen María y los Santos patronos de sus festividades:

“El pueblo fue muy pronto presa del terror y de la dulzura de los cristianos. Adoró, como ninguno, la hermosura del Niño y de la Virgen, y lloró sin consuelo, se desahogó a lágrima viva, ante la imagen sangrienta del Crucificado. Construyó enormes cruces de árboles enteros, y los arrastró hasta las más altas cumbres de las montañas, las llevó ahí para vigías de los valles, y levantó cruces donde quiera que encontró un lugar prominente y visible: sobre los techos de las casas, a la salida de los caminos, en medio de los puentes... El relato del martirologio lo exaltó; tenía que ser la verdad más pura; ninguna vida más semejante a la de ellos que aquella de Jesús, que predicó ternura e igualdad y el amor a los sufrimientos,

⁴⁰² ARGUEDAS, José María. “*Notas para el estudio de las fuentes indígenas del arte peruano.*” En: *Obra Antropológica.* Tomo 1. p. 385. Publicado inicialmente en *Historia.* N.º 10. Abril-julio de 1945, Revista Peruana de Cultura. [Dirección: Jorge Basadre] pp.221-228, Lima, 19 de noviembre de 1944. También en *Indios, mestizos y señores.* Lima: Editorial Horizonte, 1985. pp.181-185.

y murió despedazado por gente cruel e implacable. Y en el interior de los pequeños templos, entre el humo del incienso y de las velas, la multitud gimiente cantó arrebatada los himnos cristianos de música nativa.”⁴⁰³

En efecto, en las principales festividades religiosas mestizas de las zonas tradicionalmente quechuas del sur del país, como Ayacucho, Cusco y Puno se puede apreciar de manera viva la fe religiosa en la Semana Santa, la festividad de la Virgen del Carmen y la Virgen de la Candelaria, respectivamente. El quechua es un idioma vivo en dichas festividades, están en los cantos, en los discursos públicos, en las oraciones, en las muestras de religiosidad, y lo más importante, en las conversaciones cotidianas de los ciudadanos que asisten a dicha festividad.

El mestizaje se puede apreciar en prácticamente todas las muestras culturales; el quechua en cantos católicos, el español en cantos tradicionalmente andinos, las palabras quechuas y españoles en diálogos cotidianos en las plazas y mercados, en las transacciones comerciales. Lo español y lo andino se encuentran en la arquitectura, en los vestuarios, en el establecimiento de normas que regulan diversas situaciones intersubjetivas; también en el arte y la organización de hermandades, cuadrillas, cargos y agrupaciones folklóricas.

El prestigio social y las jerarquías son elementos que están siempre presentes en dichas festividades, existe un orden social fuertemente arraigado en la mentalidad de los asistentes, salvo que sean turistas. Actualmente, el mestizaje cultural que se aprecia ya no es solamente hispano y quechua, sino se puede percibir lo occidental moderno y lo andino tradicional. Entendiendo lo occidental moderno como una cultura fuertemente influenciada por los medios de comunicación como el internet, la televisión, la radio, los medios escritos, y lo andino tradicional en las muestras de arte y artesanía, la organización social, religiosa y colectiva de las asociaciones.

Es importante recalcar, que no pocas agrupaciones tienen reconocimiento jurídico y se rigen bajo las normas del Código Civil al configurarse como asociaciones civiles. Se denominan, en su

⁴⁰³ Ídem. p. 386.

mayoría, asociaciones culturales y/o folklóricas, cuyo objeto social es la difusión y promoción de sus manifestaciones culturales, pero mantienen una organización normativa que se vincula con sus costumbres y tradiciones. Por lo tanto, éstos son frutos del mestizaje cultural. Estas asociaciones no son enteramente quechuas o castellanas, sino mestizas en muchos aspectos, y encuentran -y aquí lo más importante- un reconocimiento oficial por parte del ordenamiento jurídico. Este reconocimiento institucional les otorga seguridad jurídica en sus actos y es también una manifestación de la continuidad de las organizaciones coloniales que perviven hasta la actualidad. Nuevamente reafirmamos que no existen rupturas, sino continuidades, hasta en el Derecho.

Sobre la eminente característica oral y no escrita del *runasimi*, Arguedas describe su capacidad creadora y riqueza fonética a través de los cuentos folklóricos quechuas, de la siguiente manera:

“El quechua de estos cuentos [refiriéndose a dos cuentos quechuas recopilados por el sacerdote Jorge A. Lira⁴⁰⁴ de los quechuahablantes del distrito de Maranganí, en Cusco] es eminentemente oral; la lectura silenciosa del texto es casi imposible; en cambio, a través de la lectura oral, el propio texto obliga a realizar inflexiones de voz, que son de tan poderosa fuerza expresiva en el quechua como en otros idiomas no alfabetos. La sola lectura de cualquiera de los cuentos de la colección infunde la certeza de que el quechua en que están vertidos es el típico, el singularísimo e inimitable del pueblo indio; el quechua de los letrados, de los misioneros y de los admirables quechuólogos cusqueños es bien diferente.

Los cánticos religiosos de la misma región, recogidos, asimismo, por el padre Lira, son obras de misioneros, de cantores y de verdaderos poetas, algunos cuyos nombres han sido conservados. El quechua de estos himnos sí es literario, con la particular belleza que el

⁴⁰⁴ Jorge A. Lira. (Cusco 1912-1984). Párroco de Maranganí, Cusco. Cuyo conocimiento de los cuentos y cultura quechua, según José María Arguedas, vienen en gran medida de su relatora quechua Carmen Taripha. Resulta anecdótico y paradójico que la primera edición de su trascendental obra *Diccionario Quechua-Castellano* no haya sido publicada en el Perú sino recién en el año 2008, por la Editorial Universitaria de la Universidad Ricardo Palma, gracias al trabajo del quechuólogo Mario Mejía Huamán, quien lo adaptó al Alfabeto Fonológico utilizado por la Academia Mayor de Quechua del Cusco, además de añadirle la sección Castellano-Quechua. Mientras que sí fue publicada en el extranjero, la primera edición, por la Universidad de Tucumán, Argentina, en 1944; y la segunda edición en 1982 por la Editora Guadalupe Ltda. con sede en Bogotá, Colombia. Nos llama la atención, pero no nos causa sorpresa, que el diccionario del sacerdote católico Jorge A. Lira no haya sido publicada sino luego de más de 60 años de haber sido publicado en Argentina y de más de 25 años después de publicada en Colombia. Esto no es más que otra muestra más del desinterés, desconocimiento y/o desarticulación de las acciones por la revalorización del quechua, la cultura y las actividades del hombre andino quechua.

quechua cobra cuando es convertido en instrumento de expresión de la gente letrada. Los cuentos, en cambio, están cargados de giros, de exclamaciones y de originalísimas y sutiles inflexiones, que son patrimonio inalcanzable del lenguaje de los indios, que logran dar al quechua una riqueza y una multiplicidad fonética con la cual alcanzan a expresar con imponderable intensidad los trances psíquicos de animales y hombres; y describen las actitudes de los seres, el paisaje, las mínimas circunstancias terrenas en que se mueven los personajes, de tal modo, con tan asombrosa exactitud y profundidad, que la naturaleza física y el mundo vivo, animales, hombres y plantas, aparecen con una ligadura tan íntima y vital que en el mundo de los cuentos todo se mueve en una comunidad que podríamos llamar musical. **Naturalmente que el reflejo de esta imponderable capacidad del idioma no se puede recoger en el alfabeto.** Sólo quien ha oído desde la niñez a los indios puede descubrir, detrás de los índices alfabéticos, parte de esa particular riqueza del lenguaje oral. El padre Lira ha hecho un verdadero esfuerzo por anotar la riqueza fonética del quechua popular, aunque para eso ha tenido que forzar de manera acaso excesiva el alfabeto castellano.

El autor de estas líneas ha traducido, en compañía del propio doctor Lira, 17 cuentos de la colección. Señalada ya la naturaleza del lenguaje en que están recogidos puede comprenderse la compleja tarea que significa su traducción. Seguimos lo que podríamos denominar el método oral. El padre Lira leía en voz alta, como quien relata el cuento, y yo traducía, con la mayor exactitud posible. ¿Cómo verter la intención del verdadero contenido del lenguaje puramente fonético? La interpretación, por más aproximada que fuera, contenía el peligro de una adulteración del exacto sentido de la voz original; sin embargo, en la mayoría de los casos, me vi precisado a buscar una frase castellana, y en rarísimas ocasiones una oración equivalente. En otros casos fue preciso conservar la voz quechua pura, que en virtud de su significación onomatopéyica tenía una especie de valor universal. Un ejemplo del primer caso podemos citar en la traducción de «El sicuaneño negociante en harinas», y del segundo en «La amante de la culebra». En «El sicuaneño negociante en harinas», en la descripción de la marcha del fantasma, desde la cumbre de la montaña hacia el valle, el narrador indio emplea una palabra que contiene un verdadero complejo de imágenes: describe la forma de esta marcha, la intensidad y el pavoroso ritmo con que el temible ser baja del cerro, el moverse de sus vestiduras y de la masa, entre incorpórea y horrendamente dura y feroz, de su cuerpo; el aire que se desplaza a su alrededor, la honda, la sobrecogedora emoción del oyente; la continuidad que esta intrincada imagen tiene con el paisaje nocturno impregnado ya de la naturaleza aterradora de la marcha del fantasma; todo esto con una sola repetida:

«laut'in... laut'in... laut'in... nispá». Y como ésta, hay en el texto de colección de cuentos muchas palabras.”⁴⁰⁵

Asimismo Arguedas, en otro apartado, describe la importancia que tenía el desarrollo del idioma quechua para la elaboración y narración de estos cuentos que reflejaban las preocupaciones más existenciales y humanas de la cultura quechua:

“La preocupación persistente por la supervivencia del alma, exacerbada por el concepto católico del problema, es uno de los temas más ha inquietado a la mente de las comunidades. Las complejas y diversísimas formas que se forjan para suponer tal supervivencia, y para mostrarla, se exhiben frecuentemente en expresiones que no pueden ser más asombrosamente contradictorias: imágenes repugnantes, feroces y monstruosas, frente a otras de una conmovedora e insuperable ternura e ingenuidad.”⁴⁰⁶

José María Arguedas en un artículo publicado en el diario argentino *La Prensa* en 1948,⁴⁰⁷ al explicar el significado de dos terminaciones onomatopéyicas quechua: el «yllu» (propagación de sonido o música épica) y el «illa» (propagación de luz astral nocturna), nos describe a las dos palabras como de contenido ilimitado que gracias al quechua cambian su significado al aglutinarse con otras. Señalando que esa característica solamente se da en idiomas como el quechua, refiriéndose así, tácitamente, que no se puede dar la misma situación en un idioma como el español. Es más, el contenido del texto del referido artículo de Arguedas nos transmite la idea que terminaciones como «yllu» e «illa» tienen una naturaleza más simbólica y amplia que un significado determinado y conceptual. Lo que hace que estas terminaciones, al aglutinarse con otras, conciban palabras quechuas con significados y usos más específicos, sin desprenderse de la naturaleza simbólica de éstas terminaciones. Cuyas aglutinaciones, por ejemplo, derivan en palabras como *Pinkuyllu*, que es una quena cuyo largo es de gran longitud y su sonido es

⁴⁰⁵ ARGUEDAS, José María. “*Dos cuentos quechuas.*” En: *Obra Antropológica*. Tomo 2. pp. 18-19. Publicado en la revista *Las Moradas. Revista de las Artes y las Letras*, vol. I. N°. 2, Lima, julio-agosto de 1947.

⁴⁰⁶ Ídem. p. 20.

⁴⁰⁷ ARGUEDAS, José María. “*Acerca del intenso significado de dos voces quechuas.*” En: *Obra antropológica*. Tomo 2. pp. 167-169. Publicado originalmente en: *La Prensa*, 6 de junio de 1948.

característico de las principales celebraciones andinas; y *Killa* o *Quilla*, que es la luna, cuyo brillo nocturno servía como luz natural para el descanso y contemplación del cielo y paisaje andino, y aún sirve en muchas localidades, antes de la llegada de la electricidad.

En otra de sus publicaciones, *Canciones y cuentos del pueblo quechua*,⁴⁰⁸ José María nos describe con gran lucidez la importancia y la trascendencia histórica del huayno como género musical folklórico predominante en la sierra, cosa muy cierta y evidente hasta la actualidad, su origen precolombino y su fuerte e inherente identidad quechua. El huayno es, para Arguedas, “*la danza en que se vuelca libremente el regocijo y la voluptuosidad popular, y la que recoge la inspiración del pueblo quechua en todos sus matices.*”⁴⁰⁹

Como señalamos anteriormente el quechua es, además de una lengua, una cultura. En el Huaylas se aprecia la afirmación anterior, pues asimila palabras y gramática española, las introduce en su contenido y las asimila dentro de su cultura. Siendo el huayno, hasta hora, el género musical por excelencia de la cultura quechua. Arguedas señaló que:

«Es el caso ejemplar del fenómeno cultural que los etnólogos llama integración y retraducción. El quechua atrapa el término castellano, lo incorpora, lo diluye, hasta que se pierde en la conciencia de quien lo emplea con la noción objetiva de la procedencia del término. La palabra extranjera apenas ha dejado una delgada huella; ha hecho subir el nivel de las aguas, sin cambiarlas de color ni de naturaleza.»⁴¹⁰

Los cuentos folklóricos ahí publicados fueron recogidos por el padre Jorge A. Lira en el distrito de Marangani, provincia de Canchis, departamento de Cusco. Esta región es colindante con el altiplano y es la zona más alta del valle del Vilcanota. Justamente, por su ubicación geográfica y su fuerte densidad quechua, este pueblo fue aislado culturalmente de manera relativa, según

⁴⁰⁸ ARGUEDAS, José María. *Canciones y cuentos del pueblo quechua*. Editorial Huascarán. S.A.: Lima, 1949. También publicado en En: *Obra antropológica*. Tomo 2. pp. 183-267.

⁴⁰⁹ ARGUEDAS, José María. *Canciones y cuentos del pueblo quechua*. En: *Obra antropológica*. Tomo 2. p. 184.

⁴¹⁰ *Ibidem*.

Arguedas. Asimiló los elementos culturales hispánicos pero mantuvo su identidad quechua que se aprecia en la muy expresiva oralidad típica de sus narraciones. La influencia hispánica se aprecia en la adaptación de narraciones populares europeas y orientales al universo cultural quechua y nos muestra la preocupación permanente por el estado, la salvación y supervivencia del alma, como concepto español católico que modificó e inquietó la mente de las comunidades andinas; pues se evidencia una combinación de elementos católicos y nativos de manera entremezclada, situación que configura una nueva identidad cultural. Estas expresiones son, para Arguedas, «asombrosamente contradictorias» y muestran una dualidad paradójica de *«imágenes repugnantes, feroces y monstruosas, frente a otras de una conmovedora e insuperable ingenuidad y ternura»*.⁴¹¹

Encontramos muy gráfica la siguiente cita de Arguedas sobre la colección de cuentos recopilados por el padre Lira:

“El quechua de estos cuentos es eminentemente oral; 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 en el quechua como en otros idiomas no alfabetos. La sola lectura de cualquiera de los cuentos de la colección infunde la certeza de que el quechua en que están vertidos es el típico, el singularísimo e inimitable del pueblo indio; que el quechua de los letrados, de los misioneros y de los admirables quechuólogos de los cusqueños es bien diferente. Los cánticos religiosos de la misma región, recogidos asimismo por el padre Lira, son obras de misioneros, de cantores y verdaderos poetas, algunos cuyos nombres han sido conservados. El quechua de estos himnos sí es literario, con la particular belleza que el quechua cobra cuando es convertido en instrumento de expresión de la gente letrada. Los cuentos, en cambio, están cargados de giros, de exclamaciones y de originalísimas y sutiles inflexiones, que logran dar al quechua una riqueza y una multiplicidad fonética con la cual alcanzan a expresar, con imposible intensidad, los trances psíquicos de animales y hombres; describen las actitudes de los seres, el paisaje, las mínimas circunstancias terrenas en que se mueven los personajes, de tal modo, con tan asombrosa exactitud y profundidad, que la naturaleza física y el mundo vivo, animales, hombres y plantas, aparecen con una ligadura tan íntima y vital, que el mundo de estos

⁴¹¹ Ídem. pp. 221-225.

cuentos, todo se mueve en una comunidad que podríamos llamar musical. Una tan imponderable capacidad de ciertos idiomas no se puede recoger en el alfabeto. Sólo ha oído desde la niñez hablar a los indios puede descubrir, detrás de los índices alfabéticos, parte de esta singular riqueza del lenguaje oral. El padre Lira ha hecho un verdadero esfuerzo por anotar la riqueza fonética del quechua popular, aunque para eso ha tenido que forzar de manera acaso excesiva el alfabeto castellano.”⁴¹²

Estos cuentos tienen los tópicos anteriormente señalados de los *Mitos, leyendas y cuentos peruanos* sólo que en esta oportunidad son más elaborados, más complejos, varios tópicos se presentan y entremezclan. Se hace más evidente la aparición de símbolos católicos, como los sacerdotes, los santos y apariciones divinas, como también los condenados, los toros *amarus*, la expiación, los seres mágicos y religiosos, la justicia y el premio o castigo divino, los encantos, la formación de lugares, los animales de la fauna andina, los pactos con el demonio y el acecho de seres maléficos, la expiación del alma, las transformación humano-animal y viceversa, el cumplimiento de los convenios y su exigibilidad natural, entre otros.

Por otra parte, Arguedas se cuestiona por el destino de los mestizos, que no son, ni se sienten indios ni *mistis*, sino un limbo identitario. Se propone escribir para reflejar la realidad andina, no sólo de los hombres y mujeres que viven en ahí, sino de todo su ambiente vivo que los rodea, que son otra especie de personajes no humanos, pero personajes tan esenciales de su narrativa cuya prescindencia no haría otra cosa que desfigurar el universo andino. Está convencido de «*Describir la vida de aquella aldea, de modo que su palpitación no fuera olvidada jamás, que golpeará como un río en la conciencia del lector*»,⁴¹³ y para cumplir tal objetivo tenía en la literatura el mejor instrumento y medio de comunicación. Sin embargo, había un problema: ¿Cómo poder escribir y llegar a un

⁴¹² Ídem. pp. 222-223.

⁴¹³ ARGUEDAS, José María. “*La novela y el problema de la expresión literaria en el Perú*” En: *Obra antropológica*. Tomo 2. p. 275. Publicado también en: *Mar del Sur*. N.º 9. Año III, Lima, enero-febrero 1950. Además publicado como texto introductorio de *Yavar Fiesta*. Lima: Editorial Horizonte, 2011.

lector peruano que leía en español? Cuando el mundo que conoció, el mundo que quería describir, lo comprendía en quechua.

Él señala que existía una lucha por el estilo de su literatura:

“Más un inconveniente aturdidor existía para realizar el ardiente anhelo. ¿Cómo describir esas aldeas, pueblos y campos; en qué idioma narrar su apacible y a la vez inquietante vida? ¿En castellano? ¿Después de haberlo aprendido, amado y vivido a través del dulce y palpitante quechua? Fue aquél un trance al parecer insoluble.

Escribí el primer relato en el castellano más correcto y «literario» de que podía disponer. Leí después el cuento a algunos de mis amigos escritores de la capital, y lo elogiaron. Pero yo detestaba cada vez más aquellas páginas. ¡No, no eran así ni el hombre, ni el pueblo, ni el paisaje que yo quería describir, casi podía decir, denunciar! Bajo un falso lenguaje se mostraba un mundo como inventado, sin médula, sin sangre; un típico mundo «literario», en que la palabra ha consumido a la obra. Mientras en la memoria, en mi interior, el verdadero tema seguía ardiendo, intocado. Volví a escribir el relato, y comprendí definitivamente que el castellano que sabía no me serviría si seguía empleándolo en la forma tradicionalmente literaria. Fue en aquellos días que leí *Tungsteno* de Vallejo y *Don Segundo Sombra* de Güiraldes. Ambos libros me alumbraron el camino.

(...)

Yo había escrito ya «Warma Kuyay», el último cuento de *Agua*. El castellano era dócil y propio para expresar íntimos trances, los míos; la historia de mí mismo, mi romance. He ahí la historia del primer amor de un mestizo serrano, de un mestizo de tipo culturalmente más avanzado. Amor por una india, frustrado, imposible, del más triste y aciago final. Ya sé que aún en ese relato el castellano no está embebido en el alma quechua, pero su sintaxis, no ha sido tocada. Esa misma construcción, el castellano de «Warma kuyay», con todo lo que tiene de aclimatación no me servía suficientemente para la interpretación de las luchas de la comunidad, para el tema épico. En cuanto se confundía mi espíritu con el del pueblo de habla quechua, empezaba la descarriada búsqueda de un estilo. ¿Se trataba sólo de una elemental deficiencia del conocimiento del idioma? Sin embargo, yo no me quejo del estilo de «Warma kuyay». Sumergido en la profunda morada de la comunidad no podía emplear con semejante dominio, con natural propiedad, el castellano. Muchas esencias, que sentía como las mejores y legítimas, no se diluían en los términos castellanos construidos en la forma ya conocida. Era necesario encontrar los sutiles desordenamientos que harían del castellano el molde justo, el instrumento adecuado. Y como se trataba de un hallazgo estético, él fue alcanzado como en los sueños, de manera imprecisa.

(...)

Yavar Fiesta está comprendido aún en el estilo de *Agua*. Cinco años luché por desgarrar los quechuismos y convertir el castellano literario en el instrumento único. Escribí los primeros capítulos de la novela muchas veces y volví siempre al punto de partida: la solución bilingüe, trabajosa, cargada de angustia.

(...)

El desgarramiento, más que de los quechuismos, de las palabras quechuas, es otra hazaña lenta y difícil. ¡Se trata de no perder el alma, de no transformarse por entero en esta larga y lenta empresa! Yo sé que algo se pierde a cambio de lo que se gana.

(...)

No se trata pues de una búsqueda de la forma en su acepción superficial y corriente, sino como problema de espíritu, de la cultura, en estos países en que corrientes extrañas se encuentran y durante siglos no concluyen por fusionar sus direcciones, sino que forman estrechas zonas de confluencia, mientras en lo hondo, y lo extenso las venas principales fluyen sin ceder, increíblemente.”⁴¹⁴ (El énfasis es nuestro)

Esta lucha en Arguedas, como el mismo lo señala, es desgarradora. Es el escritor que quiere transmitir el universo andino rural concebido bajo una cultura preponderantemente quechua, donde el idioma y la psicología (por no decir alma) están en código de esa lengua, el *runasimi*. Nos imaginamos que tan cruenta debe ser la lucha para un escritor que ya tenía cierta fama y prestigio en el ámbito literario y cultural. Cuyos conocimientos eran de los más eruditos y rodeado de un ambiente intelectual y amigos que lo reconocían. Un profesor que enseñaba lengua castellana a sus alumnos quechuas en Sicuani, quién era amante del mundo andino, su folklore, su oralidad y, especialmente, su lengua. Entonces pensamos, ahora, en un contexto actual como el nuestro qué tan cruento debe ser para el hablante de una lengua nativa tener que expresar sus necesidades, sus sentimientos, sus conocimientos en un idioma como el español cuyo aprendizaje es complejo y cuya gramática es amplia.

⁴¹⁴ Ídem. pp.275-276.

Asimismo, José María tiene la capacidad de analizar y diferenciar la poesía quechua colonial y la poesía folklórica. Él realiza una crítica a la traducción del *Ollantay* realizada por el profesor Farfán Ayerbe, y nos expone lo siguiente:

“Existe una diferencia sustancial entre la poesía erudita colonial y la poesía folklórica. La segunda es mágica: el río no es sólo una corriente hermosa de agua, es un ser poderoso que dialoga con el hombre; un ser vivo, protector rumoroso del hombre atormentado, o un enemigo destructor. Y no existe ningún indicio que nos dé base para suponer que la literatura en la época precolonial hubiera separado el círculo de lo mágico. Por el contrario, la poesía tradicional quechua, continuadora de la antigua, se conserva dentro de esos límites a pesar de la influencia penetrante de la civilización occidental que la envuelve por todos sus costados.”⁴¹⁵

En el referido artículo, Arguedas concluye que *El Ollantay* es un drama quechua escrito por un letrado castellano que dominaba el arte dramático occidental y la lengua quechua. El estilo es europeo y aunque el quechua sea el idioma del drama, no se le puede atribuir naturaleza incaica. Por el contrario, el estilo occidental recoge y moldea a su estilo la narrativa andina, como una especie de rompecabezas sobre la narración que se completa y termina al estilo occidental.

Antes de concluir con reafirmar la importancia de un estudio académico más profundo del drama *Ollantay*, señala finalmente:

“¿Cómo explicar la causa de tan notoria diferencia? [Entre la abundante poesía erudita colonial y la escasa poesía folklórica en el *Ollantay*.] Dos hipótesis pueden plantearse: o los paisajes épicos fueron recogidos por el autor del *Ollantay* en gran estado de pureza – antigüedad no del drama sino del cantar o leyenda- o el autor se dejó arrebatar, asimismo, con gran pureza, por el fondo y forma del quechua hasta alcanzar el estado de un poeta quechua puro –tesis esteticista-, lo cual es posible, **porque el *runa simi* es realmente más intenso y mejor que el castellano para la descripción de los grandes elementos geográficos y de ciertas emociones humanas, y el poeta bilingüe puede llegar por esta causa a la consubstanciación con el mundo quechua.**”⁴¹⁶ (El énfasis es nuestro)

⁴¹⁵ ARGUEDAS, José María. “José María Arguedas: *El Ollantay*”. En: *Obra Antropológica*. Tomo 2. p. 319. Publicado en *Letras Peruanas. Revista de Humanidades*. Año. 2, N.º 8, octubre, 1952, Lima.

⁴¹⁶ Ídem. p. 326.

José María Arguedas encuentra en el Folklore un campo inmenso de estudio para conocer la cultura de los pueblos, con ello se posibilita conocer sus relaciones humanas y sus conocimientos ancestrales. En el campo del Folklore también se ubica la literatura oral y es justamente en ese ítem que hace énfasis para explicar su importancia:

“La literatura es la expresión de las concepciones abstractas y del mundo material de cualquier tipo de cultura, ella puede dar informes suficientes para el conocimiento total de un pueblo, de los caracteres que lo cohesionan y distinguen.”⁴¹⁷ (El énfasis es nuestro)

Hicimos énfasis en la cita anterior porque consideramos muy cierta tal afirmación, especialmente al tratarse de literatura oral de carácter folklórico porque son patrimonio común de las comunidades quechua, como también puede ser de cualquier grupo cultural originario del Perú. La narrativa oral se transfiere de generación en generación, y con un estudio profundo puede rastrear y llegar, en lo posible, a sus orígenes y los nuevos elementos que aparecen históricamente.

Asimismo, hace énfasis en el carácter religioso de las manifestaciones culturales folklóricas, donde lo quechua y lo hispano entran en un proceso de sincretismo que se aprecia en su mayor dimensión en la religión y los postulados normativos que ella desarrolla y que se encuentran, en mayor medida, en la literatura oral folklórica.

“De tal manera que la religión entre los pobladores de los Andes peruanos está regida por el sincretismo de conceptos y tradiciones *populares* hispano-indígenas, integradas en un proceso de varios siglos; y no creemos que ella pueda tener su lejana explicación únicamente en los dogmas católicos ni en las concepciones teológicas-filosóficas de occidente.”⁴¹⁸

Sin embargo:

“[...] es este tipo de literatura folklorizada quechua, de origen erudito, el que está actualmente en proceso de extinción; entre otras razones porque la religión está dejando de

⁴¹⁷ ARGUEDAS, José María. “*Artículos sobre cultura Folk*”. En: *Obra Antropológica*. Tomo 3. p. 265. Publicado originalmente en la *Revista Folklore American*, Año 2, N.º 2. Lima, octubre de 1954.

⁴¹⁸ Ídem. p. 264.

ser el eje de la vinculación estructural de las comunidades andinas con la dominante cultura occidental; el angustioso interés de cambio en lo económico, y la alfabetización están reemplazando a la religión.”⁴¹⁹

Nos resulta muy lúcida la afirmación anterior, pues actualmente se puede apreciar que el uso del quechua se mantiene aún en muchísimas festividades y manifestaciones religiosas. En algunas de ellas, la esencia y originalidad quechua es preponderante como en las danzas de celebración a la Virgen del Carmen en Paucartambo, misas católicas en ciertas zonas de los andes y en los ritos nativos, aunque algunos casos de los últimos son sólo recreaciones como el actual *Inti Raymi* cusqueño.

2.3.1.1. Vigencia normativa y simbólica de los cuentos y la creación popular en quechua.

En su labor de revalorización lingüística y de las capacidades literarias y creativas que idiomas como el quechua ofrecen, Arguedas publica una serie de siete relatos quechuas de Lucanamarca grabados en cinta magnetofónica. *Cuentos religioso-mágicos quechuas de Lucanamarca*.⁴²⁰ Los mismos que fueron transcritos y traducidos al español para su versión impresa. Estos cuentos son los siguientes:

1. *Ararankaymanta*. (El lagarto.) Sobre no rogar a Dios algo que no es su voluntad.
2. *Apu runapa warmi churin*. (La hija del rico.) Sobre el matrimonio, la elección de pareja y el «condenado».
3. *Chimaychero maqtakunamanta*. (Los mozos jaranistas.) Sobre no pecar de bravucón y arriesgarse en vano para demostrar valentía. Ser precavido y cauteloso.
4. *Awilapa condenadumanta*. (Mi abuela y un condenado.) Sobre no perturbar a los extraños, pues puede ser un «condenado».

⁴¹⁹ Ídem. p. 265.

⁴²⁰ ARGUEDAS, José María. “*Cuentos religioso-mágicos quechuas de Lucanamarca*.” En: *Obra Antropológica*. Tomo 4. pp. 211-289. Publicado originalmente en la revista *Folklore Americano*, Año VIII-IX, N.º 8-9. Lima, 1960-1961. pp. 142-216.

5. *Pichi allqochamanta*. (El perrito pequeño.) La fidelidad de un perrito que da la vida por su amo.
6. *Pasñero maqtamanta*. (El joven mujeriego.) No ser mujeriego, ni molestar a un «condenado».
7. *Maqta peludo*. (El joven velludo.) Ser antropomorfo de fuerza sobrenatural que se enfrenta al «condenado». Expiación.

Apéndice. *Juan Oso*. (Texto recogido en castellano.) Versión hispana del *Maqta peludo*.

Los siete cuentos quechuas los recopila oralmente de su informante, Luis Gilberto Pérez, natural de Lucanamarca, descendiente de una familia «cabecilla no principal» de la localidad, migrante que radica en Lima. Sobre el cual se refiere de la siguiente manera:

“**Es asombroso**, y podemos emplear sin temor esta palabra, **cómo don Luis**, nuestro informante, **recuerda y vive el folklore de su pueblo. Toda su cultura, la «razón de ser de su vida», está fundada en este caudal que, sin duda, no ha podido ser sustituido por ningún otro valor de los que la ciudad le ha ofrecido**. Don Luis no baila mambos. Pero tampoco podría ya readaptarse a su aldea. Esta ambivalencia es característica del mestizo y del indio refugiados en Lima, lanzados de los Andes, hacia la civilizada costa. Se reafirman en los valores tradicionales de su cultura local, se aferran a ellos, pero necesitan de los recursos que ofrece la ciudad no para subsistir solamente sino para mantener un camino abierto hacia el ascenso.”⁴²¹

Arguedas, en la misma publicación, hace un análisis extenso de la explicación y la función de los cuentos de «condenados». Describe la presencia de las «huidas mágicas» de los protagonistas en su escape de los «condenados» hambrientos y sufrientes, pues no están vivos pero tampoco muertos, es una especie de sub-humano que espera su expiación para morir realmente y liberarse. Es un claro elemento de la cosmovisión hispano-quechua en los andes influenciada por la religión católica y enmarcado dentro del concepto de justicia nativo. Se puede apreciar interesantes conclusiones acerca de la justicia, las normas y el control social dentro del universo cultural quechua.

⁴²¹ Ídem. p. 213.

“El término castellano «condenado» encubre el concepto de justicia indígena que se aplica siempre en éste y no en otro mundo.

Es la supervivencia de la antigua administración prehispánica. Pero como en el orden social postcolombino todos los valores y prácticas legales se han trastocado y, lo usual, lo cotidiano y visible es que quien «comete perversidades» siga gozando y aun incrementando sus privilegios y poderes terrenos: ése no muere. Al fallecer recibe otra vida que constituye un infierno para él mismo y una amenaza horrenda para los demás. Este círculo intermedio para ser postcolombino. El concepto del pecado y del infierno católicos y de las «almas en pena» hispánicos ofrecieron materiales para la aparición y desarrollo de este «mundo social punitivo» quechua, de los condenados devoradores de sus hijos y esposas, de piedras, bestias, tierra y hombres. Seres horrendos y lamentables cuyo aullido penetrante e indefinible, en que el terror y la tristeza están mezclados (puede oírse en nuestras cintas magnetofónicas) constituyen a nuestro juicio, la expresión de lo que hubo y aún hay de terrible en la literatura quechua católica descriptiva de las penas aterradoras por faltas aun tan inconscientes como el de la muerte violenta, y de lo que hubo y aún hay de despiadado e implacable en las formas de dominio de los señores sobre los indios. Habría que agregar a estas fuentes explicativas las otras múltiples de orden mágico represivo indígena.”⁴²²

Asimismo, sobre el Folklore representado en la literatura oral peruana, José María Arguedas indica lo siguiente:

“El Folklore ha demostrado que no hay diferencia entre el proceso de creación de la literatura oral y el de la literatura escrita. El indio inventa un relato para recrear el espíritu de sus oyentes, para *ilustrarlos*, para exaltar lo bueno y bello, para afirmar las reglas o valores morales que rigen la conducta del grupo social, para infundir el temor a los castigos que sufren quienes infringen esas reglas, para explicar el origen de las cosas, para describir las injusticias y demostrar que ellas no quedarán impunes, para cimentar en el alma del ser humano la esperanza, para exaltar la imaginación, la fantasía de los oyentes; en fin, para describir el mundo terreno, celeste y social. El mismo objetivo tiene la literatura escrita.

En cada uno de los números de esta revista hemos publicado un cuento folklórico. Si el lector analiza con todo cuidado, reflexionando sobre cada personaje de los cuentos a que nos referimos, podrá comprobar cómo es cierto todo lo que afirmamos.

Para el folklorista o el antropólogo, el cuento oral es, de acuerdo a cuanto hemos expuesto, una fuente de conocimiento valiosísimo del modo de ser de cada pueblo. En el cuento, el

⁴²² Ídem. p. 271.

hombre de ciencia que estudia las causas que fijan las diferencias de conducta, el modo de ser de cada pueblo, sus rasgos característicos, halla en forma directa y viviente, la descripción de lo que se llama la cultura material y la cultura espiritual de los grupos sociales. En el cuento puede informarse acerca de cómo son los vestidos que usa determinado pueblo, en qué consiste para ese pueblo lo malo y lo bueno y, por consiguiente, cuáles son las aspiraciones a las que se encamina, qué ideales lo impulsan, qué piensa Dios, cuándo se considera que un hombre es un fracasado y cuándo es un ejemplo para su comunidad, qué se considera bello y qué es para él horrible, etc.; en fin, en el cuento no sólo el hombre de ciencia, sino cualquier lector, puede encontrar la imagen total de un pueblo.”⁴²³

En un artículo póstumo y que sería su última colaboración en *El Dominical* de *El Comercio*, publicado cinco días después de su deceso el 2 de diciembre de 1969, el escritor describe sobre las capacidades creativas y literarias del quechua:

“Pero otro testimonio tan valioso o algo más valioso aún, para el estudio de la cultura andina y el conocimiento de la naturaleza misma del ser humano, está en peligro de muerte, de extinción absoluta, de esas extinciones que nos dejan huellas: la literatura oral: los mitos, leyendas y cuentos. La literatura oral quechua, por ejemplo, guarda con una riqueza inagotable, en sus más sutiles formas, la interrelación de la cultura occidental y la indígena. La narración oral, tan implícita y explícitamente, tan objetiva y tan subjetiva como la novela moderna, muestra, describe, personajes y aventuras en los que la imagen externa y la entraña de la sociedad están expuestos e interpretados.

(...) Se trata de salvar de la muerte un testimonio que nos permitiría juzgar y tratar a un tercio de la población del Perú con los ojos abiertos, conociendo al interlocutor, al compatriota, al hermano y no dándole órdenes, consejos y aun poniendo en sus manos «instrumentos de liberación», pero con los ojos vendados, sin saber si la orden o la donación han de ser recibidas como una fuerza que impulsa e ilumina o como un trago amargo o una bofetada.”⁴²⁴

2.3.1.2. La música, la danza y el canto: ámbitos del desarrollo de las lenguas.

⁴²³ ARGUEDAS, José María. “¿Qué es el folklore? (III) La literatura oral. El cuento.” En: *Obra Antropológica*. Tomo 7. pp. 20-21. Publicado originalmente en la revista *Cultura y Pueblo*. Año I, N.º 3. Lima, julio – setiembre de 1964.

⁴²⁴ ARGUEDAS, José María. “Salvación del arte popular.” En: *Obra Antropológica*. Tomo 7. pp. 626-627. Publicado originalmente en el Suplemento *Dominical* del diario *El Comercio*. Lima, 7 de diciembre de 1969.

Sobre las diversas manifestaciones culturales que se pueden desarrollar teniendo a la lengua como instrumento para ello, encontramos a la música, la danza y el canto, pues constituyen elementos esenciales para el desarrollo de su creatividad musical y la formación de su identidad cultural. La coordinación entre la música, el canto y la coreografía en la danza es fundamental para el proceso creativo de los bailes folklóricos y la estética final que se muestra como una manifestación cultural.

“La danza y el canto folklórico siguen desempeñando su antigua función de elemento que mantiene la cohesión de los grupos regionales. Ante el espectáculo de la danza y el mensaje de la música del hombre se siente animado en su más profunda raíz; vienen a su memoria la imagen del paisaje en que aprendió a hablar y a conocer el mundo; los rostros de los parientes, amigos, de los personajes importantes de sus pueblos, rostros en los que también empezó a aprender la verdad de cómo es el ser humano. Y vuelve a sentirse identificado con ese paisaje y con los hombres que participan de las mismas devociones y temores, en una palabra de la misma tradición.”⁴²⁵

Las lenguas se desarrollan también en el ámbito artístico. Las danzas folklóricas de Puno reflejan la diversidad en los andes y el altiplano:

“En ninguna región del Perú y sin duda de América, pueden, encontrarse tan variadas y tantas danzas como en Puno. El hecho tiene, aparentemente, una explicación clara: coexisten en el altiplano la tradición quechua y la aymara, que son diferentes y, durante el período colonial y republicano, se formaron en esa gran área tipos de mestizaje cultural entre los dos núcleos humano pre-hispánicos y el occidental en grados de «mezcla» más diversos que en otras áreas. Existe, por esa causa, una mayor complejidad y diversidad de tradiciones en la población puneña y cada grupo, estrato o conjunto, encontró en la danza y el canto la forma más libre de expresar todo su mundo interior. La danza y el canto fueron y son no solamente el único lenguaje libre permitido a la población sojuzgada sino que, además, están sustentados por una tradición milenaria. Esas formas de arte fueron en la antigüedad el lenguaje predilecto de la multitud.”⁴²⁶

⁴²⁵ ARGUEDAS, José María. “Más sobre el Premio de Concurso Folklórico” En: *Obra Antropológica*. Tomo 7. p. 240. Publicado originalmente en el diario *El Comercio*. Lima, 21 de febrero de 1966.

⁴²⁶ ARGUEDAS, José María. “Puno, otra capital del Perú” En: *Obra Antropológica*. Tomo 7. p. 496. Publicado originalmente en el Suplemento *Dominical* del diario *El Comercio*. Lima, 12 de marzo de 1967.

En 1966, José María Arguedas presenta *Poesía quechua*,⁴²⁷ un libro que recoge una selección de poesía quechua divididos en: Periodo Prehispánico, Periodo Colonial, Himnos Católicos; Poesía Folklórica; y Poesía Actual. Entre los poemas quechuas actuales podemos encontrar la célebre elegía: *Tupac Amaru kamaq taytanchisman (haylli-taki)*, en español titulado como «A nuestro padre creador Túpac Amaru», publicado en 1962 por Ediciones Salqantay en texto bilingüe. En la presentación, el escritor lamenta que no haya sido posible la publicación de esta obra en texto bilingüe; pues esta publicación solo contiene las versiones en español, siendo los originales textos en idioma quechua. Expresa la vigencia del quechua y su empleo para la creación literaria que deviene desde tiempos prehispánicos:

“Tenemos la esperanza de que los lectores, especialmente los poetas, críticos, y hombres de letras, encontrarán en el curso de esta selección un *estilo* general y una línea de vida que comienza con el triunfal regocijo de carácter religioso, cae en el espanto y el dolor para, finalmente, retomar el tono de triunfo y denuncia. Así el quechua se nos presenta como inmortal. El pueblo que lo habla y quienes lo escriben aparecen como nuevamente dueños de su destino, a punto de alcanzar el reconocimiento de su liberación, conseguida ésta a través de la asimilación de la sabiduría universal. Un pueblo integrado a una nación que habla dos lenguas y que por eso puede ofrecer dos estilos, dos versiones de belleza que el hombre descubre en sí mismo y en los mundos terreno y celeste.”⁴²⁸

2.3.1.3. Formación de una identidad nacional culturalmente diversa.

Respecto a este apartado, citamos los extractos de una entrevista que realizó Ariel Dorfman (escritor nacionalizado chileno aunque nacido en Buenos Aires, Argentina), a José María Arguedas.⁴²⁹ Dorfman le pregunta si su novela *Todas las sangres* puede ser considerada como

⁴²⁷ ARGUEDAS, José María. “*Poesía quechua*.” En: *Obra Antropológica*. Tomo 7. pp. 245-318. Publicado originalmente por la Editorial Universitaria de Buenos Aires. Buenos Aires, Argentina, 1965.

⁴²⁸ Ídem. p. 248.

⁴²⁹ DORFMAN, Ariel. “*Conversación con José María Arguedas*” En: *Trilce*. Revista de Poesía. 15-16. Año VI. Tomo II y III. Valdivia, Chile, enero-agosto de 1969. pp. 65-70. Disponible también en versión *on line* para su descarga en: <http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-71636.html>.

marxista. Lo que es aprovechado por el escritor para desmarcarse de la referida ideología y señalar que concibe una identidad cosmopolita sin despegarse de sus raíces andinas:

“No me creo autorizado para señalar hasta qué punto una novela es o no marxista. Tampoco conozco el caso de alguna obra que haya sido considerada, especialmente en Latinoamérica, como típica o muy representativa del realismo socialista. No conozco bien el marxismo. Estoy relativamente informado acerca de sus principales fundamentos. Soy partidario de una sociedad en que los hombres no estén juzgados por otros hombres, de una sociedad en que cada individuo ofrezca a los demás todo lo que le sea posible dar y que aquello que dé sea respetado y recibido con la misma gratitud y alegría, sea un objeto de madera o barro, o un poema o una escultura. Estoy comprometido con ese ideal. Pero estimo a los creadores que enriquecen nuestro mundo con alguna obra realmente bella y nueva, sin preocuparme de modo excluyente por su ideología.”⁴³⁰

“En el valle del Mantaro comprobé, con el más intenso regocijo, que yo mismo era bastante como los comuneros de la región, donde los indios no fueron despojados de sus tierras: entiendo y he asimilado la cultura llamada occidental hasta un grado relativamente alto; admiro a Bach y a Prokofiev, a Shakespeare, Sófocles y Rimbaud, a Camus y Eliot, pero más plenamente gozo con las canciones tradicionales de mi pueblo; puedo cantar, con la pureza auténtica de un indio chanka, un harawi de cosecha. ¿Qué soy? Un hombre civilizado que no ha dejado de ser, en la médula un indígena del Perú; indígena, no indio. Y así, he caminado por las calles de París y de Roma, de Berlín y de Buenos Aires. Y quienes me oyeron cantar, han escuchado melodías absolutamente desconocidas, de gran belleza y con un mensaje original. La barbarie es una palabra que inventaron los europeos cuando estaban muy seguros de que ellos eran superiores a los hombres de otras razas y de otros continentes «recién descubiertos».”⁴³¹

En otra respuesta de la conversación, el etnólogo responde a la siguiente pregunta:

“- ¿Qué importancia tiene el realismo mágico o lo real maravilloso en sus obras?

- Yo tuve la fortuna de pasar mi niñez en aldeas y pueblos con una muy densa población quechua. Fui quechua casi puro hasta la adolescencia. No me podré despojar quizás nunca

Además como extracto de análisis de: CATALÁN, Dánisa. “*Arguedas habla desde Chile. Reflexiones en torno a tres documentos poco difundidos.*” En: *Antropología*. N.º 20. Revista de Antropología del Departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, 2002. pp. 103-120.

⁴³⁰ Ídem. p. 65.

⁴³¹ Ídem. pp. 66-67.

-y esto es una limitación- de la pervivencia de mi concepción primera del universo. Para el hombre quechua monolingüe, el mundo está vivo; no hay mucha diferencia, en cuanto se es ser vivo, entre una montaña, un insecto, una piedra inmensa y el ser humano. No hay, por lo tanto, muchos límites entre lo maravilloso y lo real. ¿Ha habido de veras esos límites para los «cautivos» de la belleza?»⁴³²

El quechua, como el mismo lo señala, no sólo es una lengua, sino es también una cultura, una manera de ver el mundo.

2.3.2. La lengua como fundamento del derecho a la educación intercultural bilingüe, para la formación de una identidad cultural.

2.3.2.1. La lengua y su “mestizaje”.

Iniciamos este apartado citando el último párrafo del artículo de setiembre de 1939, referido a Vallejo, el manejo de la lengua y su innegable relación con la cultura mestiza:

“Estamos asistiendo aquí a la agonía del castellano como espíritu y como idioma puro e intocado. Lo observo y lo siento todos los días en mi clase de castellano del colegio «Mateo Pumacchua», de Canchis. Mis alumnos mestizos, en cuya alma lo indio es dominio, fuerzan el castellano, y en la morfología íntima de ese castellano hablan y escriben, en su sintaxis destrozada, reconozco el genio del kechwa.”⁴³³

En otro número de *Pumacchua*⁴³⁴, se describe nuevamente el problema lingüístico y cultural del mestizo tomando. En esta oportunidad, el caso de uno de sus alumnos:

“En algunas de estas composiciones se reconoce en forma clarísima el problema espiritual más penoso del mestizo: el problema del idioma. Estando presente este conflicto en casi todas las composiciones de los alumnos y en su hablar y escribir de todos los días. Pero en la composición de Quispe Alanoca el conflicto se siente más angustiosa (sic). Quispe es un alumno indio, sus padres son indios de Sicuani. Quispe se expresa bien y limpio en kechwa,

⁴³² Ídem. p. 68.

⁴³³ ARGUEDAS, José María. “Entre el quechua y el castellano. La angustia del mestizo”. En: *Obra Antropológica*. Tomo 1. p. 206. Publicado en *La Prensa*, 24 de setiembre de 1939. Buenos Aires. El artículo registra: Sicuani, Perú, 1939. Publicado también en *Huamanga*, año V. N.º 28; 31 de diciembre de 1939. pp. 28-31.

⁴³⁴ El folleto que recoge los trabajos de los alumnos a los que Arguedas enseñaba en el Colegio Nacional Mateo Pumacchua de Sicuani

es su idioma genuino y legítimo; y cuando se ve obligado⁴³⁵ a traducir sus inquietudes y todo su mundo interior en castellano, se confunde. De ahí lo oscuro de su idioma todavía extraño. Sin embargo, la exigencia de traducirse es tan profunda en Quispe, que en la última parte de su artículo, habla ya en nombre propio, porque en verdad es su vida la que cuenta, recurre al símbolo y su artículo logra una extraordinaria hermosura.

Este conflicto del idioma es general en casi todos los mestizos, desde el más leído hasta el menos iniciado. Claro, en unos con más violencia que en otros, según el grado de identificación que haya entre su espíritu y la del indio. Es evidente que el mestizo no ha logrado aún dominar el castellano como su idioma, y que hay en él una ansiedad profunda por lograr tal dominio. Eso se siente, con toda evidencia la composición de Ruelas y en las de Manuel Cueva, que se publican en las Secciones de Folklore y de Exámenes.

De esta pugna del mestizo por adaptar el castellano a la versión de su alma, en que lo indio es fundamental, el castellano saldrá íntimamente influenciado por el kechwa, que es el idioma de los hombres que ha criado esta tierra. Pero el castellano ha de ser, sin duda alguna, el idioma definitivo del mestizo. Hoy mismo lo es ya; pero no se ha logrado todavía el pleno equilibrio entre el castellano y la necesidad de expresión absoluta del mestizo.

La conquista del idioma es la mayor lucha espiritual del mestizo actual en todo el Perú.”⁴³⁶

Copiamos literalmente el texto de dos párrafos del alumno Quispe Alanoca, alumno de primer año de media y de 20 años de edad:

“El rendidor indio la cumbre libró de su hogar; y en el ya aislado campamento que de amoratad luz la tarde inundaba, del negro Chbuko, colega triste del indio, y bajo aquella cruz de ichu, toca suavemente la hierva menuda aún manchado con sangre, y espera el fin de tan intenso sueño. Después de la muerte del indio, todavía rondaban los cóndores y el pitpit; la sima campo de la brega, un día la cruz del entierro, ya por la tierra, ni una memoria, ni una fama ¡bo no! Sobre la tumba del indio serrano, cesaron la voz triste del negro Chbuco; más del ilustre animal allí han quedado los huesos esparcidos, sobre la tumba del valiente indio. El indio hijo le busca en vano, quejándose al sol y a la luna. En esta noche solo oigo el silbo que produce el viento, el precipito de la lluvia entre truenos y relámpagos, pues soy el pájaro triste de la punta que tanto

⁴³⁵ En el texto en facsímil y la reproducción publicada en ARGUEDAS, José María. *Obra Antropológica*. p. 236 figura la palabra “obligada”; es decir en género femenino. Consideramos que este fue un error de mecanografía y que corresponde la palabra “obligado”, en género masculino, para no perturbar el sentido del texto.

⁴³⁶ ARGUEDAS, José María. *Pumacabua*. En: *Obra Antropológica*. Tomo 1. p. 236. Originalmente como *Pumacabua*. Trabajos de los alumnos del Colegio Nacional “Mateo Pumacabua de Sicuani, bajo la dirección del profesor de Castellano y Geografías José María Arguedas. Sicuani, Cusco: 1940. p. 10.

*lloro entre cerros de nieve perpetua, y en las noches, no encontrando un sitio adecuado para establecer mi morada.*⁴³⁷

2.3.2.2. La lengua y sus oportunidades en 1940.

En otro artículo, Arguedas se refiere a la lengua quechua y sus oportunidades educativas y académicas en el contexto histórico de inicios de la década de 1940:

“¿Cuántos siglos de evolución necesitaría aún el kechwa para lograr la amplitud de horizontes del castellano, del alemán, del francés, que tienen siglos de habla al servicio del espíritu en su ansia de belleza y de investigación?

Creo que el kechwa como idioma único y propio retardaría la evolución del pueblo mestizo e indio. Porque es necesario que el pueblo mestizo e indio tienda a ponerse al nivel de los pueblos más cultos en lo que se refiere al dominio de la ciencia y al dominio de los medios superiores de expresión, entre los cuales el idioma, un idioma de iguales recursos que el de los pueblos más cultos, es indispensable.

Y en este sentido, el pueblo, que conoce mejor que sus observadores sus propias necesidades, ha avanzado ya bastante. Hay en el pueblo mestizo actual una verdadera desesperación por dominar al castellano. Mis alumnos, que son todos mestizos o indios, acuden a mí, con una ansiedad incontenible, para que les enseñe castellano, Y en verdad tienen ya suficientes condiciones para lograr el dominio del español; escuchan con atención apasionada la lectura de los libros en español.

Estoy pues convencido de que el mestizo y el indio, es decir, el peruano del Ande, llegará a poseer el castellano con toda propiedad, después de un periodo más o menos largo de lucha y de reacción recíproca entre el idioma y el hombre. En consecuencia, no me parece justa la solución propuesta por algunos estudiosos que proponen la imposición del kechwa como idioma general del pueblo indio y del mestizo, única solución que ellos consideran acertada del problema del idioma en el Ande del Perú.

Pero sí creo, y estoy convencido de ello, que el indio llegará mucho más pronto al dominio del castellano, por la vía del propio kechwa, que el castellano le será mucho más fácil cuando estudie y se le dé parte de la enseñanza en su propio idioma, siempre que tal estudio se haga con una definida orientación hacia el aprendizaje del castellano.”⁴³⁸

⁴³⁷ Ídem. p. 239.

⁴³⁸ ARGUEDAS, José María. “El Wayno y el problema del idioma en el mestizo.” En: *Obra Antropológica*. Tomo 1. p. 274. *Educación*, Revista de Pedagogía, N.º IV, junio de 1940. México DF. pp. 109-122. Publicado también en *La Verdad*, Sicuani, domingo 4 agosto de 1940.

Al parecer, debido al contexto que se vivía en 1940, Arguedas considera pocas y básicas las oportunidades educativas y académicas que la clase dominante en el Estado reconocer y utilizar en la lengua quechua. Consideraba, por ejemplo, que las lenguas europeas habían logrado un desarrollo notable, casi inalcanzable, en sus cualidades educativas y académicas. El pesimismo respecto del idioma quechua y el optimismo por una castellanización de las poblaciones quechuahablantes son muy evidentes en el escritor.

Por otra parte, Arguedas inicialmente es un convencido de que la alfabetización, concebida como la enseñanza de la lectura y escritura de una lengua, debe realizarse inicialmente en la lengua materna del educando y, posteriormente, se traslade este conocimiento para enseñarle a leer y escribir en el único idioma oficial del Perú, en ese entonces, el castellano.

Sobre los problemas lingüísticos y el analfabetismo, el escritor concibe a la lectura como un fenómeno fisiológico y psicológico, al mismo tiempo, y que el sólo procedimiento de memorización formal del alfabeto devendría en una lectura nula del texto. Pues aunque el aprendiz de una nueva lengua pueda leer las palabras escritas de un idioma, está lectura superficial no alcanzará la comprensión, ni retención necesaria. Por lo tanto, considera que el aprendiz seguirá siendo un analfabeto absoluto. Señala textualmente lo siguiente:

“Con el sistema actual el indio aprende (...) el mecanismo formal, externo, de la lectura, pero psicológicamente no lee el castellano, porque no es posible *leer* un idioma que no se conoce ni se habla.

Tras un largo, penoso y agobiante esfuerzo los maestros de escuela logran enseñar al indio el alfabeto español y consiguen que lea un centenar de palabras españolas, y hasta es posible que logren que el alumno indio alcance a leer algunos libros escolares. Cuando el escolar indígena ha aprendido el mecanismo de la lectura, el maestro le explica un poco de las Ciencias Naturales y le enseña las cuatro operaciones aritméticas fundamentales. Cuando estas explicaciones se hacen parte en kechua y parte en castellano, como es práctica de todos los maestros de la sierra, los alumnos indios logran comprender parte de lo que el profesor les explica, y a lo largo de este proceso consiguen, asimismo, ampliar un poco su vocabulario castellano. **Egresado el alumno indio de la escuela elemental, vuelve a su medio,**

pretende leer un periódico, un libro, un texto cualquiera, y no logra jamás sentir ningún interés por la lectura, porque desconoce el 80% de las palabras que lee, las pronuncia sin entender su significado; y como no llega nunca al contenido de lo que lee, porque en verdad no lee, sino que solamente interpreta alfabéticamente una serie de palabras extrañas a él, pierde todo gusto por la lectura, e ingresa nuevamente e inalterable multitud de los indios analfabetos, en el mundo de los «ciegos» (*ñausa*)... como ellos denominan con terrible amargura a los que no saben leer. **A éste método podría llamársele «método de la imposición».**

Si el alumno indio ingresa a un centro escolar, el aprendizaje de la lectura continúa con la misma lentitud desesperante con que se amplía su vocabulario castellano, pues, lo que se sabe de la lectura y escritura, apenas si contribuye a acelerar el proceso de castellanización. Los pocos indios que logran ingresar a los colegios secundarios llegan al primer año de instrucción media casi sin conocer el castellano, hablan y escriben un idioma bárbaro, en muchos casos verdaderamente ininteligible. **Y forman el grupo de los retrasados, de los aparentemente torpes, y se convierten en el blanco del desprecio de la mayoría de los alumnos y de los muchos profesores, cuya actitud despectiva es mucho más cruel y deprimente que la de los propios estudiantes.** A través de toda la instrucción secundaria el alumno indio consigue penosamente un relativo dominio del español, y recién empieza a convertirse en verdadero *lector*. Sólo entonces logra llegar al fondo de las ideas expresadas en castellano; lo más inteligentes pueden incluso alcanzar a dominar y comprender el alto lenguaje literario. **Por el método de la imposición los pueblos invasores han demorado a veces siglos para imponer su idioma tan sólo a una minoría de los pueblos conquistados.** La Rusia imperial no logró jamás imponer su idioma a decenas de nacionalidades sojuzgadas: **en América los grandes núcleos de las culturas precolombinas siguen conservando sus lenguas nativas después de cuatro siglos y medio de un política de imposición implacable del español; y no sólo han conservado sus lenguas originales sino que en ciertas regiones estas lenguas se impusieron sobre los conquistadores. (...)**

El método de la imposición fue propio y característico de los imperios conquistadores, de los regímenes de opresión social, económica y aun racial. Y por eso sus resultados fueron siempre incompletos e imperfectos. Pero en este siglo [Siglo XX], el de la Ciencia Pedagógica, el siglo en que los países más cultos y poderosos del mundo declaran que su política es lograr, de uno u de otro modo, igualdad efectiva de condiciones de vida y de

oportunidades para todos los hombres, este método resulta absurdo, anacrónico y contradictorio.”⁴³⁹ (El énfasis es nuestro)

2.3.2.3. Un método cultural como propuesta educativa lingüística.

En base al discurso anterior, José María propone un método que denomina «método cultural» que alfabetice en lengua quechua, por lo que sería necesario la edición de números textos en el referido idioma. El escritor prosigue describiendo y planteando una solución al problema del déficit en comprensión lectora:

“El niño o el adulto indígena aprenderá a leer en su propia lengua; y esta enseñanza si será válida y real; porque el alumno llegará a leer en forma verdaderamente absoluta. Leerá y comprenderá lo que lee, porque las palabras de su texto de lectura serán en lengua materna. No sólo logrará dominar el mecanismo de la lectura sino que llegará a poseer en toda su incomparable virtud: el don de ser alfabeto; será iluminado y espiritualmente dignificado por este don, como no lo es nunca el indio actual, para quien todo el proceso de aprendizaje escolar es una viacrucis de golpes, de humillación y sobre todo de un íntimo, peligroso, falso y progresivo sentimiento de inferioridad.

(...)

No otra cosa hicieron los misioneros cuando editaron catecismos y libros de rezo en kechua y explicaron a los indios los dogmas, misterios y mandamientos de la Iglesia en la lengua aborigen de los indios.”⁴⁴⁰

Además, señala que este método ha dado excelentes resultados en México, con el «Plan Tarasco»⁴⁴¹ en el Estado de Michoacán dirigido por el lingüista y etnólogo

⁴³⁹ ARGUEDAS, José María. “Un método para el caso lingüístico del indio peruano”. En: *Obra Antropológica*. Tomo 1. pp. 377-379. Publicado también en *Historia. Revista de Cultura*. N.º 6. [Director: Jorge Basadre Grohmann] Lima, enero-junio de 1944.

⁴⁴⁰ Ídem. p. 379.

⁴⁴¹ La denominación correcta es “Proyecto Tarasco”. Sobre el proyecto se puede consultar a SWADESH, Morris. “Proyecto de Plan de Educación Indígena en Lengua Nativa Tarasca” En: *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana (1937-1948)*. Vol. 3, No. 3 (Septiembre a diciembre, 1939), pp. 222-227. Disponible online de manera restringida en la reconocida base de datos académicos de JSTOR: <http://www.jstor.org/stable/40976156>
Fecha de consulta: 20/07/2015

Asimismo, se puede contextualizar de manera brevísima el Proyecto Tarasco dentro del desarrollo histórico de la educación intercultural en México hasta 2011 en MARTÍNEZ BUENABAD, Elizabeth (Benemérita de la Universidad de Puebla, México). *La educación indígena e intercultural en México y sus implicaciones en la construcción de ciudadanías*. En: *Conferencias Magistrales del XI Congreso Nacional de Investigación Educativa. / 12. Multiculturalismo y Educación*. Consejo Mexicano de Investigación Educativa: Ciudad Universitaria, DF, 2011. Disponible en versión PDF en la siguiente dirección web: http://www.comie.org.mx/congreso/memoriaelectronica/v11/docs/area_12/1004.pdf

norteamericano Morris Swadesh⁴⁴², por lo que sugiere la aplicación del referido método en el Perú.

Sobre el método, Arguedas señala que el hablante de una lengua sin alfabeto escrito debe tomar conciencia del valor del mismo, como medio de expresión legítimo, para valorar su cultura, su sociedad. Esto se podría consolidar si estudiara en su lengua, cursos básicos como Historia, Geografía y Ciencias Naturales y se insertaría dentro de la noción de Patria manteniendo su identidad regional. Por lo tanto esto se logrará

“[...] porque el proceso de su educación se habrá realizado no con criterio de transformar su personalidad y de imponerle caracteres de una cultura extraña, sino con el propósito pedagógico puro de avivar su espíritu, dotándole de medios superiores de expresión a fin de convertirlo en un agente real, capaz de intervenir con la debida importancia en la definición de nuestra nacionalidad.”⁴⁴³

Al referirse a los “medios superiores de expresión” se refiere al conocimiento y dominio del español. Vemos pues implícita y explícitamente un convencimiento de superioridad del español sobre el quechua. Situación que pareciera contradictoria con el supuesto valor equivalente de las lenguas y culturas que reclama, pues considera al español un idioma superior y mediante el cual se puede acceder a la cultura y técnica universal.

Esta aparente contradicción se puede apreciar en el siguiente párrafo donde reitera la igualdad valorativa de las culturas y la “igualdad de razas” probada científicamente:

“Este método es, pues, sustancialmente distinto del método impositivo que hoy se aplica en nuestras escuelas. **El método de la imposición es de fuerza, ciego, cruel y humillante; fue aplicado siempre bajo el supuesto de superioridad de ciertas razas y culturas sobre otras; fue una parte de la actitud de los conquistadores sobre los**

Fecha de consulta: 20/07/2015.

⁴⁴² Morris Swadesh fue doctor en Lingüística por la Universidad de Yale y fundador de la International Linguistic Association (Asociación Internacional de Lingüística), inicialmente The Linguistic Circle of New York, junto a los renombrados lingüistas como Henri F. Muller, Giuliano Bonfante, Roman Jakobson, Robert Fowkes, Henry Lee Smith, Wolf Leslau, y Louis H. Gray. Dirección web de la International Linguistic Association: <http://hallidaycentre.cityu.edu.hk/ila/index.aspx>

⁴⁴³ ARGUEDAS, José María. *Óp. Cit.* p. 381.

conquistados. Creemos pues, que en el Perú, el método cultural o cualquier otro método que persiga los mismos fines, podrá ser aplicado íntegramente cuando esta actitud haya desaparecido por completo, **cuando el pueblo indio sea realmente considerado y tratado como igual a los otros, cuando se crea en la evidencia de sus posibilidades y en la conveniencia de su superación; cuando lo que la ciencia sostiene sobre la igualdad de las razas tenga una efectiva vigencia, cuando la obra que hizo el pueblo indio en el pasado y la que muchos de los indios actuales realizan hoy sea considerada realmente como una prueba de lo que este pueblo sería capaz de lograr si trabajara y creara en condiciones de igualdad con los demás.**⁴⁴⁴

Al parecer, Arguedas está fuertemente influenciado aún por los conceptos dominantes de los primeros 30 años del Siglo XX, donde en mentalidad de la República Aristocrática y el indigenismo se encontraba “el problema del indio” frente a la integración a la nacionalidad peruana. Estas dos corrientes contrapuestas consideraban lo hispano y occidental como superior, el primero con un cierto paternalismo y desprecio, mientras el segundo con una visión romántica y compasiva.

Percibimos que Arguedas se encuentra en un limbo entre estas dos posiciones, pues reconoce en los hispano, las letras, la puerta de acceso a la cultura europea, calificándola de “universal”, pero reconociendo en lo “indígena” una cultura que requiere ser revalorizada en su real dimensión sin falsos paternalismos y romanticismos. Eso sí, reclama una mejora en las condiciones de desarrollo cultural de las culturas nativas a través del fortalecimiento de su propia lengua para llegar al dominio del castellano, centrándose en lo quechua, pero que tranquilamente puede ser válido para todas las lenguas y culturas nativas del Perú.

Sobre la situación educativa de los habitantes culturalmente quechuas de las zonas andinas del Perú a mediados del siglo XX, con respecto a un informe realizado en 1956 por Mario Vásquez

⁴⁴⁴ Ídem. pp. 381-382.

sobre el Proyecto Perú-Cornell⁴⁴⁵ en la comunidad y, en ese entonces, hacienda de Vicos, Arguedas señala lo siguiente:

“*La educación.* El informe del doctor Vásquez que hemos citado y una referencia del doctor Mangin⁴⁴⁶ no hacen sino confirmar con la mayor autoridad la poca influencia que la educación pública con sus métodos tradicionales ejerce sobre la población india. En diez años –antes del Proyecto Perú-Cornell–, la escuela de Vicos sólo pudo lograr que un indio, un solo indio, aprendiera a escribir su nombre y a leer algunas palabras. **La enseñanza rígida en castellano a una población que habla otro idioma no podía ser sino absolutamente estéril.** (...)”

Sin embargo, ¿cómo explicar el creciente interés y más que eso la angustia que sienten las comunidades de indios por tener una o más escuelas? **Por razones de prestigio y porque existe de parte de ellos la clara comprensión de que el conocimiento del castellano y la escritura significa un medio de defensa.** Una comunidad con escuela adquiere más prestigio que otra que no la tiene. Y ganar prestigio es un móvil que impulsa al hombre universalmente. Además dentro de la comunidad misma, **quien sabe leer goza de más autoridad y prestigio**, si esta ventaja la conserva ajustándose a las demás normas que rigen la comunidad.”⁴⁴⁷

Entre las conclusiones sobre la educación, luego del análisis comparativo, resulta esclarecedor lo que Arguedas señala sobre la situación educativa oficial en el Perú y las posibilidades del desarrollo del quechua, a consecuencia de la primera:

“b) Pero el Estado español no tiene el problema de dar instrucción a una masa que pertenece a otra cultura y habla un idioma distinto del oficial y que representa a la mitad de su

⁴⁴⁵ El Proyecto Perú-Cornell (1952-1965) fue dirigida por el antropólogo de Allan R. Holmberg de la prestigiosa Cornell University, Ithaca, New York. Se puede obtener mayor información en la siguiente dirección web: <http://vicos.library.cornell.edu/es/about.html>. La referida dirección cuenta con un importante archivo de recursos digitalizados como, por ejemplo, mapas, cartas, documentos, datos y dos mil doscientos cuarenta y seis (2246) fotografías que pueden ser consultadas online de manera libre. Asimismo, también se puede consultar a HOLMBERG, Allan R. *Vicos: método y práctica de antropología aplicada*. Lima: Estudios Andinos, 1966.

Para mayor información audiovisual, también se puede visualizar el documental: *So that men are free. (Por tanto, los hombres son libres)*. The Twentieth Century. Producido por Isaac Kleinerman. CBS News. University of Cornell, 1963. Dirección web: https://courses.cit.cornell.edu/vicosperu/vicos-site/cornellperu_page_1.htm. Disponible también subtítulo en español en Youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=Yo6u0aQxDQE>.

Fecha de consulta: 6 de septiembre de 2015.

⁴⁴⁶ Nota de pie de página de J.M. Arguedas: “William P. Mangin: *Estratificación social en el Callejón de Huaylas*”.

⁴⁴⁷ ARGUEDAS, José María. “*La realidad actual del indio.*” En: *Obra Antropológica*. Tomo 4. pp. 177-178. Publicado originalmente en el *Suplemento Extraordinario* del diario *El Comercio*. Lima, 28 de julio de 1956.

población. **En el Perú, la educación oficial ha seguido una política que ni siquiera podemos calificar de inepta, sino de absurda. Ha impuesto –no intentado- la obligación de dar instrucción en castellano a una multitud de indios que hablan únicamente quechua o aymara.** No existiría diferencia alguna si se hubiera ordenado que dicha instrucción se impartiera en japonés, porque para los fines propios de la educación e instrucción, tan extraño es para el indio el castellano como el japonés.

Los resultados de tal imposición han sido por supuesto nulos en las comunidades de indios monolingües. En las mestizas, la escuela ha conseguido impartir a los egresados una confusa información acerca de los elementos de las ciencias y las letras, tan confusa como el castellano que les fue impuesto y al que se aferran desesperadamente, sepultando el quechua y, no disponiendo al final, sino de un español limitadísimo, rudimentario, que los hace exhibirse con pedantería ante sus paisanos y, casi sin excepción, como ridículos y aun grotescos ante los señores de sus pueblos y en las capitales de la zona más desarrollada de la costa. Es decir que, como resultado final, se quedan sin lengua propia y entorpecidos para el verdadero perfeccionamiento intelectual.

En el Colegio «Mateo Pumacahua» de Sicuani, Cuzco, donde fui profesor secundario, los alumnos procedentes de las comunidades mestizas y de los barrios de la ciudad, eran víctimas del menosprecio de la mayoría de sus compañeros de estudios y de casi todos los profesores, por el bárbaro castellano que hablaban. Me decidí, por esa razón, a ofrecerles cinco horas semanales de clases extraordinarias de castellano, y en seis meses alcanzaron a corregir sus defectos más graves. Las explicaciones las hacía en quechua para corregir cada error, y el medio principal de la enseñanza fue el ejercicio intenso de la elocución y de la lectura.

c) (...) Es acaso un hecho muy significativo a este respecto la inversa actitud de la República si la comparamos con la de la Colonia, en relación con el quechua. **La Colonia fomentó el quechua, lo estimuló y utilizó para aislar y dominar al pueblo conquistado; le negó la enseñanza del castellano, pues mediante esta lengua habría podido el indio tener acceso a la cultura intelectual y a la técnica europea.** Consolidado por la Colonia el aislamiento, la sujeción y el estado de servidumbre del indio, **la República interrumpe el fomento del quechua y no lo acepta como lengua para la educación oficial. Parece evidente que considera este método como peligroso, porque de ese modo se habría hecho posible la verdadera instrucción del nativo, su información real y dinámica acerca de las ciencias, de la técnica y de la *historia*.** También la República ha perseguido, pues, y logrado conservar el aislamiento y la continuación de la servidumbre del indio y, para conseguir el éxito de esta política, tuvo que seguir un

método inverso al de la Colonia en lo que se refiere al idioma nativo.”⁴⁴⁸ (El énfasis es nuestro.)

2.3.2.4. La importancia del folklore como instrumento educativo.

En una disertación que Arguedas ofreció en la Escuela Nacional de Música y Danzas Folklóricas, en 1965, señala que el folklore es tan importante para la educación como lo puede ser cualquier otro instrumento educativo.⁴⁴⁹ Indica que un maestro que no conoce la manera de ser de los alumnos, no llegará a ellos. Más aún si se trata de profesores que enseñarán a alumnos que tienen elementos culturales distintos de ellos. Por ejemplo, profesores de la costa o profesionales de la sierra que llegan a enseñar a colegios de la sierra que tienen alumnos monolingües quechua. Para tal objetivo, el etnólogo narra el mito del *Dios Adaneva* recogida de la comunidad de Vicos, y hace un análisis de la misma para comprender la cultura de la comunidad que la origina y que regula las relaciones comunitarias, cuya racionalidad se explica por los factores históricos que sucedieron en la misma. Además explica que los pobladores jóvenes que vivían, en 1965, eran escépticos y abandonaron sus creencias religiosas, su fe religiosa, para obtener una fe política, una fe en la conquista de la igualdad los derechos sociales. En ese sentido, señala:

“La educación no consiste solamente en dar instrucción, e instrucción en una forma bastante rutinaria; hay que darla siempre de acuerdo con los incentivos característicos espirituales que en cada comunidad mueven al hombre. En cada comunidad a veces dios es concebido de una manera distinta que en otra comunidad y, si ello es así, probablemente el mal también será considerado en una forma distinta, y lo mismo el bien; y sobre todo será considerado de una manera distinta lo que el hombre persigue en este mundo, para qué

⁴⁴⁸ ARGUEDAS, José María. “Las comunidades de España y del Perú.” En: *Obra Antropológica*. Tomo 6. pp. 353-355. Publicado originalmente por la Universidad Mayor de San Marcos. Lima, 1968.

⁴⁴⁹ ARGUEDAS, José María. “El cuento folklórico como fuente para el estudio de la cultura.” En: *Obra Antropológica*. Tomo 7. pp. 68-74. Publicado originalmente por el Ministerio de Educación del Perú, Escuela Nacional de Música y Danzas Folklóricas. pp. 14-18. Lima, 1965.

Audio disponible en YouTube:

“El Folclore en la Educación - José María Arguedas 1/2”

Primera Parte: <https://www.youtube.com/watch?v=DZ3QjM2QyKQ>

“El Folclore en la Educación - José María Arguedas 2/2”

Segunda Parte: <https://www.youtube.com/watch?v=NfEp97NGMLM>

vive; es decir que el maestro debe tratar de descubrir la fe que hace posible que el ser humano viva, el impulso que lo anima a seguir adelante; porque sin un impulso, sin una fe, el hombre es cero. **El hombre cuando pierde la fe, la fe política o la fe religiosa, se convierte por lo general en un amargado, en un destructor de la sociedad porque como no tiene fe entonces está descarriado, no cree en nada y se convierte en un disociador, los únicos disociadores son los carecen de fe.**

Entonces la manera de descubrir cuál es la fe, cuáles son los impulsos que en un pueblo alienta a vivir, alientan a progresar, a permanecer en este mundo, eso hay que descubrirlo; y si un maestro lo descubre tendrá en sus manos la modelación no solamente de niños sino de toda la comunidad. *Que es el gran destino de*⁴⁵⁰ **un país tan complejo como el nuestro, tan lleno de contradicciones culturales, de creencias distintas, la misión del maestro es realmente aquí, una misión muy difícil;** porque en el Perú la educación no se resuelve mediante el método sino mediante el conocimiento de la cultura, de las costumbres de cada pueblo, porque **somos un país muy mezclado, un país mestizo en cuanto a creencias, en cuanto a concepciones morales, políticas; en fin, somos un país que constituye una mezcla que todavía no ha acabado de definirse.** Nosotros los maestros somos los que debemos impulsar a esta definición y a esta integración de las creencias.

Cuando todo el Perú tenga más o menos una sola creencia, por lo menos una de la cual todos compartamos, seremos patriotas, cuando haya una fe que nos una a todos; pero ahora tenemos veinte mil tipos de fe distintas y por eso no somos patriotas. Podríamos decir que somos uno de los países menos patriotas del mundo porque no tenemos elementos ideales de los cuales todos participen.”⁴⁵¹

2.3.3. La lengua y la dignidad humana.

2.3.3.1. La lengua como instrumento de desarrollo humano y muestra de su capacidad creativa.

Arguedas concebía que el quechua, como lengua materna, era el vehículo más íntimo para transmitir los sentimientos y necesidades de las comunidades andinas. La importancia de su uso

⁴⁵⁰ Esta frase en cursiva no figura en la transcripción publicada, pero se puede oír claramente en el audio. En ese sentido se ha completado e integrado el párrafo, que fue transcrito por separado, en uno solo.

⁴⁵¹ ARGUEDAS, José María. “*El cuento folklórico como fuente para el estudio de la cultura.*” En: *Obra Antropológica*. Tomo 7. pp. 73-74. Publicado originalmente por el Ministerio de Educación del Perú, Escuela Nacional de Música y Danzas Folklóricas. Lima, 1965.

transcendía el mero utilitarismo de la lengua, sino también servía como instrumento para el desarrollo humano y su capacidad creativa. En ese sentido, la dignidad humana está relacionada con el desarrollo integral de todas las aptitudes posibles de los individuos y sus comunidades.

Así, José María Arguedas se refería a lo anterior:

“Además, tenía dos razones poderosas para realizar ese proyecto [traducir canciones quechuas que había escuchado en los pueblos de la sierra]: demostrar que el indio sabe demostrar sus sentimientos en lenguaje poético; demostrar su capacidad de creación artística y hacer ver que lo que el pueblo crea para su propia expresión, es arte esencial. Porque yo también creo que, si bien la creación individual, la expresión íntima y profunda de un hombre, logra realizar, a veces, una gran obra de arte, el arte aquel en que se reconoce y se siente toda el alma y la sensibilidad de un pueblo es el que perdura y verdaderamente universal.

No encontré ninguna poesía que expresara mejor mis sentimientos que la poesía de las canciones kechwas. Los que hablamos este idioma sabemos que el kechwa supera al castellano en la expresión de algunos sentimientos que son los más característicos del corazón indígena: la ternura, el cariño, el amor a la naturaleza.

El kechwa logra expresar todas las emociones con igual o mayor intensidad que el castellano. Los mismos principales, despreciadores del indio, cuando sienten una gran emoción dejan el castellano para hablar en kechwa, y en ese rato se desahogan con más violencia, como quien habla con sus propias palabras.

El 4 de junio de 1937 escuchamos, en el Centro Unión Lucanas, al comunero Ortiz Pumaylly, delegado del ayllu de Chaupi ante el presidente Benavides. Ortiz Pumaylly hizo el relato de todos los sufrimientos del ayllu, en kechwa. Estaban presentes los hijos, los sobrinos, muchos parientes de los principales de Lucanas a quienes acusaba el delegado indígena. Cuando el comunero dejó de hablar, todos los asistentes a la asamblea aplaudían de pie. Un lucanino pidió la palabra y nos dijo «Comprovincianos, esta es la acusación más terrible y el mejor discurso que hemos escuchado en nuestra vida...».

A pesar de los 400 años de persecución a que ha hecho frente, el kechwa no ha perdido su vitalidad. En el Perú, la mayor parte del pueblo habla kechwa; y si bien el idioma ha perdido su pureza, a tal punto que el kechwa primitivo resulta ya difícil para los que hablamos el actual, en cambio se ha enriquecido con palabras castellanas, que ha incorporado reduciéndolas a la morfología kechwa. El kechwa es un idioma suficientemente rico para la

expresión del hombre superior. En circunstancias propicias podrá dar gran literatura. Y matarlo ha de ser muy difícil.”⁴⁵²

Así, en otro artículo, referido al mestizaje cultural y tomando como ejemplo a César Vallejo escribe lo siguiente:

“Pero hoy que el hombre auténtico de esta tierra siente la necesidad de expresarse, y de expresarse en un idioma que ha hablado poco, se ha visto ante esta angustiante realidad: el castellano aprendido a viva fuerza, escuela, colegio o universidad, no le sirve bien para decir en forma plena y profunda su alma o el paisaje del mundo donde creció. Y el kechwa, que es todavía su idioma genuino, con el que habla en la medida de sus inquietudes y con el que describe su pueblo y su tierra hasta colmar su más honda necesidad de expresión, es idioma sin prestancia y sin valor universal.

De aquí nace el ansia actual del mestizo por dominar el castellano. Pero cuando lo haya logrado, cuando pueda hablar y hacer literatura en castellano con la absoluta propiedad con que ahora se expresa en kechwa, ese castellano ya no será el castellano de hoy, de una insignificante y apenas cuantitativa influencia kechwa, sino que habrá en él mucho del genio y quizá de la íntima sintaxis kechwa. Porque el kechwa, expresión legítima del hombre de esta tierra, del hombre como criatura de este paisaje y de esta luz, vive en el mestizo como parte misma, y esencial, de su ser y de su genio.”⁴⁵³

Los que aprendemos idiomas distintos a nuestro idioma materno encontramos una cierta dificultad en el aprendizaje de las mismas, algunas personas logran dominar el idioma con soltura, otras lo comprenden, y otros más sólo logran manejar unas palabras. Aprender un idioma es un proceso psicológico complejo, no solo implica aprender la fonética, la gramática, la escritura de la misma, sino también la cultura que la genera. Aprender un idioma es también aprender una cultura, conocerla, comprenderla, saber desenvolverse en esos escenarios. Nos preguntamos cuán difícil debe ser para un hablante de lengua originaria que pretende acceder a educación, salud, justicia y demás derechos y servicios, tener un conocimiento básico que le permita

⁴⁵² Arguedas, José María. *Canto Kechwa*. En: *Obra Antropológica*. Tomo 1. p. 156-157. Publicado originalmente como *Canto Kechwa, con un ensayo sobre la capacidad de creación artística del pueblo indio y mestizo*. Lima: Club del libro Peruano, 1938.

⁴⁵³ Arguedas, José María. *Obra Antropológica*. Tomo 1. pp. 207-208. Publicado en *La Prensa*, 24 de setiembre de 1939. Buenos Aires. El artículo registra: Sicuani, Perú, 1939. Publicado también en *Huamanga*, año V. N.º 28; 31 de diciembre de 1939. pp. 28-31.

desenvolverse de manera natural y sin temor en una sociedad tan compleja como la nuestra. Resulta difícil e indignante pensar que por su lejanía con el idioma español no pueda acceder a estos derechos, y peor aún, se le margine y condene a aprenderlo con desprecio, como si fuera una persona incapaz y como si su conocimiento, lengua y cultura, valiera poco o nada. Cuando por el contrario e hipócritamente, hacia el exterior, nos vanagloriamos de nuestra diversidad cultural y exhibimos al mundo los lugares turísticos contruidos en los tiempos prehispanicos y coloniales por las manos y el conocimiento de nuestros antepasados que hablaban en lenguas originarias, algunas ya extintas, y muchas otras actualmente invisibilizadas por el Estado, aun siendo reconocidas como oficiales en nuestra Constitución Política vigente.

2.3.3.2. Expresar sentimientos: una necesidad humana.

La expresión de sentimientos es una de las funciones principales de una lengua. La expresión lingüística permite diversas formas de creatividad. Una de ellas la poética. Así, podemos encontrar en dos artículos de evidente estilo poético: *Puentes de España y del Perú*⁴⁵⁴ y *Paris y la Patria*⁴⁵⁵ los impulsos humanos que tiene el escritor, y que probablemente tenga cualquier persona, de expresar sus sentimientos en la lengua que mejor refleje los mismos. En el primer artículo, el escritor, encontrándose en España apreciando uno de sus puentes, recuerda y transcribe cuatro canciones quechua con su respectiva traducción. Además, aprovecha la oportunidad para hacer una comparación entre el puente del río Ronda en Córdoba, España, que cruza el abismo del «Tajo» y otros puentes vecinos con los que se construyeron en los andes peruanos durante la colonia a los cuales les otorga características hispano-quechuas que los hacen

⁴⁵⁴ ARGUEDAS, José María. “*Puentes de España y del Perú.*” En: *Obra Antropológica*. Tomo 4. pp. 87-91. Publicado también en *La Prensa*. Lima, 6 de junio de 1958.

⁴⁵⁵ ARGUEDAS, José María. “*Paris y la Patria.*” En: *Obra Antropológica*. Tomo 4. pp. 96-101. Publicado originalmente en el Suplemento *Dominical* del diario *El Comercio*. Lima, 7 de diciembre de 1958. También en PINILLA, Carmen María. *¡Kachkaniraqmi! Sigo siendo*. Lima: Fondo del Congreso, 2004. pp. 452-458.

especiales y entrañables para él. En el segundo artículo citado en este apartado, se evidencia mejor esta necesidad, este impulso, de expresar su fascinación con París en lengua quechua:

“Fue en San Michel; teníamos delante de nuestros ojos la Catedral de Notre Dame, el Sena y los puentes. Gentes de todas las razas, vestidos de los trajes más diversos, por extranjeros o por ser productos del capricho o de la libertad irrestricta de elegir de que se goza en París, pasaban por el boulevard. **Y de pronto, sentimos que en ninguna parte, salvo en nuestra propia casa y en nuestro pueblo nativo, nos habíamos sentido tan cómodos y satisfechos,** tan “puestos en sí” como se suele decir. **No, no me sentía extranjero. Y tuve un verdadero impulso por hablarle a algún transeúnte en mi lengua materna, en quechua. Tenía la ilusión de que me entenderían.** (...)”

Estamos mezclados hasta la raíz; lo hispánico penetró hasta lo más profundo, sin destruir lo indígena, sin convertir la médula de lo indígena, pero comprometiéndolo, revolucionándolo, en unos segmentos más gravemente que en otros, en unos estratos más que en otros. ¿Fue esto una desventura? El mestizo es una personalidad que ha sido más discutida que estudiada. **¿Cómo no he de creer en él, si yo mismo soy un mestizo tan firmemente convencido de su valer?** ¿Cómo no he de creer, si todo lo tomado de la cultura occidental no ha sido sino para mejor afirmar y desarrollar lo que en esta mezcla hay de definido ya, de permanente y hecho?”⁴⁵⁶ (El énfasis es nuestro.)

Entre el 14 y 17 de junio de 1965, se celebró en Arequipa el Primer Encuentro de Narradores Peruanos. Un evento que congregó a los más renombrados narradores peruanos en esos años, entre los que estaban José María Arguedas y nuestro ahora Premio Nobel de Literatura, Mario Vargas Llosa. En dicho evento se trataron temas como la realidad como fuente de inspiración del novelista, la ficción, los estilos literarios y diversas concepciones de la realidad, lo que se busca representar y transmitir a los lectores.⁴⁵⁷

Asimismo, en esta oportunidad sucedió la recordada intervención de Arguedas donde recuerda pasajes de su vida infantil en las comunidades de la sierra sur llegando hasta Huancayo, su

⁴⁵⁶ Ídem. pp. 97-99.

⁴⁵⁷ Arguedas, José María. “Intervención de José María Arguedas en el Primer encuentro de narradores peruanos, Arequipa 1965.” En: *Obra Antropológica*. Tomo 7. pp. 99-196. Publicado originalmente por la Casa de la Cultura del Perú. Lima, 1969. También publicada en la *Revista Peruana de Cultura*. N.º 13-14. Lima: Casa de la Cultural del Perú, 1970.

adolescencia en Ica y su vida universitaria en la Universidad de San Marcos, Lima. Citamos dos pasajes interesantes de esta intervención, casi como confesión, que nos demuestran como el ambiente académico de San Marcos de mediados del siglo XX era profundamente respetuoso de los provincianos, a comparación del ambiente escolar en las capitales de departamentos costeños, como Ica. Además, de otro en cual manifiesta su fe en las comunidades del interior del Perú, su cultura y con ello su lengua, a pesar del difícil y hasta penoso proceso que tienen que recorrer para poder expresarse y ser escuchado por el Perú oficial. Así, explica como los sucesos que tuvo en su vida y cambios socioculturales que experimentó en carne propia, fueron la fuente de inspiración posterior para sus obras literarias.

“Ingresé a la Universidad, y nunca fui tratado como serrano en San Marcos. En donde si me trataron como serrano y con mano dura fue en el Colegio «San Luis Gonzaga» de Ica, pero yo también los traté con mano dura. El Secretario del Colegio, que se apellidaba Bolívar, me dijo cuando vio mi libreta con veintes: **«¡Estos serranitos!, siempre les ponen veintes en las libretas porque recitan un versito cualquiera: aquí lo voy a ver sacar veintes». Me vio y batí el record de los veintes en toda la historia de «San Luis Gonzaga», porque era responsabilidad del serrano hacerlo y lo hice.**

En Lima no he sido defensor de los serranos, he sido un defensor de los costeños; porque los costeños y especialmente los escritores de mi generación me trataron, diré honradamente, con una cordialidad tan auténtica y hasta con cierto respeto. (...)

Yo comencé a escribir cuando leí las primeras narraciones sobre los indios, los describían de una forma tan falsa, escritores a quienes yo respeto, de quienes he recibido lecciones como López Albújar, como Ventura García Calderón. López Albújar conocía a los indios desde su despacho de Juez en asuntos penales y el señor Ventura García Calderón no sé cómo había oído hablar de ellos. Yo tenía una convicción absolutamente instintiva de que el poder del Perú estaba no solamente entre la gente de las grandes ciudades, sino que sobre todo estaba en el campo y estaba en las comunidades donde hay, por lo menos en las comunidades que mejor conozco, una regla de conducta, que si se impusiera entre todos nosotros, pues haríamos una carretera de aquí hasta New York también en veintiocho días: «que no haya rabia», ésa es la regla: «que no haya rabia». **En esos 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 lo he gozado, yo lo he sufrido»** y escribí

esos primeros relatos que se publicaron en el pequeño libro que se llama *Agua*. Lo leí a estas gentes tan inteligentes como Westphalen, Cueto Luis Felipe Alarco. El relato les pareció muy bien. Yo lo había escrito en el mejor castellano que podía emplear con cierta eficiencia después de los ocho años, hasta entonces sólo hablaba quechua. Y sin que esto sea nada contra mi padre, que es lo más grande que he tenido en este mundo, a veces mi padre se avergonzaba que yo entrara a reuniones que tenía con gente importante, porque hablaba pésimamente el castellano. Cuando yo leí ese relato [*Agua*], en ese castellano tradicional, me pareció horrible, me pareció que había disfrazado el mundo tanto casi como las personas contra quienes intentaba escribir y a quienes pretendía rectificar. Ante la consternación de estos mis amigos, rompí todas las páginas. Unos seis o siete meses después, las escribí en una forma completamente distinta, mezclando un poco la sintaxis quechua dentro del castellano, en una pelea verdaderamente infernal con la lengua. Guardé este relato un tiempo, yo era empleado de correos, estaba una tarde de turno y en una hora en que no había mucho público lo leí y el relato era lo que yo había deseado que fuera y así se publicó.”⁴⁵⁸

Asimismo, en otra participación, Arguedas, hablando sobre su interés en describir literariamente la cultura «indígena», señala sobre los indios lo siguiente:

“La realidad es que cuando empecé a escribir yo no tenía la menor idea de que hubieran técnicas para escribir. Yo comencé a escribir porque tenía una necesidad irresistible de enunciar, de describir el mundo que yo había vivido en la infancia, sin tener el plan o la ilusión de publicar, aunque evidentemente había un deseo implícito de que esto llegara al público, que llegara al lector. La primera narración que escribí fue relativa a una peripecia muy triste de mi primer amor frustrado, se llama «Warma Kuyay», que quiere decir «Amor de niño». Los críticos consideran este relato como uno de los buenos que he escrito y todavía a mí me parece el mejor de todos. Lo escribí en un estado total de inocencia en cuanto a la técnica y ha resultado siendo el mejor de los que he escrito. **Las dificultades vinieron cuando traté de interpretar la vida del pueblo indígena, porque entonces el castellano me resultaba un instrumento incompleto o insuficiente. Mi problema fundamental ha sido un problema lingüístico, que seguramente también es un problema de técnica** (los estudiosos de la técnica lo dirán con mucha más claridad que nosotros). Yo había conocido el mundo todo a través del quechua, y cuando lo

⁴⁵⁸ Ídem. pp. 103-104.

escribía en castellano me parecía éste un idioma sumamente débil o extraño; entonces, mi pelea ha sido por encontrar un estilo que se adecuara a la revelación de este mundo tal como yo lo sentía, tal cual estaba dentro de mí. Luego en la novela *Yavar Fiesta*, que es ya la descripción, la interpretación de un mundo más vasto o más complejo. Aquí hay que hacer una aclaración necesaria: siempre se habla de un como el intérprete del indio y eso me parece muy parcial, **no se puede conocer al indio si no se conoce a las demás personas que hacen del indio lo que es; solamente pueden conocer bien al indio las personas que conocen también, con la misma profundidad, a las gentes o sectores sociales que han determinado que el indio sea tal como es ahora, tal como va cambiando y evolucionando; es decir, era necesario y es necesario conocer el mundo total humano, todo el contexto social.** Me era relativamente fácil describir a los personajes no indios, pero tenía un problema cuyas dificultades resultan clarísimas: **los indios nunca hablan castellano, los indios hablan en quechua y cuando los hacía dialogar en castellano resultaba este diálogo como que no vertía la auténtica naturaleza del modo de ser del indio, pero tampoco los podía hacer hablar en quechua, pues no lo iba a entender nadie; entonces el problema era encontrar en el castellano un estilo en que pudiera sentirse el quechua siendo al mismo tiempo castellano.** Me parece, por los juicios emitidos sobre este trabajo, que me ha costado unos veinticinco años de esfuerzo incesante, haber logrado ese objetivo.”⁴⁵⁹

En una conferencia que brindó Arguedas en el Centro de Investigaciones Literarias de la Casa de las Américas, La Habana, Cuba, en 1968, expresó lo siguiente:

“A medida que fui aprendiendo la literatura occidental y leyendo los clásicos, especialmente españoles y rusos, decidí escribir, no con el propósito muy expreso de publicar, sino de desahogar mi estado de amargura, de descontento, de irritación contra esta descripción totalmente falsa que se hacía de la población indígena. **El primer problema que tuve fue que el castellano no me servía para la interpretación de todas esas vivencias. Yo había aprendido todo este mundo en quechua y el castellano me resultaba un instrumento bastante ajeno, ineficaz.** El primer relato lo escribí varias veces, a pesar de que las primeras versiones fueron consideradas como buenas por mis compañeros dedicados a la literatura (algunos de ellos tienen obras bastante prestigiosas). Entonces escribí en un tipo de castellano que es una especie no de mezcla pero sí de estilo, en el cual

⁴⁵⁹ Ídem. pp. 142-143.

el espíritu del quechua, las características del quechua, están bastante vibrantes, están muy claras en el estilo castellano.

Este primer librito, que es la interpretación de la vida de una aldea, fue recibido con mucho entusiasmo, porque todos los lectores reconocieron que a través de ese libro se describía por primera vez la población indígena, pero no solamente a los indios sino a quienes hacían que el indio fuera tal como es.

Por otro lado, también se reconoció en este libro la aparición de una especie de nuevo estilo. Y es que los nuevos estilos no aparecen por lo general con una búsqueda cerebral. Generalmente un nuevo estilo aparece porque hay un nuevo mundo que revelar. Y yo me demoré mucho tiempo en llegar a dominar el castellano, a fin de que me sirviera como un instrumento verdaderamente legítimo de expresión. Pero ese castellano resulta siendo totalmente distinto al castellano de toda la literatura anterior peruana, y es muy característico. En este pequeño libro de relatos están descritos dos elementos del mundo andino: el odio y la ternura. El indio odia, odia con todas sus fuerzas a los que lo explotan y a los que lo odian a su vez, pero hay un hecho que es importante: en los indios el odio no es más grande que la ternura, porque entre ellos se aman intensamente y esto hace que el odio sea verdaderamente un odio de tipo fecundo y no un odio perturbador.”⁴⁶⁰

Días antes a su suicidio, dirige una carta –en quechua y castellano- a Hugo Blanco, quien en esos días se encontraba recluido en el penal *El Frontón*. Resulta revelador el hecho que Arguedas escribiera estas cartas a una persona que no conocía personalmente con un cariño y familiaridad enorme; cómo si se tratase de un viejo y muy querido amigo.⁴⁶¹ Esta carta fue publicada póstumamente al mes del suicidio ocurrido el fatídico 28 de noviembre de 1969. Inicia la carta en quechua con un conmovedor *Wayquey, wayquechay Hugo, Rumi Urpi sonqo, batun maqta*, cuya traducción nuestra quiere decir algo como: *Mi hermano, mi hermanito Hugo, hombre de corazón de piedra y de paloma, gran joven*. Si se enuncia oralmente la frase en quechua, el hablante y el oyente

⁴⁶⁰ ARGUEDAS, José María. “La Literatura Peruana” En: *Obra Antropológica*. Tomo 7. pp. 531-532. Publicado originalmente en la revista *Proceso*. N.º 1. Órgano de Extensión Cultural de la Universidad Nacional del Centro del Perú. Huancayo, mayo-junio de 1972.

⁴⁶¹ ARGUEDAS, José María. “Cartas a Hugo Blanco.” En: *Obra Antropológica*. Tomo 7. pp. 614-619. Publicado originalmente en la revista *Campesino*. Año I, N.º 2. pp. 66-72. Lima, diciembre de 1969. También en *Amaru*. N.º 11. pp. 13-15. Lima, diciembre de 1969. Además en *Índice*. N.º 274-275. Madrid, setiembre de 1970.

sienten ese calor humano y estilo poético que no alcanza si se dice en español, nosotros lo hemos comprobado con nuestra escasa capacidad oral, pero mejor capacidad auditiva para esta lengua. En efecto, consideramos que el simbolismo de escribir esta carta en versión bilingüe tenía una finalidad de acercamiento y admiración. Acercamiento, confianza, para dirigirse en quechua, para en quien en años anteriores había dirigido levantamientos campesinos en las comunidades quechua-hablantes del Cusco; y, a la vez, admiración, porque siente un respeto por él, por seguir esa causa de quienes eran considerados inferiores en la sociedad republicana de esos años. Acercamiento y admiración que se muestra con mayor cariño en quechua y con mayor respeto en español.

2.3.4. Las lenguas amazónicas y andinas en el mundo académico de su época.

2.3.4.1. Testimonios sobre las lenguas amazónicas en la década de 1960.

Con respecto a las comunidades y lenguas amazónicas que Arguedas no conocía a profundidad, él hace públicas sus felicitaciones al doctor William C. Townsend del Instituto Lingüístico de Verano de la Universidad de Oklahoma, mediante una breve carta. Sin mayor detalle del trabajo de esta institución, el escritor señala lo siguiente:

“El Instituto Lingüístico de Verano de la Universidad de Oklahoma, bajo la sabia dirección del doctor Townsend, inició y está perfeccionando la alfabetización y educación de nuestras tribus de la selva sobre la base de **un principio elemental: el respeto a la cultura y a la personalidad del ser humano**. La primera prueba de este respeto es el que se demuestra por la lengua en el que se expresa y en el cual está reflejado todo el patrimonio de las grandes y pequeñas sociedades. **¿Puede realizarse alguna especie de comunicación con un pueblo, no ya el intento de su conversión, sin el empleo de la lengua nativa y sin el conocimiento elemental de la personalidad de quienes lo hablan?**”⁴⁶² (El énfasis es nuestro.)

⁴⁶² ARGUEDAS, José María. “Homenaje a William C. Townsend”. En: *Obra Antropológica*. Tomo 5. p. 294. Publicado originalmente por en el Suplemento *Dominical* del diario *El Comercio*, Lima, 2 de julio de 1961. p. 4.

Al parecer, Arguedas tiene clara la respuesta a última pregunta: no. Lo anterior en vista a que considera que cualquier intento de revalorizar las culturas originaria y, por ende, sus lenguas, tiene el objetivo de comunicar. En otras palabras, estos intentos deben alcanzar una situación de interacción que amplíe el conocimiento y la comprensión el otro en uno mismo, para la convivencia en respeto y el reconocimiento de la diversidad cultural peruana.

Sobre una experiencia que Arguedas vivió con cuatro jóvenes maestros bilingües de la selva, expresa su sorpresa y su admiración por los avances en su cultura y por el orgullo que éstos tenían en su calidad de docentes de educación bilingüe en su idioma nativo y en español.

“(…) sino que pocos días después atendimos en Lima a cuatro jóvenes maestros bilingües que debían pasar por la capital para llegar a sus «tribus» del Amazonas. El viaje era más rápido por Lima que desde la propia selva a otro punto de la selva. Recorrimos el Museo de Arqueología con estos cuatro orgullosos *selvícolas*. Habían oído hablar de los mochicas, de los nazcas, de Tiahuanaco, de los Incas. En el museo pudieron ver con semblante reflexivo las obras de esos hombres de la antigüedad peruana. Se marcharon de la Plaza Bolívar, de Pueblo Libre, había el local del Instituto Lingüístico de Verano, solos; sí, solos, seguros; vestidos a la americana, sin que nada los diferenciara en lo externo de los transeúntes. Me asombró, luego, que me hubiera causado una sombra de extrañeza este hecho normal. ¡El Perú estaba y aún está tan dividido por razones de costumbres! ¡Se creía tan firmemente que los «selvícolas», «chunchos» era gente inferior, algo más que los quechuas y aymaras!

(…)

¿Qué se ha obtenido en veinte años de educación bilingüe en la selva? Formar maestros que instruyen y educan en decenas de lenguas nativas. **Lograr, mediante este método, la afirmación de que cada «chuncho» en el valor de su propio idioma y de sí mismo como ser humano, idéntico en posibilidades que cualquier otro ser humano, digno de respeto por ser quien es y cómo es, ante cualquier europeo, asiático o americano. El respeto por el modo de ser particular de cada pueblo es el punto de partida para cualquier tipo de desarrollo.** Si se trata de modificar primero el modo de ser característico de cada ser humano mediante el desarraigo, o el automenosprecio de su tradición se obtendrá el desconcierto, que causará una especie de largo eclipse de las mejores virtualidades de la naturaleza humana. Se creará la confusión y el desaliento en lugar de fe y

energía, amargura y agresividad peligrosamente indiscriminada en lugar de la fe en sí mismo y en los demás. (...)

El método de educación aplicado en la selva ha extendido, por vía de experiencia a las zonas donde hay densas poblaciones monolingües quechuas. Los primeros resultados son tan excelentes como los que se han obtenido en la selva. **La marcha de la integración del Perú se muestra también en este campo del trabajo que ha sido planificado, y la integración se ha puesto en marcha, para bien de todos, de quienes anhelan ser más ricos y poderosos y de quienes aspiran a dejar de ser pobres y excluidos de las mejores oportunidades para servir a su país.**

En aquella sala sobrecogida de fervoroso silencio, serena y cómoda, junto a un río antes salvaje y temible, de árboles que aún, por fortuna, tenían cierto semblante misterioso, me invitaron a hablar en quechua. **«Fui como ustedes, -les dije, exagerando un poco mi caso, a los maestros bilingües *selvícolas*- hablaba sólo quechua. Ahora escribo en castellano y lo que había en mí de quechua sigue iluminándome, fortaleciéndome y, por eso, me estiman y por eso hice algo diferente por la literatura peruana.** Ustedes, cada quien, hará otra cosa igual en cualquier trabajo que emprendan, pues no les inculcaron el menosprecio por lo que tienen de selváticos, sino la decisión de aprender todo lo que se ha descubierto e inventado para mejor vivir y mejor servir a los demás, puesto que todos somos iguales».

⁴⁶³

2.3.4.2. Testimonios sobre las lenguas andinas en la década de 1960.

Por otra parte, del 20 al 24 de noviembre de 1963 se realizó una Mesa Redonda sobre el monolingüismo quechua y aymara y situación de la educación en el Perú de ese entonces. Esta Mesa Redonda se realizó gracias a la iniciativa de la Casa de la Cultura del Perú, cuyo director era José María Arguedas, quien fue su principal propulsor y fue quien dirigió el evento académico y juntó a reconocidos lingüistas, educadores y antropólogos.

En la Nota Preliminar de la publicación que recopila los debates de la Mesa Redonda, el etnólogo presenta los fundamentos para convocar al debate académico un tema considerado, en ese entonces, controversial y un problema en el Perú. Rescatamos algunos extractos de su texto:

⁴⁶³ ARGUEDAS, José María. "Nosotros los maestros bilingües." En: *Obra Antropológica*. Tomo 7. pp. 324-326. Publicado originalmente en el Suplemento *Dominical* del diario *El Comercio*. Lima, 10 de julio de 1966.

“Durante el periodo republicano se había impartido a los monolingües indígenas la instrucción en un idioma para ellos extraño: el español. Los resultados de esta política fueron negativos.

La existencia de una vasta población monolingüe quechua y aymara puede ser considerada como un indicio sólido, no solamente de la pervivencia de una cultura quechua y aymara, sino de lo que bien podríamos denominar la continuidad de la antigua cultura prehispánica, cualquiera sea el grado y la cuantía de las modificaciones que ésta haya sufrido.

La educación oficial ignoró este fenómeno. Empleaba un idioma ajeno no solamente para instruir sino para imponer creencias o modos de ser extraños. Como tal escuela no podía lograr ninguno de estos fines, **el resultado consistió en la exacerbación del automenprecio del nativo monolingüe por su propio idioma y el acrecentamiento del menosprecio tradicional del criollo por el monolingüe.** «El indio no aprende –no porque se le trata de instruir en una lengua que no entiende- (sino) porque es torpe», pensaban casi todos los maestros y quienes pertenecían a su casta o clase. «Mi hijo no aprende nada en la escuela, será que de verdad somos torpes», juzgaba con angustia el padre de familia monolingüe. Y así, la escuela, en vez de convertirse en un medio unificador, integrador, estimulante de las virtualidades de la población indígena, desempeñaba una función disgregante y deprimente, tanto por lo equivocado de sus métodos y fines como su rutinarioso y bajo nivel.

El ingreso del Perú, en las últimas décadas de este siglo, a un periodo activo de modernización, de intercambio entre zonas muy aisladas (sierra, costa, selva) y con los países más altamente industrializados de Europa, América y Asia, sacudió bruscamente su estructura social, casi intacta, durante los dos últimos siglos, en especial en la zona densamente poblada de la sierra. Las caudalosas migraciones hacia la costa, principalmente a Lima, de pequeños propietarios sin perspectivas de progreso en sus aldeas andinas, de siervos de haciendas, de indios cuyo porvenir estuvo sellado por la persistencia de la clasificación en castas, fue una de las consecuencias más importantes e inmediatas de intensificación del intercambio a que nos hemos referido. **La influencia de este movimiento sobre la lengua y la cultura de toda la población andina fue, y sigue siendo, muy profunda.** Las escuelas se multiplicaron durante este periodo, pero nada cambiaron en cuanto a su política respecto al hablante nativo. **El quechua, especialmente, sufrió un doble juego, contradictorio de influencias: por un lado se extendió hacia la costa y la selva, con los emigrantes;** despertó el interés de los antes de los antes indiferentes centros de estudios superiores republicanos; la radiodifusión se vio precisada a emplearlo. La música que podríamos denominar, apropiadamente, quechua ganó un extenso

mercado en las ciudades costeñas que habían sido tan despectivas hacia los «serranos»; pero, al mismo tiempo, el emigrante monolingüe o apenas bilingüe, trataba de aparecer ignorante de su lengua materna, la sepultaba en la memoria; anhelaba aparecer como un hablante urbano, aunque padeciera del menosprecio de los criollos, pues, en todo caso, tal menosprecio no le haría tanto como el que tradicionalmente se demostraba a los monolingües quechuas.

(...)

¿Cuál debería ser el destino del quechua en el desarrollo de la cultura peruana, tal como se puso en marcha, al impulso de factores y agentes cuya influencia habría de acrecentarse cada vez más? ¿Cuál es el papel del castellano? ¿Es posible y conveniente el empleo del quechua en la educación, con el objeto de llevar al monolingüe indígena hacia el conocimiento verdadero, iluminante y no entorpecedor del castellano? ¿La conciencia valorativa del propio indígena, no haría más apto al hablante quechua y aymara para aprender el castellano y, mediante esa lengua, asimilar la técnica y sabiduría universales para el desenvolvimiento realmente libérrimo de sus posibilidades? Tal desenvolvimiento ¿no llevaría a la múltiple población peruana hacia una integración tanto más profunda y virtualmente cargada de la máxima promesa cuanto más lúcida, de modo que cada región se sintiera particularmente característica y, al mismo tiempo, elemento fecundo de un todo, de una gran unidad sustentada por la tradición, por raíces comunes evidentes, y no por la compulsión externa que es, por el contrario, aislante y disgregadora?⁴⁶⁴

Uno de los temas tratados fue *la lingüística y el problema de la población monolingüe quechua y aymara* expuesto por el lingüista Alberto Escobar. Cuya disertación transcrita nos dejó las siguientes citas que consideramos importante:

“Alberto Escobar: Nadie ignora que el Perú puede ser descrito como un país desarticulado socialmente, y urgido de dedicar su esfuerzo al cumplimiento de un desarrollo integral. Datos estadísticos, estudios económicos, índices de alimentación y mortalidad, o de participación en los distintos niveles de vida, etc., traducen en porcentajes alarmantes esta condición de la sociedad peruana. Menos conocido es, en cambio, que este orden de cosas se asienta y está implicando ya en el panorama lingüístico del país; que **nuestra desintegración empieza en el nivel de la lengua,** y que este hecho afecta no

⁴⁶⁴ ARGUEDAS, José María. “Mesa Redonda sobre el Monolingüismo Quechua y Aymara y la Educación en el Perú.” (Del 20 al 24 de noviembre de 1963). En: *Obra Antropológica*. Tomo 6. pp. 417-419. Publicado originalmente como parte de la serie *Documentos Regionales de la Etnohistoria Andina*, N.º 2. Ediciones de la Casa de la Cultura del Perú. Lima, 1966.

sólo a las relaciones entre los diferentes sectores que componen la comunidad peruana, y, especialmente, al proceso educativo, sino que es un freno y un elemento retardatario de efecto creciente –para todo ensayo de desarrollo social. La carencia de adecuados canales de comunicación entre los grupos sociales, entre las instituciones gubernativas y los pobladores, y de manera específica, entre el maestro y el educando, y la escuela y la comunidad, afecta profundamente al cumplimiento de cualquier plan de desarrollo y menoscaba sus posibilidades de éxito, tanto en términos de costo, como de tiempo y de rendimiento general.”⁴⁶⁵

“Lo concreto hasta aquí, pues, consiste en que el país carece de adecuados canales de comunicación y que no existen vías eficaces para el intercambio cultural entre los grupos aborígenes e hispanohablantes monolingües, (ya dijimos que los bilingües no modifican la barrera idiomática), con la significativa diferencia de que el grupo hispanohablante se halla en un *status* de ventaja, por ser la suya la lengua oficial; pero la subsistencia de la barrera lo afecta de otro modo, en la medida que entorpece la integración, que detiene el desarrollo integral y agudiza las condiciones de vida y los problemas vigentes.”⁴⁶⁶

“Siempre se ha tenido en conciencia de la relación entre la lengua y cultura, pero desde entonces ésta adquiere una nueva dinámica al extender el concepto de *cultura*, de su ámbito tradicional al que le asigna la antropología. (...) Para abreviar: voy a referirme a un ejemplo: En una clase para extranjeros, en Estados Unidos, el rendimiento de los estudiantes de procedencia árabe era sumamente bajo y muy inferior al que se sabía que esos alumnos podían rendir, como en efecto ocurría en otros cursos. Luego de una investigación se concluyó que para dichos alumnos resultaba frustrante que les enseñara una mujer. Dentro de sus patrones habituales, la función directiva no competía a las mujeres. (...)

Aceptamos, pues, que **es importante situar la enseñanza de una *segunda lengua* dentro de un marco en el que no sólo contrastan *sistemas de lenguas* distintas, sino también *sistemas culturales* distintos.** El lingüista requiere, pues, de la colaboración del pedagogo y del antropólogo, a fin de que su labor ensamble con la tónica de la escuela y evite cualquier colisión con los patrones de la comunidad. Veremos de cuán importante aplicación para el Perú es esta premisa.”⁴⁶⁷

“Por último, a quienes son renuentes a meditar con objetividad sobre la situación lingüística del país y la forma en que ésta gravita sobre nuestro destino social, habría que recordarles

⁴⁶⁵ Ídem. p. 424.

⁴⁶⁶ Ídem. p. 428.

⁴⁶⁷ Ídem. p. 431.

que no basta su deseo para que las lenguas aborígenes desaparezcan; que, históricamente, el número de hablantes aborígenes es hoy mucho más alto que al establecerse el coloniaje, y que su progresión es creciente; que **nada ha resuelto el predicar que hay «que darle un lavado de cabeza al indio y enseñarle el español»**, y por ello, aunque sólo fuera por natural curiosidad, se justificaría ya un cambio de enfoque en la consideración del problema y el deseo de experimentar con nuevas técnicas.”⁴⁶⁸

Frente a lo cual un funcionario estatal, José Portugal Catacora, Coordinador Pedagógico de la Dirección General de Educación en 1963, felicitó la ponencia y compartió las apreciaciones del doctor Escobar:

“**Dr. Portugal Catacora:** Creo que, como ha como ha observado el Profesor Escobar, la lengua aborígen es un instrumento que ha sido producto de una larga elaboración cultural. Toda lengua tiene, como se sabe muy bien, un genio espiritual que no es posible traducir; entonces cuando hemos utilizado solamente la española [para educar], no hemos llegado a la conciencia, a la sensibilidad, a la emoción de estos educandos niños y adultos.”⁴⁶⁹

Asimismo, entre las diversas opiniones de los investigadores presentes en la mesa de la exposición del doctor Escobar, resaltamos la opinión muy lúcida del antropólogo norteamericano William Mangin que señala lo siguiente:

“**Dr. Mangin:** Si hay una decisión, por ejemplo, en el Ministerio de Educación, de cambiar, el sistema y alfabetizar en quechua, yo veo como extranjero y no como crítico, porque en mi país también hay graves problemas, pero **yo veo un problema tan fuerte en la sierra del Perú, que hay casi una guerra de culturas y el campo de batalla de esta guerra está exactamente en las confrontaciones diarias de mestizos e indígenas, mestizos bilingües, y en las escuelas, en las chacras, en las tiendas y en todas las transacciones comerciales;** y para ser realistas sabemos que los maestros que van a los pueblos más indígenas, donde hablan quechua puro, son los maestros –no voy a decir con más prejuicios– pero que tienen más contacto y más de las actitudes de los mestizos de la sierra contra los indios; mientras que los maestros mejor preparados van a los centros donde hay menos quechua-hablantes. **Para poner en marcha un programa de alfabetización en quechua**

⁴⁶⁸ Ídem. p. 431.

⁴⁶⁹ Ídem. p. 436.

me parece primero hay que cambiar casi totalmente algunas actitudes sociales que hay en el país que impiden este cambio.”⁴⁷⁰

El doctor Escobar finaliza su participación en el debate de su exposición con una idea que resaltamos por representar una parte de la educación lingüística peruana que se puede apreciar hasta la actualidad:

“(…) la diferencia que existe entre la niña que va a un colegio de Lima, para estudiar una lengua extranjera, lo que ya implica cierta distinción y de cierto privilegio, y el indígena que se presenta en una escuela para enfrentarse con su maestro que habla otra lengua, que a través de la lengua está revelando su pertenencia al grupo mestizo que en la gran multitud de los casos tiene una actitud de desprecio por el nativo que no puede expresarse en castellano, y que hace que en la fase en la que se necesita que el niño forme sus hábitos de interrelación con los otros niños, con el maestro y con la escuela, se encuentre con una muralla lingüística que lo hace sentirse extranjero; pero no solamente extranjero sino que lo hace sentirse extranjero y hablante de una lengua que, incluso para sus padres y para su comunidad, ellos mismos consideran una lengua inferior. Teórica y lingüísticamente esos juicios son inaceptables. Sería ingenuo, baladí, fútil, **sería una pérdida de tiempo comenzar a discutir sobre las calidades de la lengua quechua frente a las calidades de la lengua española, eso no tiene sentido; pero por un contexto social y cultural los quechua-hablantes del aymara (sic) se sienten en una condición inferior y establecen esa falsa ecuación de inferioridad de lengua equivalente a inferioridad de cultura, en acceso a disposiciones o acceso a distribuciones de una serie de goce de los que ellos no participan;** en suma, por estas consideraciones estimo que se puede decir que el proyecto que es sostenido acá y que revela un planteamiento técnico es un proyecto idealista, si se quiere, pero no poco práctico. Es el más práctico de todos porque es el único que sabe cómo y por qué se deben hacer las cosas. Es idealista en la medida que no se arredra ante aquellas dificultades que existen para llevarlo adelante, que innúmeras, ni ante el hecho que los materiales de que disponemos son exiguos, y que la confianza de quienes ejercen las posiciones directivas no siempre nos acompaña. Desde ese punto de vista es idealista, pero el idealismo es ciertamente un atributo que nos llega por todos los ancestros que forman la comunidad peruana.”⁴⁷¹

⁴⁷⁰ Ídem. p. 446.

⁴⁷¹ Ídem. p. 450.

Sobre la llamada «falsa ecuación» que supone la inferioridad de las lenguas originarias ante la superioridad de la lengua castellana y, a la vez, la inferioridad cultural ante las manifestaciones culturales hispanas, Arguedas señala lo siguiente:

“Este prejuicio ha llevado al país a procesos verdaderamente trágicos; recuerdo que el Dr. Murra, en ese mismo seminario de ciencias sociales, decía que el camino del cholismo era un camino cruel para el aprendizaje de la cultura y el idioma castellano; es decir, tenemos el caso de quechua-hablantes monolingües que bajan a las ciudades, aprenden *a la guerra*, como solemos decir, el castellano, durante un periodo de martirio de muchos años, y una vez que aprendido 500 a 600 palabras, entierran en sí mismos el quechua y no lo quieren hablar más; cambian un idioma de posibilidades ilimitadas por una lengua restringida que constriñe su propia mentalidad y los disminuye como hombres en lugar de enaltecerlos.”⁴⁷²

En otra ponencia, el doctor Oscar Núñez del Prado, Director del Proyecto de Antropología Social Aplicada en el Cuzco en esos años, comentó sobre sus experiencias en zonas bilingües y monolingües. En ese sentido, comenta las experiencias educacionales en Ecuador, Perú y Bolivia, señalando el poco éxito logrado en los tres casos. La finalidad era alfabetizar y castellanizar los grupos monolingües de habla distinta al castellano. Su descripción sobre las dos alternativas usadas: alfabetizar directamente en castellano y alfabetizar en quechua u otra lengua nativa es la siguiente:

“**Dr. Núñez del Prado: En el primer caso** se había pretendido alfabetizar usando directamente la lengua castellana y el alfabeto castellano, los resultados en este caso necesariamente tenían que ser deficientes puesto que **se trata de introducir de un modo exabrupto dos factores completamente extraños al contexto cultural del grupo**, o sea **el de enseñanza de una lengua desconocida y simultáneamente la graficación de ésta**. En un pueblo que jamás tuvo escritura, si consideramos que el lenguaje es el vehículo por excelencia de la cultura y con él se representan los hechos en pequeña o grande magnitud que se operan en ella es obvio que su aprendizaje tiene necesariamente que tener en cuenta el proceso lento que implica la aprehensión de los distintos significados de cada vocablo y si añadimos simultáneamente el aprendizaje de otro elemento absolutamente desconocido en la cultura, cual es la escritura, tenemos que justificar el ínfimo resultado que

⁴⁷² Ídem. p. 452.

obtuvieron los maestros aplicando esta forma en su anhelo de alfabetizar y castellanizar, puesto que al hacerlo, falta el elemento necesario de asociación respecto al valor de los significativo de los vocablos.

En el segundo caso, surge la idea de un mundo conocido, o sea el propio idioma de aquellos a quienes se ha de alfabetizar aquí, naturalmente, tiene que contarse con dos factores: el idioma que ya conocen y el sistema de escritura que desconocen, sin embargo, se comenzó la tarea usando el alfabeto castellano para enseñar en quechua y aymara, lógicamente surge un nuevo conflicto, pues **se pretende usar un sistema de escritura adecuado a una lengua estructuralmente diferente de aquella en la que ha de ser aplicada, de tal suerte que era imposible escribir correctamente una cantidad considerable de palabras del idioma nativo, cuya formación no le hace viable para ser representado con el alfabeto castellano.**

Un tercer movimiento se encamina a usar un sistema fonémico de escritura con el cual pueden graficarse correctamente los vocablos quechua, aymara, etc., y se imparte la enseñanza en la lengua nativa. Si bien es cierto que durante el aprendizaje se consigue disminuir los problemas de la enseñanza misma, surgen otros de mayor envergadura que constituyen verdaderos desajustes en el orden cultural y social, pues, al estructurar el sistema fonémico adecuado a la lengua nativa de hecho, **por su naturaleza estructural distinta, tiene que ser el alfabeto también distinto al que sirve para escribir el castellano que es la lengua oficial del país, vale decir la lengua en la cual se vierten todas las formas de comunicación que permiten el goce de los derechos y oportunidades del individuo**, de donde resulta que la forma de escritura aprendida se torna infuncional, de otro lado la gravedad de tal hecho es aún mayor cuando se considera que entre el grupo de habla castellana y los grupos de habla quechua y aymara existe ya una profunda separación no sólo cultural, sino también económica y social y el hecho de constituir para dichos grupos un sistema de escritura en su propia lengua, sin acceso a la escritura de la lengua oficial implica por sí el acrecentamiento de la barrera que contribuye a perennizar tal división.”⁴⁷³

Resulta también muy gráfico un caso de discriminación social en el acceso al derecho al voto que las autoridades electorales hicieron a 42 personas consideradas indígenas, por tenerlas

⁴⁷³ Ídem. p. 452.

necesariamente como analfabetas por su condición cultural.⁴⁷⁴ Este suceso fue comentado por el doctor Núñez del Prado:

“**Dr. Núñez del Prado:** Es grato informar igualmente que en las elecciones últimas participaron 42 personas, que obtuvieron sus libretas electorales pese a la enorme resistencia mestiza que tuvieron que vencer al momento de su inscripción, pues se exigía de ellos una corrección ortográfica y gramatical que los mismos examinadores estaban muy lejos de poseer.”⁴⁷⁵

Prosiguiendo con su intervención, Núñez del Prado señala como el sistema de educación oficial, es más, el propio Estado peruano ha generado una situación que desincentiva el uso de las lenguas originarias del país, el quechua, en este caso específico:

“**Dr. Núñez del Prado:** Evidentemente el sistema que se propone no está encaminado, como dije antes, a conservar el quechua, sino, por el contrario, está encaminado a buscar dentro de un proceso de integración, que es lo que nos proponemos cuando hemos iniciado el programa de Antropología Social Aplicada, a buscar dentro del proceso de integración la mayor posibilidad de que el campesino consiga los recursos necesarios para esta integración, puesto que, como dije ya, **la mayor parte de nuestra legislación, las obras aún más elementales que sirven como fuentes de nutrición cultural, digamos así, están en idioma castellano.** La misma imposibilidad que tiene actualmente el campesino de acercarse al mundo mestizo, que es el que tiene en sus manos todos los controles de orden económico, político y social, digo, esa imposibilidad o esa dificultad obedece en gran parte a que él no maneja el idioma castellano, no maneja el idioma oficial. **Nuestro interés en**

⁴⁷⁴ No es sino hasta 1979, donde la Constitución promulgada ese año otorga el derecho de voto universal a los ciudadanos peruanos mayores de edad, con excepción de los miembros de las Fuerzas Armadas y Policiales en servicio. Disposición que elimina definitivamente la restricción del voto a los analfabetos que, como resulta evidente, en su mayoría eran “indígenas” y hablantes maternos de lenguas no hispanas.

Constitución Política del Perú de 1933:

Artículo 86.- Gozan del derecho de sufragio los ciudadanos que sepan leer y escribir; y, en elecciones municipales, las mujeres peruanas mayores de edad, las casadas o que lo hayan llegado a su mayoría.

Constitución Política del Perú de 1979:

Artículo 65.- Son ciudadanos los peruanos mayores de dieciocho años. Para el ejercicio de la ciudadanía se requiere estar inscrito en el Registro Electoral. Tienen derecho a votar todos los ciudadanos que están en el goce de su capacidad civil. El voto es personal, igual, libre, secreto y obligatorio hasta los setenta años. Es facultativo después de esta edad. En las elecciones pluripersonales, hay representación proporcional, conforme al sistema que establece la ley.

Artículo 67.- Los miembros de las Fuerzas Armadas y Fuerzas Policiales en servicio activo no pueden votar ni ser elegidos. No existen ni pueden crearse otras inhabilitaciones.

⁴⁷⁵ Ídem. p. 459.

este caso es poner en manos del campesino las posibilidades de integrarse; es por eso que, evidentemente, el aprendizaje en la primera etapa tiene que ser limitado, puesto que la finalidad no es que escriban definitivamente en quechua o aymara, la finalidad es que aprendan a escribir y leer en el idioma que escriben y leen quienes tienen el control del país.”⁴⁷⁶ (El énfasis es nuestro.)

2.3.4.3. El plurilingüismo como un “problema” para la integración nacional en 1960.

Se evidencia que, en efecto, el plurilingüismo es considerado como un problema para la integración nacional en esos años. Pensamiento que sin lugar a dudas puede considerarse vigente hasta la actualidad, pero de una manera más superficial: la erradicación del analfabetismo. Tema que se pone en tapete en cada elección presidencial y es generalmente tocado en los mensajes a la nación por fiestas patrias por los Presidentes de la República como simples datos estadísticos y porcentuales, sin tener la comprensión y lucidez para tratar este tema como un tema de discriminación lingüística y cultural. Obviamente, los investigadores de esta Mesa Redonda, como el doctor Núñez del Prado, apreciaban este tema como un tema de exclusión de la vida nacional que se efectuaba sistemáticamente a los hablantes de lenguas originarias del Perú no declaradas como oficiales por el Estado Peruano, y su finalidad era justamente diseñar planes de integración a la vida nacional y el camino más eficiente, en ese entonces, era el aprendizaje del castellano y la alfabetización en ese idioma.

Sin embargo, podemos encontrar opiniones más adelantadas a la época, que hoy podríamos considerar contemporáneas. Por ejemplo, el educador Emilio Barrantes manifiesta lo siguiente:

“**Dr. Barrantes:** (...) Pero a mí me parece; por otra parte, que la integración de que se ha hablado y a la que yo me referiré mañana, no significa en manera alguna el sacrificio cultural de un grupo, por pequeño que sea, a otro por grande e importante que se considere. Ahora bien, como lo ha dicho ya el Dr. Escobar, seguramente el idioma es el elemento cultural más destacado, más rico y más representativo; en este caso, **sacrificar un idioma es casi sacrificar una cultura y es también sacrificar un pueblo.** El pueblo que naturalmente

⁴⁷⁶ Ídem. p. 459.

tiene una historia y una cultura se identifica con esa cultura, entonces no se podría en manera alguna postergar o, aún más, eliminar aquello que es permanente por cuestiones un tanto circunstanciales.

Reconozco que es de la mayor importancia el hecho de aquellos que están postergados, y en buena cuenta segregados, que viven al margen de la historia y la vida nacionales, adquieran los instrumentos necesarios para que esa situación injusta termine a breve plazo y ellos puedan elevarse al nivel en que se encuentra un conjunto de personas que realmente podrían considerarse como privilegiadas. Estoy absolutamente de acuerdo y me parece que esa obra, repito, es muy digna de elogio, pero también nos llevaría a considerar que tiene que haber la más grande vinculación, y de hecho existe, entre la educación y la política. La educación depende de la política, literalmente, pero la política no puede hacer casi nada, y quitaría el casi, de provecho, sin la educación. Es una relación innegable que podría demostrarse con razones sumamente convincentes; por consiguiente, en realidad nosotros extendemos la mirada para abarcar a la comunidad nacional a la que pertenecemos. Y, por supuesto, considerándola no sólo en el momento actual, sino en el pasado y en el futuro, nosotros tendríamos que llegar a reconocer que es de suma urgencia que quienes se encuentran en el gobierno y, ahora me parece que hay mayores posibilidades que nunca para que esto ocurra, se preocupen porque **estos grupos de campesinos, que ahora están apartados de la vida nacional, se incorporen sin renunciar en absoluto a aquello que les es constitutivo y representativo y que es, en buena cuenta, su cultura.**

Desde este punto de vista a mí me parece, sin ser en absoluto lingüista ni antropólogo, a mí me parece, repito, que habría que realizar los mayores esfuerzos para que esas agrupaciones humanas ahonden en sí mismas, para que enriquezcan aquello que les pertenece y les pertenece en una forma irrenunciable, que es precisamente su cultura y, en ella, su lengua, vuelvo a decirlo. Para que así, **con ese contenido cultural, con esa riqueza que en buena cuenta tiene mucho que hacer con su espíritu, se incorporen en condiciones de igualdad y llevando además esa riqueza cultural y ese espíritu a la comunidad a la que necesariamente pertenecen en una forma u otra.** Esto lo vemos en cualquier caso, revisando la historia o extendiendo la mirada en un plano de contemporaneidad a los pueblos que actualmente existen en la tierra. De manera entonces que, en suma, a mí me parece, repito, que habría que **delinear una política nacional que tienda a la mayor unificación posible de aquellos que coexisten en este territorio y que se dicen miembros de esta comunidad, de tal modo que los unos se aproximen a los otros, de que constituyan una efectiva familia nacional, pero manteniendo aquello que es**

representativo y que está lleno de posibilidades de creación, en este caso se trata específicamente de la cultura.”⁴⁷⁷

En el desarrollo del conversatorio, el doctor Núñez del Prado, un poco incrédulo quizá por conocer la situación de exclusión de las comunidades quechuas sufrían por parte del Estado peruano, pregunta a John Murra si cree que se podrá conseguir que el quechua y el aymara lleguen a ser idiomas oficiales, paralelamente al castellano. A lo que el investigador de Yale da una respuesta que manifiesta incertidumbre pero si el anhelo de que éstas lenguas lleguen a tener el status de lengua oficial del Estado peruano y se reconozca, en efecto, la multiculturalidad del país. Asimismo, Arguedas participa también y señala lo siguiente:

“**Dr. Arguedas:** La información que deseaba ofrecerles es que un Diputado por el Cuzco debe haber presentado esta noche, o quizá en la sesión de ayer, un proyecto de ley que considere como lenguas oficiales también el quechua y el aymara y que se obligue a todos los funcionarios que tengan trato con la población monolingüe a dominar el quechua. Es interesante advertir cómo, al mismo tiempo, estas preocupaciones aparecen en las personas sin que haya consenso previo. Los fundamentos o considerandos de la ley son en gran parte los mismos que se han hecho aquí para defender la necesidad de que el quechua sea un idioma oficial y que se le cultive con la misma categoría que el castellano.”⁴⁷⁸

No sería hasta el 27 de mayo de 1975, que mediante Decreto Supremo N.º 21156, promulgado por el Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas del Perú, técnicamente una dictadura, se logra declarar la oficialidad del idioma quechua y se establecen disposiciones para su enseñanza y promoción en todos los niveles de educación de la República; además dispone que se desarrollen procesos judiciales en quechua, cuando ambas partes sean solamente quechua-hablantes y, finalmente, se derogan todas las disposiciones normativas que se opusieran al referido Decreto Ley. Así vemos que este proyecto de ley presentado, según Arguedas, no prosperó. Tuvieron que pasar prácticamente 12 años para que, no gracias a los legisladores en

⁴⁷⁷ Ídem. p. 459.

⁴⁷⁸ Ídem. p. 471.

democracia, sino en una dictadura se reconozca la oficialidad de por lo menos uno de los idiomas originarios de nuestro país. Resulta paradójico, sin lugar a dudas.

En otra opinión sobre la discriminación cultural y lingüística, el lingüista Teodoro Meneses expresa lo siguiente:

“**Dr. Meneses:** (...) los aborígenes actualmente no tienen acceso a las oficinas públicas, etc., y hasta se sienten disminuidos de ser poseedores de este idioma, todo eso se ha constatado efectivamente. Pero yo creo que ello se ha producido por la política del Estado peruano que nunca atendió este problema, hasta este momento. Entonces, claro, la población, la mitad de la población peruana, se ha sentido siempre aislada y hasta tuvo que consentir, de mal grado, que debía encontrarse en esta situación desventajosa y, para reponerse de eso, había que tomar una actitud: o ir a la nueva lengua o quedarse con la suya. Entonces, por cuestión vital, tiene que ir a la otra, pero con un alto renunciamiento y con graves problemas personales de expresión y graves consecuencias para las cosas pedagógicas de la enseñanza del mismo español en el país. **Porque una cosa que no ha reconocido nunca el gobierno peruano es ésta de la realidad lingüística que se habló el otro día; la realidad lingüística nacional es un verdadero bilingüismo que no se ha querido reconocer.** (...) Bueno: todo eso es nada más que la por la culpa del Estado que no conoce ni reconoció esta realidad lingüística que es grande y que, por lo mismo, necesita ser resuelta de debida forma. Un país que está consciente de esta situación, creo que abordará en forma cumplida este aspecto nacional.”⁴⁷⁹

Posteriormente, se celebró otra mesa redonda cuyo tema y título fue «La Educación en el Perú y las Lenguas Aborígenes» expuesto por el educador Emilio Barrantes. Recogemos las ideas más resaltantes de su experiencia académica en este complejo tema:

“**Dr. Barrantes:** (...) De un lado nos encontramos con los partidarios de la castellanización inmediata de la población indígena como el medio más seguro de favorecer su incorporación a la comunidad nacional, aunque no le faltan entre los defensores de esta tesis quienes lo hacen porque están convencidos de la superioridad del español sobre el quechua y el aymara y, aún más, de las excelencias de la cultura occidental y de los defectos de las culturas aborígenes, a las que miran con desdén y que, en su concepto, no merecen ninguna consideración, de modo que bien pueden desaparecer estas últimas para que se imponga

⁴⁷⁹ Ídem. pp. 473-474.

exclusivamente la primera. Del otro lado, advertimos la presencia de los defensores de las lenguas aborígenes que esgrimen argumentos mucho más convincentes que sus opositores, ya que se refieren al respeto que debe merecer la cultura de un pueblo, sea cual fuere, respeto que, en el caso específico de uno de los elementos que la constituyen, el idioma, no se opone al aprendizaje de la lengua oficial.

(...) Por supuesto, es fácil advertir que los problemas de la educación en nuestro país son los mismos que tiene éste último o se derivan de ellos. La interrelación que hay entre las diversas partes o aspectos de la sociedad y la cultura son de sobra conocidos para que debemos detenernos en señalar su importancia. Si pretendiéramos emplear una fórmula satisfactoria a este respecto, diríamos que la educación tiene como el primero de sus fines el de servir a la comunidad nacional y que, por tanto, debe contribuir poderosamente a la resolución de los más graves problemas de ésta última, esforzándose, a su vez, por mejorarse a sí misma para que su acción alcance el más alto nivel de amplitud, propiedad y eficacia.

A nuestro juicio, como lo hemos dicho en más de un ensayo y lo repetimos al término de esta exposición, el problema de mayor importancia en el Perú es el de una especie de fragmentación social que se aprecia desde los más variados puntos de vista y a la que es preciso poner término a la brevedad posible. (...) Si se trata de unir a los habitantes del Perú y de formar con ellos una comunidad digna de tal nombre, la obra que se lleva a efecto con este propósito tiene que abarcar los aspectos económico, social, político, educativo y cultural. (...)

Algo semejante [a la discriminación cultural] sucede en lo que respecta a la educación de un apreciable número de pobladores que en nuestro país hablan exclusivamente una de las lenguas aborígenes y que por este simple hecho sufren los efectos del aislamiento, de la falta de oportunidad y la inercia social y cultural. (...) Sin embargo, **una política educativa de largo alcance y una teoría de educación, que, como tal, no obedezca a requerimientos del momento sino a principios duraderos y a intereses permanentes, decidirán que las manifestaciones culturales de un pueblo merecen ser comprendidas en su raíz histórica y en su savia vital, que la tarea de vincularlo con el resto de la nacionalidad debe llevarse a la práctica sin atentar contra estas manifestaciones, en cuanto tienen de esenciales y representativas, y que lo aconsejable es procurar que se realice una feliz conciliación de elementos de una parte y otra y que la lengua merezca al principio la misma o semejante atención que se concederá después a la lengua oficial.**⁴⁸⁰ (El énfasis es nuestro.)

⁴⁸⁰ Ídem. pp. 485-487.

En ese sentido, el doctor Barrantes prosigue sobre la educación de la siguiente manera:

“A la vez que se promueve el desenvolvimiento de los poderes y de la propia personalidad del alumno, se lleva a cabo también una obra de socialización del mismo, o, si se quiere, de adaptación de éste al medio social y cultural y se insiste en el perfeccionamiento moral que tiene mucho que ver con el acatamiento de las normas, la disciplina interna y el cumplimiento del deber, que sería imposibles sin la fortificación del carácter y el autodomínio.

(...) **No hay educación posible sin la existencia de un grupo humano que, como tal, tiene una cultura y una tradición, un ambiente y una voluntad de perdurar. La comunidad es, lo decimos categóricamente el factor esencial y el primero de los medios educativos.**

(...)

La incorporación o la integración de que hablábamos no puede significar, desde luego, el sacrificio de una cultura del grupo menos favorecido a aquél que se ufana de marcar la tónica de la vida nacional. **Si un hombre es respetable, lo es mucho más su pueblo, una comunidad humana que se delinea y singulariza precisamente en virtud de su cultura, hasta el punto de que se podría afirmar que es en cuanto comporta un mundo de ideas, de creencias, de símbolos, de costumbres, en forma tal que suprimir su cultura significaría –si esto fuera posible- nada menos que quitarle la vida.**⁴⁸¹ (El énfasis es nuestro)

Finalmente, Barrantes concluye como la lúcida y emotiva idea siguiente:

“La unidad de que hablábamos al comienzo y la interrogación a la que nos hemos referido también, no puede significar en ningún caso –bien lo sabemos- la imposición de un molde sino la mayor nivelación posible de los habitantes en lo que concierne a la satisfacción de sus necesidades primordiales, las oportunidades para el mejoramiento y la garantía de los derechos, así como la posesión por todos de una conciencia y un espíritu comunes que, sin embargo, coexisten con la variedad de las manifestaciones culturales porque en ellas se trasunta el vigor natural y el carácter de un pueblo.”⁴⁸²

2.3.4.4. Un ideal intercultural, antes que homogeneizador.

⁴⁸¹ Ídem. p. 488.

⁴⁸² Ídem. pp. 490-491.

Ya en la ronda de participaciones y comentarios respecto de la participación Barrantes, él mismo complementa sus ideas inicialmente expuestas de la siguiente manera:

“**Dr. Barrantes:** Yo estoy completamente seguro, desde hace mucho tiempo que la alfabetización no constituye la panacea en que pensaban nuestros antecesores; en absoluto, de ninguna manera. Yo creo que lo más importante es el hombre en sí mismo y la comunidad si se quiere. Si, por ejemplo, hay un grupo de personas que carecen de medios para subsistir adecuadamente, lo primero que hay que hacer es proporcionarles estos medios. De allí que en la época actual sea de suma importancia la educación fundamental, o como se llama ahora: la educación para la comunidad; porque realmente merced a ella se trataría de procurar que se eleven las condiciones de vida de los pobladores. Seguramente lo que importa, en primer término, es que esos habitantes puedan satisfacer sus necesidades, que es un asunto que compete a la sociedad organizada, al Estado, y que luego hagan buen uso de aquellos medios que la civilización moderna pone al alcance del hombre. (...) De manera que alfabetizar por alfabetizar a mí me parece erróneo, profundamente erróneo; debe tenderse en consecuencia a la elevación de las condiciones de vida de los pobladores integralmente, debe procurárseles un nivel de vida compatible con la dignidad humana.

(...) Pero, repito, nosotros, en el Perú, nos encontramos ante el caso de una población que en gran parte vive al margen de la historia y de la vida oficial y, por consiguiente, no se trata sólo de alfabetizar sino se trata de que esa población aprenda el idioma castellano, para que merced a ese instrumento esa población pueda abrirse paso y ascender a un nivel superior. De manera que no se trata solamente de alfabetización; es el aprendizaje, en realidad, de todo el idioma, de un idioma que no posee y que, como acaba de decir el Dr. Meneses, resulta un idioma extranjero; un idioma extraño para una población que no lo habla, aunque esa población viva en el Perú.

(...) Pero, por otra parte, no creo tampoco que el quechua sirva simplemente como un puente; el quechua en sí mismo tiene una gran significación cultural y a mí me parece que debería ser materia de atención por parte de educadores, de lingüistas, etc., de manera que aquellos que lo posean, puedan adquirir un dominio mayor sobre ese idioma que es seguramente el que expresa con mayor fidelidad lo que cada uno de ellos tiene que expresar.”⁴⁸³

⁴⁸³ Ídem. pp. 495-497.

En este sentido, el profesor Carlos Cueto Fernandini realiza una crítica al proceso y campañas de alfabetización de la siguiente manera:

“La alfabetización puede comprenderse en dos sentidos completamente distintos: cuando se trata de alfabetizar a un niño primaria está muy bien, porque la alfabetización constituye un proceso básico para todo lo que ha de seguir después; es decir, es la etapa preliminar, la puerta abierta a todo el proceso de educación que luego ha de constituir el fin para el cual la alfabetización no es sino un medio; entonces es indudable, es absolutamente indudable que los niños tienen que ser alfabetizados en la lengua en que hablan, esto es absolutamente evidente. En otros países, en los Estados Unidos, por ejemplo, la situación o el problema puede tener aspectos completamente distintos; la alfabetización de los adultos se lleva a cabo frecuentemente mediante campañas. Estas campañas constituyen una gran mentira, son una gran ficción y no obedecen por lo general sino a propósitos puramente demagógicos y políticos en el peor sentido de la palabra, (...). Cuando se trata de las campañas de alfabetización, se piensa en un fin cuando solamente es un medio.

(...) Nosotros [los educadores], en psicología hacemos una distinción muy elemental entre idioma y lenguaje; **el idioma es una forma del espíritu objetivo de un pueblo y el lenguajes es la forma que ese idioma tiene en cada uno de los seres humanos que hablan; el idioma es una forma social y el lenguaje es una forma de expresión individual.** Ahora bien, pero para que el idioma sea realmente una forma de cultura nacional es preciso que a la escuela acudan todas las estructuras de la cultura de lo que, si ustedes quieren, llamamos cultura occidental; es preciso por ejemplo, que haya en el medio de habla quechua y aymara los instrumentos de la tecnología moderna y además la necesidad de usarlos; es preciso que haya representantes de las profesiones más importantes y, en suma, que haya una fusión cultural, que haya una unidad cultural. En tanto que esta circulación cultural no se produzca, es nulo el esfuerzo de la escuela por enseñar una lengua extranjera, es decir el español, el idioma oficial del país. (...) No se trata solamente de un problema de alfabetización, no se trata solamente de un problema de métodos pedagógicos, no se trata solamente de un reforma de los sistemas educativos; **se trata de algo mucho más especial, se trata de una modificación muy profunda de las estructuras sociales, de las estructuras económicas, de las estructuras culturales.**”⁴⁸⁴ (El énfasis es nuestro.)

⁴⁸⁴ Ídem. pp. 498-500.

En otra participación, el educador José Portugal Catacora hace una interesante y fuerte autocrítica a la educación que se brinda en las comunidades monolingües quechuas y aymaras:

“**Dr. Portugal:** Usted [refiriéndose al Dr. Barrantes] ha dicho una verdad, entre tantas cosas tan interesantes, **una verdad que siempre hemos repetido los maestros: el respeto a la personalidad del niño; pero, en realidad, jamás la hemos respetado.** Yo creo que el niño es el ser más conculcado de todos los tiempos y hoy mismo se le sigue conculcando, porque no se le respeta. Si esto ocurre con el niño, digamos universal, **con el niño de habla nativa que llega a nuestras escuelas de tipo nacional la cosa es monstruosa.** Les ruego perdonarme por esta expresión, pero el atropello que se hace de su personalidad es realmente grave, porque hay que considerar que este niño no solamente es tal, con todas sus posibilidades físicas y mentales, y la capacidad creadora que se está gestando en su personalidad, sustentada por una herencia cultural de siglos que él trae y se halla en estado latente desde muchos puntos de vista, sino porque se ha truncado el proceso de la evolución cultural del sector demográfico del que procede; (...).

Además, siempre hemos hablado de los campesinos como hombres de cultura inferior; incluso, seguramente, a la existencia de ellos se debe el calificativo de país sub-desarrollado que nosotros venimos recibiendo. Creo que esto es un equívoco que deberíamos corregir; hay muchas cosas valiosas que los señores antropólogos que han estudiado las comunidades indígenas han descubierto, y que son valores superiores a muchos valores morales y espirituales que nosotros los de la cultura occidental poseemos. **Si estos valores no van a poder expresarse en una lengua que realmente sea manejada con pleno dominio, con pleno conocimiento, y si esta lengua no ha de ser su lengua materna con todas las posibilidades de expresarse oral y gráficamente, o sea hablando y escribiendo y leyendo, seguramente que esa cultura va a seguir truncándose y seguramente se va a seguir atropellando la personalidad del niño.** Por estas razones, me permitiría, muy respetuosamente, proponer que para este fin de utilizar las lenguas nativas en el proceso de la cultura, a los conceptos tan interesantes que se han vertido acá se añada la necesidad de proveer a los niños campesinos de los elementos necesarios para que puedan expresarse en su propia lengua primero y después en la lengua nacional. Este procedimiento va a contribuir a que una personalidad plenamente desarrollada pueda asimilar la cultura nacional y pueda comprender el sentido de nacionalidad.”⁴⁸⁵ (El énfasis es nuestro.)

Resulta trascendental la opinión el etnohistoriador John Murra que señala lo siguiente:

⁴⁸⁵ Ídem. p. 503.

“En la zona andina, hace más de 300 años, un hombre andino contemplaba el resultado del choque de las dos culturas en esta zona y ofrecía, en más de 700 páginas, cómo veía él lo que podía ocurrir de tal fusión, no unilateralmente, sino bilateralmente. Ustedes que conocen la literatura del siglo XVI, saben que hablo de **Guamán Poma**. Son dos libros los de Guamán Poma, uno contiene la descripción del logro del hombre antiguo; el segundo es el del *buen gobierno*; en él se ocupa de cómo se haría un buen gobierno, y la solución se presenta obvia: aprovechemos las técnicas occidentales. ¿Quién se va a oponer a la utilización de la mula?, admirable animal para nuestras condiciones geográficas; de la viña, pues ¡hombre, el vino es una cosa admirable también! Pero había una serie de otras cosas. Decía yo ayer, que al leer la obra cuzqueña del Dr. Núñez del Prado, por primera vez empecé a comprender la importancia del verbo y del sustantivo en quechua. **En los idiomas andinos son tan próximos los verbos a los sustantivos; se pasa del uno al otro fácilmente, así, el verbo-sustantivo de *maña* al *mañay*, y si pudiéramos aclarar el sentido de este verbo y su importancia, de este sustantivo y su importancia en la estructura social del país, posiblemente, profesor Portugal, llegaríamos a descubrir algunas de estas cosas que son tan valiosas dentro de la cultura andina.** Se refería el Dr. Cueto a la integración y a lo que nos ofrece la civilización occidental; nadie lo niega, todos estamos listos a recibirla y participamos ya de ella en mayor o menor grado, pero creo que para que esta integración no sea unilateral, para que no continúe ese atropello al cual se refirió el profesor Portugal, tenemos que ver que el sincretismo venga de muchas direcciones. Les ofrezco un detalle para no entrar en el campo de la moral o de la ética. **Para comprender el mundo andino, sus lluvias, sus tierras, sus zonas de cultivo, es mucho más provechoso primero empezar a comprender cómo el hombre andino no sólo sobrevivió en este mismo ambiente durante miles de años, porque al fin y al cabo el hombre sobrevive en cualquier parte, en el ártico, en el Kalajari, no importa; pero aquí se hizo civilización, aquí, dentro de estas condiciones tan difíciles, con menos del dos por ciento de tierra arable, el hombre hizo civilización y lo pudo hacer sólo porque comprendió y aprovechó mejor este ambiente.** Yo creo que hasta hoy en día, de esa comprensión del ambiente geográfico andino de la civilización occidental tiene mucho que aprender: los ingenieros de caminos, los agrónomos, sin hablar de cosas morales, éticas, de estructuras sociales que son evanescentes, que son más frágiles, que se destruyen con el tiempo. No sé cómo puede traducirse esta visión en algo concreto, administrativo, técnico, pero esto, a lo mejor todos nosotros y muchos otros que no están aquí presentes podemos pensarlo; **pero si este punto se gana, si queda claramente demostrado que la integración en general,**

normalmente, no es nunca unilateral, pues ambos grupos aprenden uno del otro, entonces nosotros podemos ir un poco más allá, y asegurarnos que este proceso espontáneo, de mutua influencia, ha de ocurrir.”⁴⁸⁶ (El énfasis es nuestro.)

El antropólogo José Matos Mar participó también de esta mesa redonda con la siguiente opinión:

“Esto es importante: el poder **optar por una política nacional que permita a los diferentes grupos del país la opción libre, la plena libertad para que el país, en todas sus zonas, pueda optar libremente lo que crea conveniente a su desarrollo;** y, en este caso, el Estado lo que debe de hacer es fomentar que esta posibilidad se dé, **y la manera de fomentar que esta posibilidad se dé es a través de planes nacionales,** que es la única manera como podemos nosotros no tener prejuicios, eliminar los prejuicios sociales, eliminar las resistencias, eliminar las barreras; de manera que el caso nuestro ya tendría, en el segundo aspecto, en el problema de las técnicas por ejemplo, el quechua en su carácter de instrumento que debemos saber utilizar, a fin de que nuestras comunidades de base que hablan estos idiomas, quechua y aymara, u otros idiomas, puedan, con este instrumento y a base de lo que nosotros hagamos con este instrumento, tener la opción para que se incorporen, se integren a la colectividad nacional y, después que logren integrarse adecuadamente, puedan ellos optar por lo que más quieran. Ese es uno de mis puntos de vista.”⁴⁸⁷ (El énfasis es nuestro.)

Luego algunas participaciones más, José María Arguedas finaliza el evento académico con unas palabras de agradecimiento, señalando que se procederá a elaborar unas conclusiones de la Mesa Redonda y será puesto en conocimiento del Presidente de la República y del Ministro de Educación. Para que el Estado entienda que es un problema complejo y no sea «insensible» a las razones que justificarán adecuar su política sobre los hablantes quechuas, aymaras y otras lenguas originarias.⁴⁸⁸

2.3.4.5. La combinación lingüística funcional y el apropiamiento formal de la cultura hispana-religiosa.

⁴⁸⁶ Ídem. pp. 504-505.

⁴⁸⁷ Ídem. p. 506.

⁴⁸⁸ Ídem. p. 513.

Sobre la diferencia entre la combinación lingüística funcional y el apropiamiento meramente formal de la cultura hispana-religiosa, que se dio a través la evangelización y el uso del quechua para tal fin, el etnólogo nos señala:

“Los elementos hispánicos que fueron impuestos a la población india en la prédica religiosa son transformados en otra cosa; en símbolos que interpretan la imagen propia que el indio sojuzgado tiene del nuevo orden social impuesto por la colonia y, de ese modo, tales símbolos contienen un sentido, una significación no solo distinta sino contraria a la que se les pretendió imponer o que asimilaran. El indio no fue convertido al catolicismo. Siguió conservando sus religiones locales y, allí, donde fue totalmente cercado, como en las haciendas en que fueron convertidos en siervos, crea una nueva imagen religiosa del mundo, distinta de la suya antigua y de la hispánica pero *india* y no mestiza, **si aceptamos que el mestizaje es una mezcla funcional y no simplemente formal; que es consecuencia de participación de una participación cualitativa de dos culturas y no está**, por tanto presente, **en donde solamente existe un préstamo de formas a las que se le ha dado un contenido claramente univalente**, es decir, válido exclusivamente para la mentalidad o la conciencia de una sola de las culturas que, por razón de la historia, ocupa el mismo espacio o espacios muy continuados.

(...) Del mismo modo, existen huaynos en que hay versos completos en castellano, como este de Apurímac: «Virdi mirino cintruchay – Cilisti ricuerduchayoq», que cantan los indios y en el que todas las palabras son castellanas, y los sufijos, son quechuas. Tardamos, al oírlo entonar por primera vez, en percibir que el texto de la canción es castellano, porque la música es muy india y los citados versos se diluyen en el contexto de los otros versos que son totalmente quechua.

No es la presencia de elementos hispánicos en la cultura de la población india, ni el empleo de elementos de origen indio en las expresiones del pueblo de habla castellana o bilingüe lo que hace de ellas un producto tradicionalmente denominado mestizo, es el contenido.”⁴⁸⁹
(El énfasis es nuestro.)

Lo anterior nos puede ayudar a comprender que la lengua, al igual que la cultura, está en constante desarrollo y evoluciona dinámicamente, mientras se «apropia» o toma «prestado» palabras de otro idioma, incluyéndolas en su léxico y haciéndolas de uso popular y común de la

⁴⁸⁹ ARGUEDAS, José María. “*El mestizaje en la literatura oral.*” En: *Obra Antropológica*. Tomo 7. pp. 59-60. Publicado originalmente en la *Revista Histórica*. Tomo XXVIII, N.º 3. Lima, 1965.

gente. Situación que no quiere indicar que exista un mestizaje cultural en estricto, sino el desarrollo de una cultura que recibe influencias y/o elementos externos que se adaptan a la suya y pasan a ser parte de ésta.

Por ejemplo, el uso inconsciente de palabras quechuas en la lengua española actual, como el uso también inconsciente de palabras españolas en el quechua, por parte de hablante monolingüe de estas lenguas puede ser considerado como un apropiamiento meramente formal de un vocablo lingüístico de una lengua no materna en el proceso de desarrollo dinámico de la lengua materna. A diferencia de otras manifestaciones culturales como las danzas, el sincretismo religioso, entre otras que presentan elementos claramente mestizos. Por lo tanto, en el ámbito de los derechos lingüísticos, resulta fundamental que en situaciones como ésta prevalezca la finalidad comunicativa que el enunciado que expresa el emisor pueda ser captado por el receptor; es decir, que permita la comunicación y comprensión eficiente de lo que se pretende expresar. Resulta esencial, en materia de derechos lingüísticos, que el hablante de una lengua originaria exprese lo que siente, lo que pretende comunicar, con el uso de las herramientas lingüísticas que considere necesarias para obtener tal fin y que facilite su expresión y la comprensión del receptor. Por lo tanto, es importante que la educación que facilite la comunicación no sea una traba o un motivo de discriminación del hablante de una lengua originaria. Por eso resultará discriminatorio exigir a un hablante de lengua originaria que se exprese oralmente de manera «correcta» si es que el receptor puede entender el mensaje. Así también como exigir el habla o uso de vocablos «puros» u «originales» de cualquier lengua en el hablante que se presente en situaciones informales o que representen meros formalismos, para el acceso y/o ejercicio de cualquier derecho legítimo que tenga.

El tema de la combinación lingüística en un sentido amplio puede ser, pues, una característica inherente al propio desarrollo de las lenguas y los idiomas, cuyos procesos o manifestaciones

son dinámicos. Los mismos que pueden ser consideradas «imperfecciones» en contextos informales y formalistas, que bien podrían ser estudiados por lingüistas y antropólogos, pero que no puede resultar relevante para el acceso y/o ejercicio de derechos, mientras cumplan con ser medios de expresión comprensibles y respetuosos. No debe implicar una situación de menosprecio hacia el emisor, pues el receptor debe colaborar para comprender lo que se ha manifestado, y de que no haya logrado dicho entendimiento, solicite respetuosamente al emisor volver a expresarse sin discriminarlo a él o a su manera de expresarse. Si la situación representa una que facilite el acceso y/o ejercicio de un derecho legítimo con mayor razón. No se puede privar de derechos a las personas por motivos de discriminación lingüística.

2.4. El discurso académico *arguediano* como recurso para el reconocimiento de identidades culturales e institucionalización mediante el Derecho.

2.4.1. La importancia de la lengua para repensar los derechos lingüísticos y el derecho a la identidad cultural.

2.4.1.1. La lengua como vehículo de conocimientos

En 1947 Arguedas, al publicar el artículo *Dos cuentos quechuas*,⁴⁹⁰ realiza un interesante análisis de los cuentos *El negociante en harinas* y *La amante de la culebra*. Describiremos un poco de ellos a continuación, para luego ver los aspectos que pueden ser utilizados por el derecho, como aporte y fuente para la investigación jurídica, en beneficio de los derechos lingüísticos y culturales.

El primer cuento tiene como personajes a un vendedor de harinas, su acompañante y un cliente habitual quien se *condena* luego de muerto, por causa desconocida. Según el cuento, el vendedor tenía un convenio verbal con el comprador para que cada vez que llegase al pueblo éste tuviera que alojarse en casa de su cliente y venderle exclusivamente sin negociar con gente extraña. Sin

⁴⁹⁰ ARGUEDAS, José María. “*Dos cuentos quechuas*.” En: *Obra Antropológica*. Tomo 2, pp. 17-28. Publicado en la revista *Las Moradas. Revista de las Artes y las Letras*, vol. I. N.º. 2, Lima, julio-agosto de 1947.

embargo, el vendedor se ausentó por más de un año y sabiéndose que había incumplido con su convenio de retornar y de no negociar la harina con gente extraña, sintió la necesidad de reivindicarse con su cliente y decidió buscarlo, junto con su acompañante. El camino fue largo y no fue sino hasta que luego de mucho trajinar divisó la casa de su comprador; sin embargo, su acompañante advirtió una extraña sensación de fatiga y miedo, por lo que aconsejó al vendedor de harina no proseguir con el camino. El negociante, hizo caso omiso de la advertencia, y regañó a su acompañante. Prosiguió con el camino y escuchó en el viento una grito fantasmal y nasal, «¡Ob, mi vendedoor... mi vendedor!», el vendedor prosiguió el camino esperando de encontrarse con su cliente, mientras su acompañante se negó a seguir señalándole que ese ruido no era grito de gente.

Cuando estaban ya casi en la puerta de la casa, divisaron al condenado que, con aspecto fantasmal y torpe, bajaba del cerro, tropezándose y enredándose con los trapos que tenía por vestimenta. Aterrorizados ingresaron a la casa del comprador, ahora *condenado*, y se encerraron con piedras en ella, descargando los sacos de harina del lomo de las llamas que los transportaban y amarrando a los animales de carga.

El negociante cayó rendido de sueño, mientras el condenado se acercaba y gritando lo llamaba. El acompañante del vendedor trato de despertarlo, pero fue inútil. No tuvo otro remedio que escapar de la casa, llevándose sus atados de harina y sus llamas. Dejó al negociante encerrado por un ancho lindero de piedras, hasta que alcanzó otro lugar y se refugió en él, prendiendo una fogata, quedándose sentado, alerta y con miedo de la llegada del condenado.

Al final, el condenado logró ingresar a la casa, abriendo piedra por piedra una entrada por el cerco, y devoró al negociante de harinas cuya última señal de vida fue un grito desgarrador. Luego escuchó un crujido de dientes, carnes y huesos. No se oyó más hasta el amanecer.

Al día siguiente, bien entrado el día, el acompañante del negociante fue a la casa del comprador para comprobar el horroroso desenlace del vendedor. Observó por una rendija y vio al condenado durmiendo y roncando ferozmente, rodeado de trozos de ropa ensangrentada y pedazos de cuero cabelludo tirados en el suelo. El acompañante aprovechó la oportunidad y volvió a cercar dura y firmemente la casa, para luego prender fuego a la misma con el condenado adentro y huir a Sicuani de la manera más rápida posible. El condenado despertó al sentir que se quemaba y huyó raudamente a saltos hacia la montaña, lugar del que nunca más volvió.

Por ejemplo del anterior relato, podemos interpretar que los cuentos quechuas tenían no sólo un fin creativo y recreativo, sino también uno de control social. En este caso, vemos como el incumplimiento de un convenio verbal deviene, por lo menos, en una obligación moral (puede no ser considerada jurídicamente válida o exigible) de reivindicarse con la otra parte aún después de muerta ésta. Y, además, puede ser que este incumplimiento de lo pactado lleve a la muerte, de manera indirecta, a la parte incumplida.

Lo anterior, no es más que un ejemplo de cómo se puede interpretar uno o varios de los elementos o situaciones que pueden ocurrir en estos cuentos quechuas. Éstos, responden a una lógica cultural donde resulta esencial el valor de la palabra. El convenio verbal establece relaciones, sin que éstas sean necesariamente jurídicas en sentido estricto, pero que según el cuento pueden ser consideradas como tal o descartadas bajo nuestra lógica occidental sobre el Derecho.

Por otra parte, el segundo cuento, «La amante de la culebra», trata sobre una hermosa pastora de ganado, hija única de un matrimonio de campesinos, que fue engañada en la montaña por un hombre «fino», alto y vigoroso para tener un romance y desde entonces tenían encuentros amorosos en la montaña, llevándole a su amado flor harina tostada, para que comieran juntos.

Sin embargo, el hombre no era hombre, era una ilusión, pues era un ser que se arrastraba y trasladaba a bruces, sólo la mujer lo veía como humano. Ella estaba encantada.

Así, la joven quedó embarazada y sugirió llevar a casa a su pareja para presentarlo como el padre de la criatura que se formaba en su vientre y responder cualquier interrogante que sus padres le hicieran. El mozo aceptó ir a su casa pero se negó rotundamente, viviría debajo de un batán inmenso junto al cual había un hueco en la pared. Y así fue. Resulta poco creíble que un humano pueda vivir dentro de un hueco que se encuentra al costado de un batán, por el cual, recibe comida de la mujer. Aquí ya apreciamos claramente un elemento mágico e irreal en la narración, que es concebible dentro de la forma literaria que tiene el cuento, al tratarse de una serpiente que encantó a mujer, para que ésta creyera que es un hombre y pueda vivir escondido en el hogar de la misma, durmiendo juntos todas las noches en el escondite ubicado en el granero.

Llegó el momento en que era inevitable ocultar el embarazo a sus padres y ellos intrigados preguntaron quién era el padre. La hija se negaba rotundamente a revelar la identidad del mismo y a que sus padres se acerquen al batán. Luego de un tiempo, ella sentiría los dolores de los días previos al parto y tuvo que dormir en su habitación, no pudiendo la serpiente acostarse con ella. Sus padres intrigados preguntaban a los miembros del ayllu si habían visto a su hija salir con algún varón pero nadie sabía nada. Entonces, aconsejados por la gente del ayllu, fueron donde un adivino llevándole un atado de coca para que viera el caso de su hija. El adivino «leyó» en las hojas de coca que la «cosa», pues no era una persona, que vivía debajo del batán de la casa era el padre de la criatura. Los padres temerosos querían saber más, pidieron al adivino revelar la identidad del padre. Luego de leer las hojas de coca, exclamó *“¡Es una serpiente! ¡No es un hombre!”* Así, indicó a los padres que su hija se opondrá a cualquier intento de matar a la serpiente, y hasta pretenderá dar la vida por él. Por lo tanto, para evitar tal situación deberán enviar a su hija, con engaños, a un pueblo lejano para que consiga una medicina con la que pueda dar a luz.

Aprovechando que la ausencia de su hija, el padre ingresará con otros miembros de ayllu, especialmente contratados para la ocasión, para ingresar al granero, mover el batán y matar sorpresivamente a la serpiente con golpes de palos, machetes y garrotes. Todos los hombres armados darían una violenta, rápida y sorpresivamente muerte al animal antes que ésta pueda reaccionar y atacarlos mortalmente. Luego la degollarían y sepultarían.

Los padres cumplieron fielmente las indicaciones del adivino y aprovechando la ausencia de la hija mediante engaños, ingresaron con los hombres del ayllu contratados especialmente para matar a la serpiente. Lograron acorrallar a la serpiente y matarla antes de que reaccione. La hija retornó cuando destrozaban la cabeza de la serpiente y quiso defenderla, fue sujeta y en ese trance abortó la criatura que se desarrollaba en su vientre. De ella bajaron muchas pequeñas serpientes que fueron perseguidas y aniquiladas una a una por los hombres contratados. Luego la chica fue curada, se recuperó y rompió el encanto, ella volvió a su vida normal y cotidiana.

Aquí también pueden analizarse y estudiarse otros elementos de valor cultural como, por ejemplo, el personaje de los condenados, los motivos de su condenación, las consecuencias, si las hubieran, del incumplimiento de un convenio verbal, la exigibilidad de un acuerdo verbal, si puede ser considerado o no como un contrato, hasta qué punto resulta exigible, válido y/o jurídico, la existencia de normas consuetudinarias y su diferenciación de meras costumbres de un grupo o comunidad cultural que puedan ser rituales, religiosas y hasta de valor cívico y social, pero no jurídicas según nuestra concepción del Derecho.

Como señalamos anteriormente, a través del estudio de los elementos culturales de una comunidad humana, se nos abre un mar de posibilidades de estudio, no sólo en el campo del Derecho y de la Antropología, sino de las otras disciplinas y ciencias sociales. Se puede analizar el establecimiento de relaciones entre los sujetos de una comunidad cultural, entre los sujetos de comunidades culturales diferentes, entre comunidades con horizontes culturales idénticos,

similares, distintos y hasta contrapuestos. Posibilidades de estudio que en el Perú se pueden dar a través de un diálogo intercultural, que tenga su punto de partida en la revalorización de las lenguas originarias y sus hablantes. Se requiere conocerlas, estudiarlas y comprender los diferentes universos culturales y características individuales de los sujetos. Las anteriores tienen el objetivo de evitar conflictos de comprensión cultural y garantizar el desarrollo de una vida digna y de respeto entre ciudadanos peruanos diferentes pero idénticos en dignidad. Como constitucional y cotidianamente se dice «iguales ante la Ley».

El escritor y etnólogo prosigue en relación a los elementos religiosos y de testimonio social que se encuentran en los *Cuentos religioso-mágicos quechuas de Lucanamarca*.⁴⁹¹

“El problema de la *condenación* y de la *salvación* es obsesivo. Fue, sin duda, presentado por los misioneros como el asunto central de la vida humana. En nuestro trabajo sobre los himnos católicos quechuas tratamos de demostrar cómo la obra de los misioneros estuvo inevitablemente vinculada y determinada por los fines políticos y económicos de la colonización española y de qué modo el contenido de la literatura quechua católica, tan bella y penetrante, está aparentemente dirigida a estos fines. Las nuevas creencias fueron de tal manera cimentadas en la conciencia del pueblo indígena, que éstas se convierten en fuentes propias y fecundas de inspiración. Y, por eso mismo, tanto la poesía como la narrativa oral, no solamente la india sino la mestiza, constituyen materiales importantes para toda clase de estudios sociales.”⁴⁹²

Consideramos que las ideas de Arguedas respecto a la importancia de los cuentos quechua como instrumento de control social y de desarrollo creativo, nos dan una idea de ejercer de los derechos lingüísticos:

“*En el área quechua* los cuentos de «Condenados» cumplen una función evidentemente de control social. El área de conservación y, aparentemente, de difusión de este tipo de cuentos corresponde al área quechua. La desproporción entre pecado y expiación es de tipo religioso y conserva, también aparentemente, relación, según nuestro concepto actual del delito y

⁴⁹¹ ARGUEDAS, José María. “*Cuentos religioso-mágicos quechuas de Lucanamarca*.” En: *Obra Antropológica*. Tomo 5. pp. 211-289. Publicado originalmente en *Folklore Americano*, Año VIII-IX: Lima N.º 8-9, 1960-1961. pp. 142-216.

⁴⁹² Ídem. p. 276.

pena, con la desproporción que existía dentro de la sociedad humana en la antigüedad prehispánica y durante la administración colonial entre delito y castigo.

(...)

El cuento, y aun el cuento de inspiración religioso-mágica, es un instrumento de expresión mucho menos especializado que la poesía religiosa y que la propia imaginería de este género. Está sometido a técnicas y normas bastante más accesibles y alcanza a ser del dominio casi común. Refleja, por eso, de modo más vasto y denso el universo de la cultura contemporánea sin dejar de contener sus raíces históricas.

(...)

Pero, además, éste [refiriéndose al cuento de *El lagarto*] y los otros cuentos de Lucanamarca nos ofrecen una descripción vívida y minuciosa de casi todos los aparatos de la sociedad hispano-quechua feudal aún superviviente: la familia, la religión, los tipos de relación entre los estratos, las formas de recreación, los patrones que rigen ciertas costumbres y cuanto en ellos hay de antiguo, de mestizo y occidental.⁴⁹³

2.4.1.2. El derecho consuetudinario en “*Las comunidades de España y el Perú*”.

Se podría decir que el trabajo académico cumbre de José María Arguedas es *Las comunidades de España y del Perú*,⁴⁹⁴ trabajo que realizó gracias a una beca de la UNESCO y que fue presentado en 1962 como su tesis para graduarse en la especialidad de Etnología de la Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. La referida investigación fue publicada, en versión reducida y corregida, como libro en 1968.

En este trabajo, Arguedas explora todos los aspectos de vida posibles de dos comunidades de comunidades de Sayago⁴⁹⁵, Partido Judicial de la Provincia de Zamora, según la organización administrativa de España de esa época.

Estas comunidades eran Bermillo y La Muga son estudiadas con la finalidad de hacer ser comparadas con las comunidades del Perú, especialmente las de Puquio y del valle del Mantaro,

⁴⁹³ Ídem. Tomo 5. pp. 281, 283 y 284.

⁴⁹⁴ ARGUEDAS, José María. “*Las comunidades de España y del Perú*.” En: *Obra Antropológica*. Tomo 6. pp. 15-379. Publicado originalmente por la Universidad Mayor de San Marcos. Lima, 1968.

⁴⁹⁵ Actualmente es una Comarca que pertenece a la Provincia de Zamora, Comunidad Autónoma de Castilla y León.

en menor medida; y fundamenta su elección en que los conquistadores del imperio inca tenían características culturales castellanas y extremeñas, por ser provenientes mayoritariamente de Castilla y Extremadura. Así, el etnólogo plantea la hipótesis de que podrían encontrarse características similares en estas comunidades españolas como en las comunidades peruanas que tienen herencia colonial. En efecto, Arguedas concluye que es así. Que existen similitudes evidentes en algunos aspectos de estas comunidades. Lo que reafirma finalmente la identidad cultural mestiza hispano-quechua de estas comunidades de Puquio y que las diversas manifestaciones culturales que existen entre estas comunidades son producto de sus propios y variados procesos históricos.

Como ya señalamos, este trabajo contiene abundante información sobre estas comunidades. Por eso, a efectos de cumplir con esta tesis de Derecho, haremos énfasis en notar algunos aspectos normativos que Arguedas encuentra y que, desde el punto de vista de un acucioso jurista, tendrían un carácter jurídico, probablemente en su mayoría, de Derecho Consuetudinario. Lo que nos permitirían tener una mejor comprensión de como el autor entendía la cultura y sus diversos ámbitos de manifestación, para nosotros recoger lo jurídicamente relevante en éstos y contextualizar la importancia de los derechos lingüísticos y su relación con la identidad cultural. Sin perjuicio de lo anterior, la gran cantidad de información puede servir como punto de partida para diversas investigaciones en cada uno de los aspectos presentados en el extenso trabajo.

Podemos resumir ese trabajo de manera muy breve al señalar que analiza los aspectos económicos, las estructuras sociales familiares, grupales, el gobierno comunal, la política, la religión, la educación, la cultura intelectual y, hasta, litigioso de ambas comunidades. Un aspecto importante es el régimen jurídico de tierras que tienen ambas comunidades, mientras en la primera aún hay tierras comunales, en la segunda ya se han dividido éstas en propiedades privadas siendo más eficiente el manejo de las mismas. Lo resaltante de lo anterior en el ámbito

cultural es que debido a las modificaciones normativas muchos aspectos de la vida se modifican, por ejemplo, los aspectos recreativos, sociales y educativos. En fin, se demuestra como modificaciones en el régimen jurídico de la tierra tiene implicancia directa en las manifestaciones culturales de los diversos grupos que conviven en las comunidades y el desarrollo histórico de éstas últimas.

Así, Arguedas resalta también que accedió a una gran información etnológica de las diversas comunidades de España gracias a los libros *Derecho consuetudinario* y *Colectivismo Agrario*. El primer libro, lo califica, como una excelente compilación de monografías etnológicas de casi todas las provincias de España. De lo cual podemos plantear la idea de que un estudio etnológico puede describir de manera eficiente los comportamientos individuales y colectivos que, por ser costumbre, llegarían a ser derecho consuetudinario y, por lo tanto, pasivos de una investigación jurídica.

Por citar algunos ejemplos de los temas jurídicos que podrían analizarse encontramos a la obtención y ejercicio del derecho de vecindad por ser propietario de terreno en Sayago, el aprovechamiento económico de las tierras según el régimen jurídico en el que se ubica. Así, como también, los derechos y deberes que asisten a los vecinos labradores y «señoritos» burócratas, dos castas sociales diferenciadas claramente por la propiedad de la tierra y el acceso a la educación superior oficial; la distribución de labores por capacidad económica; la institucionalización y obligatoriedad de labores comunales por fuerza de normas jurídicas (administrativas). El concepto del trabajo: su rol económico, social y religioso. El matrimonio y la concepción normativa de la familia; la emancipación de los hijos y las relaciones de parentesco y «compadrazgo» (que las compara con las de las comunidades andinas). El desarrollo y concientización de las normas sociales desde la infancia; la adquisición del derecho de «mocerío» (entre los 16 y 18 años, previo una ceremonia ritual), etapa pre-matrimonial; el noviazgo y el

matrimonio; y el estado civil de «casado» para adquirir el derecho a la «vecindad» o ser considerado «vecino» (si un mozo no contrae matrimonio, aunque hubiera adquirido la mayoría de edad, no tendría el derecho de vecindad a pesar de ser considerado legalmente ciudadano español); el poder institucional y normativo de la Iglesia representada en el párroco católico; la legitimidad de las autoridades oficiales; y la regulación de los servicios comunales.

En este sentido, Arguedas hace un símil interesante sobre la estratificación social en estas comunidades españolas y las comunidades andinas. Así concibe la existencia de dos categorías o castas bien diferenciadas y hasta antagónicas: los «señoritos» y los labradores en España, y los vecinos españoles (o descendientes de ellos) y los campesinos en Perú. Con sus propias diferencias y particularidades jerárquicas no tan evidentes pero sí existentes en cada una de esas categorías.

También podemos encontrar normativa moral y social como en la manera de vestirse, los comportamientos considerados adecuados en el varón y la mujer, los niños, y los mozos, los solteros, los casados, las viudas, etc. Así como en las relaciones recreativas, sociales y de interacción entre sexos opuestos.

Este interesantísimo trabajo arroja varias conclusiones, que el etnógrafo desarrolla y explica en virtud del análisis comparativo de las comunidades españolas y comunidades andinas anteriormente señaladas, para comprender la realidad comunal en el Perú de la época. Siendo esto así, abarcan temas de derecho y economía, política, estructura social, religión, educación, dinámica y normas morales. Entre las conclusiones⁴⁹⁶ de Arguedas, más resaltantes para esta tesis, podemos encontrar a las siguientes:

⁴⁹⁶ ARGUEDAS, José María. *Óp. Cit.* pp. 339-356.

- a) Que la Corona española aprovechó las similitudes del régimen de aprovechamiento comunal de la tierra en los andes. Conservó la propiedad legal de las tierras y de los indios, manteniéndolos en comunidades, pero subordinados a los *vecinos* españoles para su aprovechamiento económico.
- b) Que el *comunero* no poseía *vecindad*. El título de «vecino» tenía naturaleza jurídica y le daba titularidad para la construcción de un solar con su jardín y el aprovechamiento del trabajo de los *comuneros* indios.
- c) Que los concejos de las comunidades indias y sus bienes estuvieron protegidos por normas jurídicas especiales y rigurosas durante la etapa colonial del Perú, hasta la disolución de las comunidades y declaración de igualdad entre los indios y no indios, por mandato de Bolívar.
- d) Que el cacique o curaca, como autoridad nativa, fue conservado del régimen incaico y aprovechado por y para la administración colonial. Mientras que a la par de la caída del Virreinato éstos desaparecerían, manteniéndose los consejos de indios donde sus autoridades como, por ejemplo, los *varayoc* cumplían el rol de líderes culturales y administrativos en los grupos de comuneros durante la República.
- e) Que existió un aislamiento cultural en las comunidades andinas generó también un sistema normativo moral y social distinto a los *vecinos* del Perú *oficial*. Esta distinción es esencialmente cultural.
- f) Que gracias a un estudio del antropólogo Oscar Núñez del Prado sobre la comunidad de los «Q'eros» se comprobó que se celebra un matrimonio *indígena* distinto del matrimonio civil y del matrimonio religioso. Matrimonio *indígena* mal llamado «*sirvinacuy*» que en realidad sólo denomina al periodo que media entre éste matrimonio (no reconocido por el Estado, ni por la Iglesia) y el matrimonio católico.
- g) Que desempeñar cargos políticos y religiosos determinaba el status social y prestigio comunal, a pesar de que éstos signifiquen un desembolso considerable de dinero.

- h) Que la presencia de manifestaciones culturales quechuas, por ejemplo el idioma y sus formas de desarrollo, en aspectos religiosos católicos evidenciaba la resistencia cultural y religiosa frente a la cultura hispana y la religión católica.
- i) Que la prédica católica en quechua jugó un rol esencial en la sensibilización religiosa y psíquica en el hombre andino. El pecado y la salvación del alma eran temas que le preocupaban y le causaban gran temor. La humildad y resignación eran *virtudes* católicas que se inculcaban en estas poblaciones.
- j) Que existía una «extraordinaria» similitud en la formación y metodología de los maestros de las comunidades españolas estudiadas y los docentes peruanos. Acusándolos de ser excesivamente metodólogos, pero con falta de sensibilidad para la tarea formativa de los niños y las niñas. En el caso español, eran elementalmente alfabetos pero de gran manejo de recursos en la comunicación oral.

2.4.1.3. “Dioses y hombres de Huarochiri” como una fuente normativa quechua.

En 1966, se publica la versión traducida del quechua al español de *Dioses y Hombres de Huarochiri*, una narración quechua que fue recogido por el sacerdote Francisco de Ávila, o al menos por encargo suyo bajo su revisión, probablemente en 1598. La traducción fue realizada por José María Arguedas con ayuda del estudio bibliográfico del investigador francés Pierre Duviols. Siendo este producto, un documento de valor histórico y académico incalculable, pues casi como la obra de Felipe Guamán Poma de Ayala, éste documento recoge narraciones de las comunidades de Huarochiri, en las cuales se explican elementos y características de su organización social, religiosa y normativa. Esta información fue recogida para conocimiento del

cura Francisco de Ávila que era un «extirpador de idolatrías», cura de la doctrina de San Damián, Provincia de Huarochirí.⁴⁹⁷

En esta importante traducción al español, se aprecian, entre otros importantes elementos, el origen de las deidades y los pueblos de Huarochirí, las características de los dioses y las bendiciones y maldiciones que recaían en sus súbditos como premios y castigos, respectivamente, por su lealtad y servicio a ellos. Resaltamos el valor de la palabra (oralidad) para celebrar tratos, que posteriormente son tienen que ser cumplidos de cualquier manera, pues el castigo por incumplimiento resultará inevitable en caso este suceda. También se aprecia como hechos mágicos y anecdóticos suelen configurar características de hombres, animales, costumbres, ritos, pueblos y lugares. Se puede apreciar, además, la lucha entre los dioses Pariacaca, hijo de Cuniraya Huiracocha, y Huallallo Carhuincho, dioses que disponen normas específicas para su adoración por parte de sus pueblos, normas cuyo incumplimiento puede ser sancionado hasta con la desaparición del propio pueblo que incumplió. Estos dioses debían ser respetados también por otros pueblos y sus soberanos. Por ejemplo, en el Capítulo 23 de dicha narración, se describe como Túpac Inca Yupanqui, soberano, solicita fervorosamente a Pariacaca le ayude en el dominio de tres pueblos sublevados, pedido que escuchó y, por el cual, el soberano Inca rindió mayor tributo.

Se evidencia que el conflicto es parte esencial del mundo andino, como también lo es en diversas culturas, especialmente cuando existen dualidades. Existían varias rivalidades entre las comunidades y las que cumplían con los pedidos de los dioses o huacas son recompensados hasta con el triunfo sobre otra comunidad.

⁴⁹⁷ ARGUEDAS, José María. “*Dioses y Hombres de Huarochirí. Narración quechua recogida por Francisco de Ávila [¿1598?]*” En: *Obra Antropológica*. Tomo 7. pp. 331-431. También en ÁVILA, Francisco de. *Dioses y Hombres de Huarochirí. Narración quechua recogida por Francisco de Ávila (¿1598?)*. Segunda Edición (facsimilar). Bilingüe. Lima: IEP, 2012. (Serie: Fuentes e Investigaciones para la Historia del Perú. N.º 1). Además, Lima: Primera edición, 1966.

Por otra parte, también se reconocen algunas similitudes en los ritos, como por ejemplo, las que se brindan a sus muertos. El narrador o narradores reconocen esta similitud en la festividad católica de *Todos los Santos*. Finalmente, también podemos apreciar que se establecen normas para el uso del agua; ésta regulación normativa tenía una racionalidad religiosa basada en su propia cosmovisión que permitía su cuidado y buen aprovechamiento, teniendo, estos pueblos, clara conciencia de la importancia del líquido elemento para la vida de todos los seres. Se hacían festividades comunitarias de adoración al agua y el mantenimiento de los mecanismos que tenían para asegurarse el acceso a éste.

2.4.2. La racionalidad y vigencia del discurso *arguediano* para su aplicación jurídica en un Estado de Derecho.

2.4.2.1. La cultura peruana: dinámica y diversa.

En uno de sus artículos que consideramos más importantes: «*La Sierra en el Proceso de la Cultura Peruana*»⁴⁹⁸, publicado por el diario *La Prensa*, Arguedas realiza afirmaciones que no sorprenden y son vigentes, en gran medida, hasta la fecha. Entre ellos, las ansias por la mejora del estatus económico y social en todo el Perú. Especialmente, ese afán que se evidencia en los ciudadanos de clases medias y altas de las provincias que ven satisfecho, de manera al menos relativa, con el cambio de residencia en ciudades de la costa, principalmente Lima. Asimismo, denomina como una “experiencia feliz” la migración que se realiza en diversos pueblos del centro del país a la floreciente ciudad de Huancayo, sin que estos pierdan sus costumbres en su nueva ciudad. Además, hace énfasis en el medio geográfico, o lo que denomina *hábitat*, en el cual se desarrolla culturalmente el individuo y del que se verá innegablemente influenciado.⁴⁹⁹

⁴⁹⁸ ARGUEDAS, José María. “*La sierra en el proceso de la cultura peruana*”. En: *Obra Antropológica*. Tomo 2. pp. 343-361. Publicado en *La Prensa*. 23 de setiembre, 1953, Lima.

⁴⁹⁹ Ídem. pp. 343-348.

Luego desarrolla un breve recuento del proceso histórico de las culturas en los territorios que actualmente componen el Perú. Señala que si bien es cierto existían diversas culturas en nuestro accidentada geografía, éstas no se diferenciaban de manera extrema. Recuerda que la relación entre el mar, la costa y la complejidad de los andes eran fundamentales para el desarrollo de las sociedades prehispánicas. Ya con la expansión del Imperio de los Incas ocurre una unificación política pero no cultural. Éste respetaba las diferencias de los habitantes del imperio y, es más, lo apreciaba y aprovechaba a favor de su economía. Mientras aplicaba técnicas desarrolladas en diversas artes.⁵⁰⁰

Arguedas analiza la etapa de la conquista y la colonia española en América del Sur, discerniendo la diferencia cultural del Perú con Chile, Argentina, Uruguay y Brasil, donde los invasores exterminaron a la gran mayoría de habitantes nativos de sus territorios, y con ellos su cultura. Asimismo, revalora la supervivencia de las culturas originarias del Perú, argumentando que su permanencia se debe a la valía y fortaleza de su cultura, además de la inmensa cantidad de población nativa y mestiza que la defendían y que actualmente muchos defienden.

Finalmente, señala el inevitable mestizaje que se dio preponderantemente en la sierra, donde los conquistadores con inteligencia política construyeron sus ciudades sobre las antiguas ciudades prehispánicas, todo esto con la finalidad de control administrativo. Para lograr tal objetivo, al igual que los misioneros evangelizadores pero sin la rigurosidad científica, tuvieron que aprender quechua y comunicarse con las poblaciones originarias en sus propios idiomas. El intercambio lingüístico fue inevitable y fue el principal instrumento de la difusión de la cultura española en la sierra. Sin embargo, existieron elementos que Arguedas considera irreconciliablemente diferentes: el aspecto económico, el concepto de propiedad y del trabajo. Calificó a la occidental de mercantilista e individualista, mientras que la prehispánica como colectivista y religiosa.

⁵⁰⁰ Ídem. pp. 348-352.

Lo trascendental es que sí existieron comunidades que lograron adaptarse a estas nuevas concepciones económicas. Un ejemplo, las comunidades del Valle del Mantaro, que contrasta con el *conservadurismo colonial* que predominaba aun en algunas ciudades coloniales. Pero afirma, como broche de oro, que el desarrollo cultural, social y económico es inevitable y conducen al Perú a la formación de una nueva identidad múltiple y profunda como, afirma, lo había señalado Jorge Basadre.⁵⁰¹

Aprovechando la publicación del libro de poemas quechuas *Taki Parwa*⁵⁰² de Andrés Alencastre bajo el pseudónimo de *Kilku Warak'a*, Arguedas lo califica como «la contribución más importante a la literatura quechua desde el siglo XVIII» y señala lo siguiente sobre el quechua:

“En los dos últimos siglos, especialmente durante el periodo republicano, el ejercicio literario del quechua se había reducido a lo folklórico y a la irrenunciable afición de algunos mestizos; mestizos de ciudad sin contacto con las fuentes vivas más conservadoras del idioma inca: los pueblos campesinos alejados de los centros urbanos de mayor ascendencia castiza. (...) En los dos últimos siglos, la literatura quechua parecía haber sufrido un desgarramiento de sus fuentes esenciales: se había roto el contacto de los autores quechuas con la literatura occidental, contacto conservado en alto grado por los autores coloniales, y no había logrado nutrirse de las fuentes primarias de la lengua matriz.”⁵⁰³

Lo que nos pone en evidencia la marcada importancia que tenía la lengua quechua durante la colonia para las élites y la administración política. A través del quechua se mantenía a los denominados indios como un grupo culturalmente independiente de los españoles, y sobre los cuales se ejercía un dominio que se legitimaba con la prédica católica en dicha lengua por eruditos sacerdotes concededores del idioma. La comunicación con la población india de la época y tenía como fin evangelizarla y mantenerla subordinada a la Corona Española, a sus funcionarios y a

⁵⁰¹ Ídem. pp. 352-360.

⁵⁰² KILKU WARAK'A (ALENCASTRE, Andrés). *Taki Parwa*. Cusco: Librería Internacional del Perú, 1955.

⁵⁰³ ARGUEDAS, José María. “Taki Parwa y la poesía quechua de la República”. En: *Obra Antropológica*. Tomo 3. pp. 299-300. Publicado originalmente en la revista *Letras Peruanas*, N.º 12. Año IV. Lima, agosto de 1955.

sus vecinos. Esta relativa estabilidad entraría en crisis por la rebelión de Túpac Amaru II, pues luego de derrotada con la ejecución de sus principales dirigentes dejó una herencia irreparable de desconfianza entre españoles, criollos, mestizos e indígenas. Y lo que quizá fue peor: generó una desconfianza entre el clero colonial y los funcionarios virreinales.⁵⁰⁴

Mostrando su conocimiento sobre el quechua y diferencias estilísticas e históricas, Arguedas hace un análisis comparativo entre *Taki Parwa*, *Ollantay* y *Uska Paucar*:

“*Taki Parwa* contiene un mundo poético absolutamente original. En la literatura colonial quechua se advierte, o puede advertirse, mucho más después de la lectura de *Taki Parwa*, la ausencia de un espíritu sustancialmente autóctono. La estructura, la concepción literaria del *Ollantay* y del *Uska Paucar* es occidental. El *Ollantay* tiene largas páginas de literatura renacentista que se alternan con muestras de poesía INCAICA casi estereotipadamente superviviente. El *Uska Paucar* está inspirado por principios e ideales católicos que rigen la estructura de la obra y los propios elementos literarios, el instrumento de la expresión. Estos contrastes han sido advertidos aun por los críticos ajenos a la tradición cultural quechua; nosotros lo encontramos de manera resaltante. No perdemos la esperanza de dedicarnos, alguna vez, a la disección de estas obras. En un artículo publicado en «Letras Peruanas», iniciamos el trabajo con algunos pasajes del *Ollantay*. La literatura de modelo occidental, aun la mestiza, escrita en quechua es recorrido, porque presenta atributos muy característicos aunque difíciles de analizar objetivamente”.⁵⁰⁵

Como se puede apreciar, Arguedas tiene la capacidad de discernir lúcidamente sobre el origen, la finalidad, las influencias, la época y los estilos literarios que marcan en uso del quechua en diferentes obras. Diferencia las obras de literatura colonial quechua —de carácter erudito y religioso— de la literatura quechua republicana que hace Alencastre al más fiel estilo autóctono de los pueblos y comunidades quechuas de la sierra. Donde, señala Arguedas, el ambiente natural en el que viven influye notoriamente en la creatividad quechua. Lo anterior se evidencia en la animosidad que tienen los seres no vivos, su relación con el hombre, con el universo y sus dioses,

⁵⁰⁴ Walker, Charles. *Óp. Cit.* pp. 333-336.

⁵⁰⁵ ARGUEDAS, José María. *Óp. Cit.* t. 3. p. 300.

situación que se repite constantemente en la literatura originariamente quechua. Justificando, además, el estilo de la creación de Alencastre en su biografía como un hijo de hacendado rodeado de población y cultura quechua.

En ese sentido, al finalizar el artículo «*Taki Parwa* y la poesía quechua de la República», Arguedas vuelve a repetir una idea que es constante en su discurso sobre la lengua y la cultura quechua: el trascendental y efectivo dominio del quechua por parte de los misioneros católicos, tanto para conservación del idioma, la realización de un alfabeto del mismo para la evangelización y el control de las poblaciones nativas. Aprovechamos tal afirmación para citar algunos párrafos finales del referido artículo, los mismos que nos ayudarán a comprender la importancia del desarrollo histórico de un idioma y su rol dentro de la sociedad y la vivencia de sus hablantes. Además de su importancia literaria y creativa.

“En la actualidad [en ese entonces, 1955], **la lengua quechua no cumple una función social tan inmediata y urgente, aunque muchos creemos que la educación requiere de ella**, tanto como los misioneros la necesitaron para sus propios fines durante el periodo de colonización. Pero en la actualidad [1955], el quechua es lengua general en Ancash, en el Sur y en el Centro del País, lengua general, porque usa de ella indios, mestizos y «blancos». **Lo difícil es que quien alcance las grandes cimas de la cultura occidental conserve al mismo tiempo el dominio profundo del quechua.** Por lo general lo primero se adquiere a expensas de lo segundo. El misionero necesitaba profesionalmente de ambas cosas. Y se ha invertido ahora la dirección en cuanto se refiere a la clase de personas que sienten la necesidad de escribir en quechua.

(...) el quechua se hace lengua activa de uso universal, pero únicamente para las necesidades cotidianas de orden utilitario, para entenderse con la masa dominada y servil. Había cumplido la lengua su función de instrumento de difusión de la cultura que los colonizadores tan sabiamente le asignaron: la cristianización del pueblo conquistado había sido consumada, hasta donde era necesario para los intereses del dominio político y económico. Pero durante este periodo de penetración católica, la lengua y la cultura del pueblo sometido fue enriquecida con multitud de elementos y gérmenes de ilimitado desarrollo.

(...)

El destino del idioma parece estar ineludiblemente regido por el del pueblo que lo habla. Ningún representante de las altas clases necesita ya de él para la expresión de sus inquietudes artísticas; por el contrario, cuando más alta la clase social de las personas más distancia existe y debe existir entre su mentalidad y el quechua.

Pero el bajo pueblo y los señores de las aldeas andinas requerían imprescindiblemente el quechua, porque la vida social de las aldeas está regida más estrictamente por las necesidades del trabajo en el campo, trabajo que los señores dirigen y los indios cumplen. No existía ni siquiera paridad entre la necesidad de hablar el quechua y el castellano; el castellano tenía y tiene mucho menos oportunidades. Al margen de este vasto mundo de habla quechua se mantienen en las ciudades grupos cada vez más reducidos de estudiosos del quechua, de eruditos más interesados en el estudio de la literatura colonial que en la continuación de la obra de creación artística. Sin embargo, para el destino final del quechua, la existencia de estos grupos es importante.

De este modo, al cabo, quienes llegan a sentir imperativamente la necesidad de escribir en quechua, surgen de las clases infundidas hasta la médula por el mundo campesino quechua y no de los grupos de eruditos. Así la literatura actual quechua tiene un origen absolutamente distinto que el de la Colonia, en lo que se refiere a la formación cultural de sus autores. La actual se levanta desde el fondo del inmenso mar de la literatura folklórica. Y el proceso de liberación que debe tomar es inverso al de la nacional castellana: **para el quechua, el esfuerzo está dirigido hacia la difícil superación de lo folklórico, a la asimilación de la experiencia literaria extranjera;** la poesía en castellano, necesita asimilar, tomar más interno contacto con el mundo terreno y humano nativos.”⁵⁰⁶ (El énfasis es nuestro)

Hicimos énfasis en las frases necesarias para el análisis de este discurso sobre el idioma quechua.

En este sentido, consideramos acertadas y válidas esas afirmaciones y plenamente vigentes hasta el día de hoy. Las mismas que podrían aplicarse a la situación y realidad de todas las lenguas originarias de nuestro país.

Nos explicamos. Existe un pleno convencimiento entre los académicos, lingüistas y ciudadanos hablantes y conocedores del quechua, como de otras lenguas originarias, que el uso y utilidad de estas lenguas se han restringido a las esferas íntimas y familiares de los hablantes de las lenguas originarias; excluyéndose así de su uso en las esferas institucionales u oficiales del Estado

⁵⁰⁶ Arguedas, José María. *Óp. Cit.* t. 3. pp. 310-311.

peruano, situación que se pretende cambiar y revertir en los últimos años pero que aún son esfuerzos aislados. Asimismo, también se aprecia su uso y utilidad en las actividades sociales, religiosas y comerciales⁵⁰⁷ entre los sujetos hablantes de la misma lengua originaria.

En la actualidad, por ejemplo, se puede apreciar con naturalidad, a ciudadanos hablando fluidamente el quechua en reuniones y eventos sociales y religiosos, los mercados y plazas de las ciudades de Ayacucho, Cusco y Apurímac. Y realizamos tal afirmación porque lo comprobamos *in situ* en los constantes viajes que realizamos a estos departamentos no siendo necesaria una rigurosa búsqueda. El quechua es una lengua viva, que vive gracias a que existen personas que lo hablan y usan cotidianamente. Además, ha sido estudiado y se ha mantenido vivo luego de casi 500 años de la imposición de otra lengua como oficial y superior y a pesar de una invisibilización sistemática que se aplicó durante los casi 200 años de la República.

2.4.2.2. El Derecho como instrumento de cambio social en favor de las lenguas originarias.

Asimismo, debe cambiarse esa perspectiva del quechua como idioma relacionado a lo antiguo, al pasado y válido para lo exótico y turístico. Como si fuera un idioma ajeno y lejano a lo moderno, oficial e institucional. Existen avances y logros pero, de igual manera, se requiere de un convencimiento estatal de la riqueza de nuestras lenguas originarias y con ello nuestra diversidad. Convencimiento que debe institucionalizarse y promoverse desde la propia ciudadanía peruana para el ejercicio de los derechos lingüísticos en el ámbito oficial.

Y señalamos lo anterior, no por un afán romántico y/o utópico sobre la cultura, la identidad y las lenguas, sino porque todas estas manifestaciones, son manifestaciones vivas, vigentes que

⁵⁰⁷ Aquí nos referimos al comercio en los mercados y entre hablantes de la lengua originaria. Pues son en estos ámbitos, donde los vendedores y compradores negocian precios por los productos que son ofertados. Se resalta el gran dinamismo que existe en estas negociaciones y la riqueza lingüística que puede asombrar a un sujeto que observa dicha negociación y que tiene un conocimiento básico de la lengua originaria.

influyen en la vida cotidiana de los ciudadanos. Consideramos que en el ámbito del Derecho se puede lograr una consolidación de estos conceptos, por ser la disciplina más cercana a lo institucional. Lo que finalmente implicaría no solo un reconocimiento oficial por el Estado Peruano, como se da nuestra Constitución Política, sino porque también se generaría la conciencia de que el ejercicio de los derechos lingüísticos son parte esencial y fundamental de la dignidad humana, cuyo respeto y defensa es el fin supremo del Estado y la sociedad peruana. Así, también, se pondría fin también a la predominante situación de invisibilidad que existe paradójicamente en nuestra sociedad y es dirigida muchas veces desde el mismo Estado, salvo los casos e intentos aislados a los que nos referimos anteriormente.

En ese sentido, sobre la frase *«para el quechua, el esfuerzo está dirigido hacia la difícil superación de lo folklórico, a la asimilación de la experiencia literaria extranjera»*⁵⁰⁸ cabrían, actualmente, dos tipos de interpretaciones: una contextualizada a los años 50 del siglo XX y otra contemporánea y válida para nuestros tiempos.

La primera estaría relacionada con la necesidad de reconocimiento literario que Arguedas reclamaba para el idioma quechua. Un reconocimiento que no se podría dar en una situación de aislamiento, que no era voluntario sino por la desidia de las élites intelectuales de la época y el desinterés del Estado por la revalorización de las manifestaciones culturales originarias. Por lo que se requería, en ese entonces, un acercamiento y conocimiento de lo occidental para «elevar» de categoría al quechua para que sea revalorizado, por lo menos, en el plano literario.

La segunda interpretación que consideramos vigente tiene el convencimiento que las culturas no pueden permanecer aisladas e inmóviles, la inmovilidad iría pues contra su propia naturaleza dinámica. En ese plano, es que la interculturalidad y la diversidad entran en escena. Se reconoce que existen intercambios culturales entre diversos grupos humanos, los cuales para convivir y

⁵⁰⁸ ARGUEDAS, José María. *Óp. Cit.* t. 3. p. 311.

evitar situaciones de conflicto tienen que «negociar» ámbitos donde sus manifestaciones culturales pueden recrearse, modificarse, regularse y hasta extinguirse en esta constante interacción.⁵⁰⁹

Concluimos que para la revalorización de las lenguas originarias y el ejercicio de los derechos lingüísticos necesario:

- Reconocer la vigencia actual que tienen éstas en la vida cotidiana de muchísimos ciudadanos peruanos;
- Desplazar el prejuicio dominante que relaciona a las lenguas con lo antiguo, el pasado y hasta lo atrasado;
- Integrar de manera efectiva y real el uso y la utilidad de las lenguas originarias a la esfera oficial y pública del Estado;
- Culminar con la invisibilización que se aprecia en la sociedad peruana; y
- Aprovechar la oportunidad de conocer la vitalidad de nuestras lenguas originarias

Lo anterior para conocer más de las diferentes culturas que conviven en nuestro país donde el reconocimiento de la diversidad y la interculturalidad se hace necesario en aras del fortalecimiento de la ciudadanía y la consolidación de una identidad peruana coherente. Como se puede apreciar, el Derecho y los derechos juegan un rol fundamental en lo anterior, puesto que nuestro ordenamiento jurídico se fundamenta constitucionalmente en la protección y el respeto de la dignidad humana, siendo el ejercicio de los derechos lingüísticos y su efectiva institucionalización parte esencial para cumplir tal finalidad.

2.4.3. La necesaria institucionalización del discurso intercultural: El dinamismo del derecho en las comunidades.

⁵⁰⁹ Una muestra de ese intercambio cultural es la inmensa variedad de danzas folklóricas que existen en nuestro país, cuyos elementos conjugan lo español con lo andino y selvático, siendo un ejemplo visual, por excelencia, de la interculturalidad y la diversidad que existe en nuestro país.

Gracias al trabajo de José María Arguedas podemos advertir de la adopción y transformación de las instituciones del derecho occidental dentro del ámbito social de las culturas originarias. En ese sentido, entendemos que se debe conocer los procesos de recepción de la cultura jurídica occidental. Éstos podrían estudiarse con el objetivo de plantear una propuesta jurídica intercultural para el ejercicio de los derechos lingüísticos.

Señalamos lo anterior debido a que comprender sus dinámicas nos pueden ayudar a comprender a legislar no sólo para las denominadas comunidades campesinas y nativas, sino también para la ciudadanía en general. ¿Qué valor tendría legislar bajo nuestra perspectiva a los grupos culturales que no conocemos? El ejercicio de los derechos lingüísticos es darle las posibilidades de manifestarse en sus lenguas y variedades a los grupos culturales históricamente silenciados en el Perú. Para lograr tal objetivo, debemos conocer los escenarios en los cuales hacen ejercicio de estos derechos de manera espontánea, encontrar su lógica y recoger todo lo que pueda ayudar al funcionamiento de nuestro sistema jurídico en aras de la interculturalidad.

2.4.3.1. El caso de los siqllas.

El impacto cultural de la implantación de un derecho occidental, predominante escrito, a través de la legislación indiana, su continuación republicana, y el impacto social de sus operadores generaron diversos tipos de manifestaciones culturales que representaban esta dinámica. Una de estas manifestaciones es la danza cusqueña de los *siqllas* que se presenta como una especie de catarsis burlesca de la administración de la justicia que realizan los jueces. Estos jueces, evidentemente republicanos, no representan más que la continuidad histórica de sus antecedentes: los corregidores e intendentes hispanos encargados de las labores administrativas y jurisdiccionales durante la etapa virreinal del Perú. Arguedas describe de una manera muy gráfica esta danza y la comenta de la siguiente manera:

“Los «Sijllas» son la ridiculización más aguda y vengativa de la «justicia» española y republicana. Es el baile de los jueces, de los ajusticiadores. Indios vestidos de capa o levita, con tongo o chistera, y armados de voluminosos pergaminos o libros antiguos y de sendos fuetes o látigos de cuero, y todo viejo y raído. Las capas verdosas, remendadas y harapientas; los tongos y chisteras abollados y huecos, los libros rotos y mugrientos y sólo el látigo verdadero y nuevo. Bailan al compás de una musiquita que tocan con un arpa, un violín, una mandolina y una quena; todos llevan máscaras, que copian las caras españolas imaginables: rostros barbudos, de bigote, patilla y barba larga y canosa; rostros lampiños de expresión idiota; rostros amoratados, de larga y corta nariz sanguínea; rostros ridiculizados por bigotes caídos y una nariz apenas perceptible entre las mejillas; todos rostros que provocan la risa violenta e irresistible de los transeúntes y espectadores. Bailan batiendo las alas y mostrando los látigos y los libracos; parecen vampiros enormes y raídos. Bailan así hasta atrapar a algún transeúnte desprevenido; una vez que alguno de los «jueces» logra prender a uno de estos «delincuentes», entre todos hacen arrodillar a la víctima, el Juez Mayor le pone el libro sobre la cabeza, hace como que hojea el «código» y señala con el dedo las líneas del libro y canta con voz tonante, severa y gruesa:

Kunanmi yachanki	<i>Abora has de ver</i>
sijlla	<i>sijlla</i>
diospa castigunta	<i>el castigo de Dios</i>
sijlla	<i>sijlla</i>
Kunanmi yachanki	<i>Abora has de ver</i>
sijlla	<i>Sijlla</i>
jhatun juchaykita	<i>tu enorme delito</i>
sijlla	<i>sijlla</i>

Y los otros jueces también cantan en coro dando vueltas alrededor del ajusticiado, reiterando la misma amenaza, y al pasar junto al reo le van dando de librazos y de latigazos. (...)

Y los jueces danzan en una ronda grotesca y jubilosa alrededor del «delincuente»; a ratos se paran un instante para examinar el semblante del ajusticiado, y vuelven a bailar de nuevo con más furia. Un Varayok⁵¹⁰, indio verdadero, contempla la escena, serio y tranquilo, a alguna distancia de los danzantes.

⁵¹⁰ Apunte realizado por José María Arguedas. “Vayaroc: Autoridad indígena que lleva una vara por insignia de mando.”

De esta manera describen los indios a todos los jueces ante quienes tuvieron que presentarse para escuchar las sentencias de despojos, de los encarcelamientos por cauterismo y por todos los infinitos delitos que han tenido que purgar, de los tiempos de la Colonia hasta hoy.

Pero la danza de los «Sijllas» languidece, porque la «justicia» va cambiando un poco. Y acaso dentro de algunas decenas de años desaparezcan estos jueces astrosos y grotescos de las calles y plazas de los pueblos indios en los días de las festividades máximas.”⁵¹¹

Cabe precisar que las letras quechuas traducidas al español nos evidencian la vinculación histórica que han tenido los conceptos del pecado y el delito. Lo anterior, debido a la influencia del derecho indiano e contenido que hoy llamaríamos canónico, y que instauró al pecado como la acción más grave contra Dios y la sociedad. Por lo tanto, la Corona española y la Iglesia Católica tenían jurisdicción para sancionar jurídicamente a los que consideraban pecadores. Con el tiempo, la noción del pecado como acto más grave y sancionable jurídicamente ha sido desplazada paulatinamente por la noción del delito. Así, en la actualidad, con la separación de la Iglesia y el Estado, el pecado se quedó en el ámbito moral de las personas, mientras que el delito se institucionalizó con el desarrollo del Derecho Penal; aunque hasta la fecha existen grupos humanos en donde se percibe la sensación que el pecado sigue siendo aún más grave y reprochable que el delito.

2.4.3.2. El caso del varayok’.

Por otra parte, Arguedas señala la importancia civil y legitimidad que tiene el Varayok’ como la máxima autoridad de las comunidades andinas consideradas indígenas. La vigencia de esta autoridad, señala el autor, se daba principalmente en las comunidades del Cusco, pero no era excluyente a otras regiones de los andes, y describe así su importancia social, cultural, política y jurisdiccional:

“El Varayok’ es la máxima autoridad india, jefe de los ayllus, de los pequeños caseríos serranos, subalterno del teniente gobernador distrital, y cabeza del ayllu, su director de faenas, su presidente en los cabildos, su representante legítimo para los reclamos, el

⁵¹¹ ARGUEDAS, José María. “La fiesta de la cruz. La danza de los sigllas.” En: *Obra Antropológica*. Tomo 1. pp. 321-322. Publicado en *La Prensa*, Buenos Aires, 15 de julio de 1941. Publicado también en *Indios, mestizos y señores*. Lima: Editorial Horizonte, 1985. pp. 105-116.

agasajante de las fiestas, juez en los pleitos y peleas. Una especie de padre, de jefe y de director, y representante legal del ayllu.

El Varayok' es una autoridad indígena de origen colonial; es el alcalde del ayllu quechua. Fue instituido por la legislación colonial. Como insignia de su autoridad se le dio una vara, y de ahí su nombre quechua «varayok'» que quiere decir «el que tiene vara». (...)

Y alrededor del alcalde, al que la sociedad india convirtió en el Varayok', se reafincó el ayllu, el antiguo núcleo social indígena; prohibidas las autoridades del régimen imperial, autoridades genuinas, aparecidas tras una larga evolución social y política, el ayllu reconoció al Varayok' e hizo de él su nueva autoridad; en poco tiempo le dio atribuciones, deberes y derechos distintos a los que el régimen colonial le había señalado; derechos y obligaciones inherentes a su categoría de autoridad indígena. Y el Varayok' fue indigenizado, en su nombre y en sus atribuciones.

Indio residente en los ayllus, muy lejos de las ciudades capitales de los españoles, el Varayok' llegó a ser la encarnación genuina, legítima y viviente de los antiguos jefes imperiales. Y donde la organización imperial fue más profunda y genuina, donde no constituyó una imposición sino un brote legítimo de la realidad social y económica, allí fue donde el Varayok' se instituyó de forma absoluta y permanente. (...)

Fue en el sur, y especialmente en el departamento del Cuzco, en la provincia quechua fundamental, donde **el Varayok' cobró mayor significación, convirtiéndose en el verdadero centro de la vida civil indígena.**⁵¹²

Además, luego de la elección de su por el pueblo y su ratificación por la autoridad oficial, el gobernador del distrito, el Varayok' es el encargado de dirigir la faena del *cequia aspiy*, o en castellano, *limpia cequia*:

“Los varayok's son elegidos por el ayllu, en cabildo. El gobernador del distrito los ratifica, en una ceremonia especial, ante todo el ayllu reunido en fiesta, que es la fiesta cívica principal de la comunidad, el *tasa tiachiy*. El cargo dura un año pero la elección se hace dos años antes, porque el electo hace un año de aprendizaje bajo la dirección del Varayok' efectivo.

Todas las faenas comunales se hacen bajo la dirección del Varayok'. Las faenas tienen siempre algo de fiesta. La faena anual más importante es el «cequia aspiy»; en las comunidades más castellanizadas del departamento de Lima, a esta faena se la llama «limpia cequia». En las comunidades del sur, regidas todavía por varayok's, es este día de faena,

⁵¹² ARGUEDAS, José María. “*El varayok', eje de la vida civil del ayllu.*” En: *Obra Antropológica*. Tomo 1. pp. 345-346. Publicado originalmente en *La Prensa*, Buenos Aires, 9 de noviembre de 1941. Publicado también en *Indios, mestizos y señores*. Lima: Editorial Horizonte, 1985. pp. 139-143.

después del tasa tiachiy, el principal y el más costoso año para un Varayok', porque es él quien paga la fiesta. Todos los hombres del ayllu se reúnen en la plaza del pueblo, y bajo la dirección del Varayok' van a reparar las tomas de agua y las acequias de regadío, que fueron derrumbadas por aguaceros y avenidas de los meses de lluvias. La faena dura todo el día, y se hace con grandes descansos durante los cuales beben chicha y aguardiente y sirven picantes y otros potajes nativos que los varayok's invitan. En muchos ayllus vuelven cantando de esta faena; son cantos especiales y antiguos, con música imperial pura y letra quechua sin mezcla. Cantan todos, en gran coro; llegan a la plaza, oscureciendo; allí se encuentran con las mujeres que no tomaron parte en la faena; se toman de las manos, en parejas, y como una gran cadena, le dan la vuelta a la plaza. Cantan hasta muy entrada la noche. Y este coro mixto, en la oscuridad, bajo el cielo estrellado, parece la voz de las quebradas o de las pampas frías de la puna alta. Después salen a los pampones y a las callecitas del pueblo, pasan corriendo y desde el interior de las chozas los niños escuchan el coro que se aleja y acerca, con un dulce temor, como si el ruido de las aguas y los arbustos llorara en el pueblo."⁵¹³

Arguedas describe la aspiración política de los comuneros por ser un Varayok' debido a su importancia social y ser, a la vez, un símbolo de excelencia comunal, como sucedía en la localidad (o antiguo ayllu) de Herk'a en el distrito de Sicuani:

“Los indios eligen en cabildo abierto a los nuevos varayok's, sólo los hombres votan y sólo una vez se es varayok'. Los candidatos han sido designados por los ex varayoc's, por los «umas» o cabezas de ayllu. Durante el año, con todo cuidado, se ha ido observando la vida de los que aún no pasaron la «vara». No se elige sino a quienes se portaron con seriedad y de quienes se sabe que tienen suficiente solvencia económica para hacer frente a los gastos del cargo. **Ser varayok' es la aspiración de todo indio, pues ello significa la plena ciudadanía.** Antes de haber tomado la vara, el indio no ha adquirido aún la respetabilidad plena entre la gente de su ayllu; y si ha llegado a la vejez sin haber logrado ser elegido, puede ser denigrado por cualquiera.

Pero los electos por el ayllu deben ser ratificados por el gobernador del distrito, y para eso todos los hombres del ayllu van a la capital del distrito a invitar al gobernador. Ese día es el tasa tiachiy."⁵¹⁴ (El énfasis es nuestro)

⁵¹³ Ídem. pp. 347-348.

⁵¹⁴ ARGUEDAS, José María. “El «Tasa Tiachiy»: fiesta civil del ayllu.” En: *Obra Antropológica*. Tomo 1. p. 350. Publicado originalmente en *La Prensa*, Buenos Aires, 11 de enero de 1942.

El *tasa tiachiy* es descrita por Arguedas como la fiesta civil y política donde se instituye públicamente al Varayok' con la vara y se le ratifica oficialmente por el Gobernador del distrito, que es la autoridad oficial que representa al Estado Peruano. Citamos a continuación la descripción que nos brinda el escritor:

“El tasa tiachiy es de origen colonial, es quizá la única fiesta civil indígena arraigada de origen colonial. Los españoles la fijaron en una fecha religiosa, pero los indios la realzaron y le dieron un nuevo contenido y un nuevo nombre.

Tasa en este caso significa medida, *tiachiy* es un infinitivo quechua que significa «hacer sentar» o instituir; las dos palabras forman una expresión mixta cuya traducción es “hacer sentir o instituir la medida”, pero su significación precisa es **“elegir al que ha de dar la medida”**, es decir al Varayok', la máxima y única autoridad civil del ayllu.”⁵¹⁵ (El énfasis es nuestro)

Uno de los aspectos más simbólicos durante la celebración del *Tasa tiachiy* en la que se puede apreciar las relaciones de poder y autoridad que se establece entre la comunidad, el Varayok' y el Estado peruano, representado en su Gobernador distrital, es narrada por Arguedas de la siguiente manera:

“Las mujeres de los mosok' varayok's reciben al gobernador en la entrada de la plaza, cada cual con una chuspa nueva, que entregan a la «autoridad» como un objeto simbólico. La chuspa es la bolsa en que los indios guardan y llevan la coca; casi siempre es tejida de lana de oveja o de alpaca; con una cinta muy fina, también tejida a mano, la cuelgan del hombro. El gobernador se pone todas las chuspas e ingresa al ayllu. **La entrega de la chuspa significa indudablemente la entrega del poder que el ayllu confiere a la autoridad ciudadana para que pueda consagrar a los varones electos por la comunidad.**

Con la llegada del gobernador se inicia la verdadera fiesta. La misa que el cura del distrito celebró en la mañana no ha tenido ninguna importancia.”⁵¹⁶ (El énfasis es nuestro)

Luego de la ratificación, se agasaja al Gobernador y su comitiva con almuerzo y bebidas, como la cerveza y el vino. Arguedas describe que a pesar del ambiente festivo y la ceremonialidad del

⁵¹⁵ Ídem. p. 349.

⁵¹⁶ Ídem. p. 351.

acto, en el almuerzo, se aprecian muestras de insatisfacción de las autoridades oficiales y la exigencia a los mosok' varayok's (anteriores varayok's) para que preparen mejor comida y abunde más bebida. Frente a ello, los mosok' vararok's piden disculpan de manera humilde y subordinada regañando a las cocineras que prepararon el banquete. Mientras tanto se da un convite aparte, el convite para el pueblo, que es ofrecido por los varayok's en ejercicio y en la cual los miembros del ayllu participan diferenciada y ordenadamente en grupos de varones, mujeres, y niños, acompañados de la música andina que tocan los músicos en el centro del pampón.

Culminado el almuerzo, el gobernador se puede quedar a presenciar el convite popular o retirarse, pero las atenciones especiales que tuvo en el almuerzo concluyen, según la detallada descripción que nos ofrece el escritor. Al parecer, el Gobernador pasaría a ser uno más en la fiesta o hasta quizá un extraño ajeno a la misma para los miembros del ayllu, limitándose a ser un simple espectador. Lo que sí es seguro es que pierde esa solemnidad con la que los comuneros lo trataban por tratarse de una autoridad oficial durante la ceremonia y el almuerzo.⁵¹⁷

Resulta reveladora la descripción y conclusión que llega Arguedas sobre el significado de este acto simbólico. Nos permite apreciar que la racionalidad que posee la comunidad quechua con respecto al poder político y jurídico que tiene el Estado. Pues la legitimidad política que le otorga su ayllu, tiene que ser ratificada necesariamente por el Gobernador distrital, que representa al Estado Peruano. Pues sin ésta, inferimos que la autoridad del varayok' carecería de legitimidad para la representación del ayllu frente al Estado peruano, pero no enerva en nada su autoridad sobre los miembros del ayllu que lo eligieron como tal.

Debemos resaltar que el Varayok' es concebido por los miembros del ayllu como su máxima autoridad legítima. La misma que transita desde el momento de su elección en cabildo abierto.

⁵¹⁷ Ídem. pp. 351-352.

Cuya ratificación no tiene efectos constitutivos. Sino meramente declarativos de reconocimiento –por lo menos simbólico– por parte de la autoridad oficial que representa al Estado peruano.

Lo anterior puede representar empíricamente una muestra que en la etapa Republicana del Perú existían comunidades culturalmente mestizas, donde si bien es cierto predominaban los elementos culturales prehispánicos, ésta ya se podía considerar como una cultura hispano-quechua. El Varayok' era una autoridad quechua con facultades de gobernanza tradicional y vínculo legitimado por la comunidad para relacionarse con el Estado Peruano oficial.

2.4.3.3. La perspectiva intercultural sobre el monolingüismo no hispano y una crítica al funcionamiento del Estado en temas culturales.

Aproximadamente un mes después de celebrada la «Mesa Redonda sobre el monolingüismo quechua y aymara y la educación en el Perú» se publican las conclusiones de la misma en el diario «El Comercio».⁵¹⁸ Resumimos las seis conclusiones que dejó este evento académico:

1. Existió una confusión invariable en el concepto de alfabetización con el de castellanización. Esto derivó en el fracaso educativo de pretender imponer el castellano en poblaciones monolingües hablantes de lenguas originarias. Este proceso de adquisición de una nueva lengua no es sólo lingüístico, sino también cultural.
2. Es erróneo considera-r las lenguas originarias como un simple instrumento de castellanización; pues pueden ser un medio de expresión suficientemente adecuado y vasto para el pleno desarrollo de la personalidad⁵¹⁹ de las referidas poblaciones. La historia, el desarrollo y la pervivencia de estas lenguas se debe tanto a su uso cotidiano, como a las muestras más resaltantes de su capacidad creadora que se puede evidenciar

⁵¹⁸ ARGUEDAS, José María. “Educación y lingüística.” En: *Obra Antropológica*. Tomo 6. pp. 515-517. Publicado originalmente en el Suplemento *Dominical* del diario *El Comercio*. Lima, 29 de diciembre de 1963. p. 4.

⁵¹⁹ Nosotros diríamos “Identidad”.

un nivel del mestizaje lingüístico con la incorporación de palabras castellanas en las lenguas originarias.

3. La revalorización de la lengua y la cultura o culturas que representa liberaría a las comunidades indígenas del automenosprecio por su lengua y cultura. Esta liberación facilitará llevaría a estas comunidades al dominio pleno del castellano.
4. Las experiencias de alfabetización no tuvieron el éxito esperado por el Estado. Se requiere una política de manejo y conocimiento interdisciplinario para el éxito de una política lingüística que sería eficiente si se encontraran profesores hablantes de quechua y aymara que cumplan con devoción esta tarea.
5. La educación regular e irregular debe ser impartida teniendo en cuenta los valores propios de cada cultura, pues podría suceder una situación de desarraigo y un peligroso desconcierto en la psiquis del alumno al educársele con estímulos que no comparte, por ser distintos a los de su cultura.
6. La política educativa y lingüística a servir debería estar orientada a las poblaciones andinas monolingües de lenguas originarias, pues se considera que deben ser bilingües donde el castellano se domine de igual manera que su lengua materna.

Arguedas hace también una fuerte crítica al desdén y menosprecio que manifestaba el Estado, en esos años, por los temas culturales en nuestro país. En la misma solicita comprensión sobre la riqueza cultural del país como patrimonio nacional. Así, el etnólogo reclama los intereses negativos que intervienen en temas de conservación tanto de los vestigios culturales del pasado, como de la situación actual de los descendientes de las culturas que los produjeron. Esta crítica es realizada luego de denunciar un recorte de 32,8 % del presupuesto dirigido al mantenimiento de los museos.

“Es posible que los rencores de los grupos antagónicos que en conjunto gobiernan el país hayan llegado a un verdadero estado de inconciencia o que se hayan conjurado para despojar al país de todos los instrumentos estatales de difusión, de información acerca de lo que el país vale como continuidad histórica lejanísima y, por tanto, no fácilmente destruible.

No recordamos que ningún Estado, ni aún el fascista, haya considerado con tanto menosprecio su propio pasado. No encontramos tampoco indicios de que se trate de una discriminación contra la pre-hispánica. Todo ha sido incluido. O bien premeditadamente involucrado en una «política» general de ahorros, aplicada a entidades que carecen de padrinos en el Parlamento y en el propio Poder Ejecutivo. Nos encontramos, entonces, frente al anuncio de una medida que de algún modo habrá que denominarla: «política cultural del Estado». Esa política consiste, a juzgar por hechos incontrovertible, en la neutralización de todas las instituciones oficiales de estudio o difusión. Deberá, por tanto, esperar a enfrentarse, el país, a una política que pone en riesgo valores que no pertenecen siquiera al patrimonio de una nación (el Perú, tan viejo y joven) sino de la humanidad, del hombre como tal. Y, en consecuencia, habremos de tomar una actitud militante, cada quien como le parezca prudente o posible, contra esta política. Por nuestra parte, llamamos mediante estas líneas, a todos nuestros colegas, hombres de ciencia y artistas del Perú y de otros países a fin de que nos auxilien a defender lo que es de todos ellos y no únicamente nuestro. Se trata de obras en que el ingenio humano alcanzó a demostrar al máximo su capacidad para enfrentarse a lo infinito y para dominar el mundo externo. ¡No hay que dejar que esto lo destruyan quienes pretenden defender intereses temporales y muy pequeños! No hay que dejarlos. Católicos, conservadores, socialistas, independientes, fascistas, monárquicos ateos, deben reclamar porque nunca, ninguno de ellos pensó que, para conseguir lo que cada uno considera bueno para sí y para los demás, era o es necesario menospreciar o destruir las maravillas que el hombre hizo en su pasado y sobre cuales se funda la nacionalidad y su proyección en el futuro.”⁵²⁰

2.4.3.4. A modo de reflexión sobre la necesidad de interculturalidad.

Se ha evidenciado el fracaso del Estado en las políticas paternalistas respecto al funcionamiento del derecho en las comunidades monolingües no hispanas. En efecto, así se ha demostrado con la discriminación histórica que ha existencia. Discriminación cultural que se produce en el ámbito

⁵²⁰ ARGUEDAS, José María. “Más sobre el Premio de Concurso Folklórico” En: *Obra Antropológica*. Tomo 7. pp. 243-244. Publicado originalmente en el diario *El Comercio*. Lima, 21 de febrero de 1966.

del ejercicio de los derechos lingüísticos al limitar las posibilidades de desarrollo y uso de las lenguas originarias y sus variedades. Resulta evidente que al momento de legislar, no se ha tomado en cuenta la participación activa de los miembros de las comunidades. Además existe un desconocimiento respecto a las actitudes que toman las mismas respecto a la imposición de un sistema jurídico en su sociedad. No se puede negar que manifestaciones culturales como las danzas y la elección de autoridades comunales tienen en ellas una interpretación y crítica a nuestro sistema jurídico. En efecto, estas manifestaciones se realizaron en idiomas originarios y probablemente en la actualidad también en español.

La interculturalidad para la comprensión de los derechos lingüísticos debe recoger las actitudes de los grupos culturales y comprender su racionalidad. Si nos cerramos en una perspectiva positivista y dejamos de lado la posibilidad de interpretar jurídicamente manifestaciones culturales que sólo consideramos como folklore, no sólo perderemos la posibilidad de nutrir nuestra propia comprensión del derecho, sino también restringiríamos los ámbitos de desarrollo y ejercicio de los derechos lingüísticos y demás derechos culturales.

Basta analizar la danza de los siqllas y las funciones del antiguo varayok', para entender la visión del Derecho que tienen los comuneros. Se puede apreciar como la cultura quechua es receptora jurídica de la implantación del derecho occidental, y como el funcionamiento de éste genera manifestación culturales que mejor lo expresan.

Por eso, la interculturalidad jurídica idealmente deberá ser dialógica entre las tradiciones culturales que chocan entre ellas. Lo anterior, con la finalidad de salvaguardar y garantizar el desarrollo de las lenguas originarias y las culturas. No olvidemos que una lengua nos permite profundizar los conocimientos desarrollados históricamente por cada grupo cultural. El Estado peruano tiene ese reto de comprender el ejercicio de diversos derechos fundamentales en clave intercultural y son los derechos lingüísticos un ámbito del ejercicio pleno de estos derechos.

Capítulo 3: Aplicación jurídica del discurso *arguediano* para los derechos lingüísticos en el Perú.

“Que llamen a quienes, además de ser sabios, conocen este país en el que hay tantas singularidades y pueblos que merecen todos el mismo respeto, y tan múltiples tipos de limitaciones y de virtualidades que es necesario conocer a fondo para saber dirigir y mandar. Y entre los que sólo son «sabios» y los que conocen el país debería preferirse, en último caso, a los últimos cuando se trata de legislar.”

José María Arguedas, *Dominical* de *El Comercio*, 8 de noviembre de 1959.

3.1. El discurso *arguediano* para entender los derechos lingüísticos en el Perú.

José María Arguedas tiene una capacidad que, para nosotros, sobresale en entre otras: su capacidad de observación. Ésta es vital para que a través de sus textos nos transmita las vivencias que tuvo respecto a los diversos escenarios y tipos de personas que hay en el Perú. El lenguaje es una de las herramientas que mejor explota Arguedas, no sólo el narrativo, sino el académico que en muchos casos llega a ser poético. Por lo mismo, es innegable que ha desarrollado su manejo del idioma castellano y la capacidad expresiva de éste para transmitir sus conocimientos del quechua y del Perú andino dirigida no sólo a las élites intelectuales de su época, sino también al público en general. El reclamo público por el uso y estudio del quechua y sus capacidades creativas nos permiten tomarlo como un referente en esta materia, para un estudio desde el ámbito jurídico.

3.1.1. Lo moral, lo social y lo jurídico en el discurso de Arguedas sobre la lengua.

El discurso de Arguedas sobre la lengua y la cultura es esencialmente de carácter social. Para ello analiza la realidad andina del Perú desde una perspectiva histórica, pues sin ella no concibe explicar la sociedad en la que vive. Una sociedad inmersa en choques culturales, que sufre la desintegración nacional a causa de una cultura occidental dominante que excluye, invisibiliza y discrimina a las otras subordinadas.

Sin embargo, sus ideas sociales se fundamentan *per sé* en ellas mismas, sino en fundamentos morales son la base de todo este discurso social. Identificamos tres ideas morales en Arguedas

que son el fundamento esencial de su discurso sobre la lengua y la cultura: la igualdad humana, el ideal de justicia histórica, y la idea dual del bien en lo creativo y el mal en lo destructivo.

Es así que, gracias a los anteriores, podemos ensayar una propuesta jurídica para el ejercicio de los derechos lingüísticos y culturales como derechos fundamentales que todo peruano debe ejercer plenamente en concordancia con la Constitución Política vigente y los Tratados de Derechos Humanos de los cuales el Estado Peruano es parte.

3.1.1.1. Los postulados morales en la propuesta.

Lo moral está relacionado con la consciencia, la esfera íntima de todo humano. Es la base fundamental que motiva el comportamiento de las personas. Por lo tanto, es el primer conjunto normativo que rige nuestro accionar.

En Arguedas, la moral no es exactamente la idea clásica de elegir entre lo bueno y lo malo. La moral en Arguedas se adquiere por la experiencia, las vivencias mismas, en la historia misma del sujeto que la construye. Arguedas compone una normativa moral en base a lo aprendido en su niñez, hijo de abogado y juez que trabajaba en el sistema judicial letrado. Él escribe en base a sus vivencias en todas sus etapas. De niño acompañaba a su padre por varias comunidades, por diversas comunidades, convivía con los “indios” de la hacienda de su madrastra. Viajó a caballo de Cusco a Ica durante 14 jornadas.⁵²¹ Vivió en carne propia la dinámica social y cultural reinante durante las primeras décadas del Siglo XX. Vivió los rezagos del viejo sistema de castas colonial y el apogeo del dominio de los terratenientes y clases acomodadas en la sierra sur del Perú y pudo comparar las diferentes situaciones sociales y culturales de las diversas ciudades y centros poblados. Esas experiencias y las que posteriormente tiene en Huancayo, Ica y, finalmente, en Lima forman la base moral de Arguedas.

⁵²¹ ARGUEDAS, José María. “Intervención de José María Arguedas en el Primer encuentro de narradores peruanos, Arequipa 1965.” En: *Obra Antropológica*. Tomo 7. p. 103.

Por otra parte, es preciso resaltar que los ideales morales en Arguedas son también ideales patrióticos, especialmente en sus escritos juveniles, como se demostró en el apartado 2.1.1 de esta tesis. Finalmente, llama la atención que a lo largo de su discurso, sus ideas morales no se justifican, por lo menos no expresamente, en valores morales católicos mucho más influyentes en esos años que ahora.

Rescatamos las principales ideas morales que tiene Arguedas en su obra académica:

a. Igualdad de las personas.

Para Arguedas la igualdad humana de las personas es indiscutible. Considera que se deben superar las viejas barreras de falsa superioridad de castas, raza, lengua y cultura en general.⁵²² Para tal objetivo es esencial superar los prejuicios y combatir la discriminación.⁵²³ No olvidemos que textualmente señaló lo siguiente en 1966:

“¿Cuál era el tipo de sociedad la cual yo soñaba? Aquella en la que el hombre tuviera libertad y oportunidad para ofrecer a los demás lo mejor que dentro de sus posibilidades podía dar. En este sentido, tienen que creerme; desde muy joven no hice nunca diferencia jerárquica entre el intelectual y el trabajador manual. Yo nunca creía que un novelista por el hecho de serlo podía considerarse superior a un lustrabotas, porque si cada quien da lo más que puede dar de sí mismo, debe merecer al mismo respeto y el mismo amor y estímulo de los demás.”⁵²⁴

Postula tener una actitud abierta, sin aires de superioridad ni inferioridad. Esta actitud, además, debe ser más dialógica, igualitaria, humana y sin prejuicios.⁵²⁵ No obstante, en la década de 1940 aproximadamente, Arguedas era más partidario de la “culturización” del

⁵²² “*Nosotros los maestros bilingües.*” (1966).

⁵²³ “*Evolución de las Comunidades Indígenas. El Valle del Mantaro y la ciudad de Huancayo: un caso de fusión de culturas no perturbadas por la acción de las instituciones de origen colonial.*” (1957).

⁵²⁴ ARGUEDAS, José María. “*José María Arguedas. Conferencia.*” En: *Obra Antropológica*. Tomo 7. p. 441.

⁵²⁵ “*Salvación del arte popular.*” (1969).

indio.⁵²⁶ Lo anterior, sería un acto *humanizador*. Es decir, asumía como superior la cultura europea y como un acto de igualdad y justicia difundir esa cultura en los considerados indígenas. En la segunda mitad del siglo XX, el escritor va cambiando esa postura progresivamente hasta considerar la igualdad valorativa de las culturas. Por ejemplo, a mediados de la década de 1950, él considera que la valoración de la cultura se daba más en términos de prestigio, que de conocimiento y valor intrínseco.⁵²⁷

b. Ideal de justicia (reivindicación) histórica.

Arguedas reclama un ideal de justicia para las comunidades y las culturas quechua, históricamente subordinadas y relegadas por las clases gobernantes de la colonia y la república.⁵²⁸ Este ideal se ajusta también a todas las lenguas y culturas relegadas por la cultura y lengua hispana.

Esta idea también tiene que ver con el desequilibrio que se genera al ocurrir un caso de injusticia histórica que tendrá que ser reparado. Ante la injusticia histórica tiene que haber, por lo menos, algún tipo de reparación.⁵²⁹

Por ejemplo, el *método impositivo* de educación y alfabetización en español a los quechuahablantes es muy criticado por Arguedas y reclama un cambio de esa situación. Argumenta que se les pretende alfabetizar y enseñar no sólo en la lengua hispana, sino también en una cultura ajena al mundo rural andino, un mundo preponderantemente

⁵²⁶ “El Wayno y el problema del idioma en el mestizo.” (1940).

⁵²⁷ “La realidad actual del indio.” (1956).

⁵²⁸ “Salvación del arte popular.” (1969).

⁵²⁹ “Folklore del Valle del Mantaro. Provincias de Jauja y Concepción. Notas de José María Arguedas”. (1953).

quechua. Las dificultades para hablar y dominar el español en los centros educativos eran, muchas veces, objeto de burla y desprecio por parte de otros.⁵³⁰

c. La idea del bien en lo creativo y del mal en lo destructivo.

En la obra académica de Arguedas, la idea del bien y el mal tienen connotaciones poéticas muy interesantes. Por ejemplo, a lo largo de sus artículos y trabajos describe las situaciones individuales y colectivas de diversos grupos humanos, campesinos, profesores, autoridades civiles, comunidad académica y ciudadanos. En los anteriores, como advertimos en el capítulo 2, se muestra optimista respecto a su futuro gracias a la capacidad creativa que las personas y sus colectivos poseen.⁵³¹ Mientras que denuncia su desconcierto y oposición frente a situaciones que sean una manifestación no original y que desdibujen la realidad social al distorsionar⁵³² la capacidad creativa de las anteriores. Como vemos, en Arguedas, el conocimiento, la creatividad y originalidad humana tienen valoración positiva⁵³³ y por el contrario, el menosprecio, la burda imitación y la ignorancia se muestran como elementos destructivos y, por ende, negativos.

3.1.1.2. Los postulados sociales en la propuesta.

a. La resistencia cultural como mecanismo legítimo del desarrollo humano.

Arguedas denuncia que el choque cultural entre la cultura dominante y las demás subordinadas se ha desarrollado bajo un esquema impositivo donde se pretende legitimar el control social de la primera sobre las demás.⁵³⁴

⁵³⁰ “Un método para el caso lingüístico del indio peruano” (1944).

⁵³¹ “Poesía quechua.” (1965).

⁵³² “El libro Canto de amor y el fanatismo indigenista.” (1956).

⁵³³ “La cultura y el pueblo en el Perú.” (1964). “Dos cuentos quechuas.” (1947).

⁵³⁴ “La novela y el problema de la expresión literaria en el Perú” (1950).

Asimismo, Arguedas valora la protección y difusión que la Iglesia católica le dio al quechua y aymara en la etapa colonial. No obstante, cuestiona que éstas se hayan brindado con el objetivo de implantar su religión y legitimar el nuevo orden social que mantendría a las poblaciones originarias subordinadas a la autoridad papal y a la monarquía española.⁵³⁵ La resistencia cultural y la denuncia social son evidentes.

Por lo tanto, todo planteamiento dirigido a comprender lo anterior y pretender cambiar esta situación de inequidad es una situación de justicia, esencialmente histórica. En ese sentido, el reclamo y denuncia social por mejores condiciones de vida y respeto a las culturas originarias se plantean como necesarias en aras del desarrollo humano.

b. Las manifestaciones culturales como formadores continuos y constantes de la identidad cultural.

La cultura es un depósito del conocimiento colectivo que desarrolla un grupo humano.⁵³⁶

Las manifestaciones culturales son un tipo de expresión de ese conocimiento desarrollado. En efecto, continuamente se están representando y reproduciendo. No es posible una ruptura drástica en la cultura de las personas y sus sociedades. Siempre se tratarán de procesos, aun en etapas de colonialismo.⁵³⁷

En ese sentido, las prácticas consideradas *folkloricas* son construcciones culturales que contienen un saber tradicional y consuetudinario.⁵³⁸ Podría llegar a ser un sistema

⁵³⁵ “*La literatura quechua en el Perú. Literatura erudita*” (1948); y “*Los himnos quechuas católicos cuzqueños*” (1955).

⁵³⁶ *Canto Kechwa, con un ensayo sobre la capacidad de creación artística del pueblo indio y mestizo.* (1938).

⁵³⁷ “*José María Arguedas: El Ollantay*” (1952); y “*La sierra en el proceso de la cultura peruana.*” (1953)

⁵³⁸ “*El folklore y los problemas que trata*” (1947); “*Síntesis de la historia de la cultura en el Perú. Las culturas preincaicas*” (1947); “*Folklore del Valle del Mantaro. Provincias de Jaén y Concepción. Notas de José María Arguedas*” (1953); y “*El cuento folklórico como fuente para el estudio de la cultura.*” (1965).

normativo consuetudinario.⁵³⁹ Por lo tanto, podría ser considerado como fuente de derecho en un sentido más amplio del que creemos.⁵⁴⁰ Por ejemplo, desde nuestra óptica preponderantemente positivista del derecho.

Arguedas consideraba, por ejemplo, que manifestaciones culturales como la música, la danza y el canto folklóricos eran elementos que integraban a la comunidad y a la vez expresaba su sentir colectivo de manera simbólica.⁵⁴¹ En otras palabras, las anteriores contenían una serie de conocimientos que expresados generaron un instrumento de cohesión social. Así, la persona desarrollaba su identidad cultural individual y colectiva.

c. La discriminación cultural y lingüística como desintegrador nacional.

Para Arguedas, la discriminación cultural es uno de los principales factores de la desintegración cultural. El gran problema es que este tipo de discriminación se sustenta mayormente en prejuicios y argumentos clasistas y racistas ya superados por el conocimiento científico en los campos de las ciencias biológicas y sociales.

Por ejemplo, hace referencia al prestigio que alcanzó a ostentar, por lo menos, artísticamente el quechua en la ciudad colonial de Huamanga y que se reprodujo en otras manifestaciones culturales.⁵⁴² Esta era pues otra muestra de mestizaje cultural, que se evidenciaría en las clases señoriales y terratenientes que lograban conocer y dominar el quechua. Esto era y es posible porque, en realidad, no se discrimina a la lengua en sí, sino a los hablantes de la misma y con ello a su cultura.

⁵³⁹ “Folklore en el Perú” (1951); *Mitos, leyendas y cuentos peruanos* (1947); “La posesión de la tierra. Los mitos posthispanicos y la visión del universo en la población monolingüe quechua.” (1967); “Artículos sobre cultura Folk” (1954); y “¿Qué es el folklore? (III) La literatura oral. El cuento.” (1964).

⁵⁴⁰ “Cuentos religioso-mágicos quechuas de Lucanamarca” (1960-1961).

⁵⁴¹ “Más sobre el Premio de Concurso Folklorico” (1966); y “Puno, otra capital del Perú” (1967).

⁵⁴² “El Arte Popular Religioso y la Cultura Mestiza.” (1957); y “Taki Parwa y la poesía quechua de la República.” (1955).

Para Arguedas y otros investigadores, los siglos XIX y XX son siglos donde la discriminación lingüística ha predominado en los Estados-nación occidentales y las sociedades que los componen.⁵⁴³ Asimismo, denuncia la existencia del *monstruoso contrasentido* debido a nuestra aparente orgullos por nuestro pasado prehispánico, pero rechazo e ignorancia respecto a los descendientes y herederos históricos de ese pasado.⁵⁴⁴ En ese sentido, hace énfasis en que la discriminación cultural se sustenta esencialmente en prejuicios ciudadanos.⁵⁴⁵ Critica que la discriminación aún se sustente en postulados raciales, reiterando que el concepto de “raza” y el determinismo racial han sido superados científicamente.⁵⁴⁶ Por otra parte, señala que se debe hablar de los grupos humanos en el Perú en términos culturales y no raciales.⁵⁴⁷ En ese sentido, en todo intento comunicativo debe haber respeto por la lengua y la cultura.⁵⁴⁸ Finalmente, es muy crítico con el Estado republicano y su desdén por la cultura hispano-andina.⁵⁴⁹

d. Los derechos culturales como derechos ciudadanos.

Según Arguedas, la diversidad cultural y el respeto que se debe tener por la cultura del otro son ideales del ciudadano moderno. En ese sentido, reconocer el valor histórico que encierra miles de años de conocimiento y cultura en el Perú es una manera de ejercer los derechos ciudadanos que cualquier peruano debe tener.⁵⁵⁰ Conocimientos que,

⁵⁴³ “*Las comunidades de España y del Perú*” (1968).

⁵⁴⁴ “*Mesa Redonda y Seminario de Ciencias Sociales.*” (1959).

⁵⁴⁵ “*Antihumana chicha.*” (1963).

⁵⁴⁶ “*Municipio y cultura. (II)*” (1964).

⁵⁴⁷ “*Relaciones entre la geografía, la raza, la economía y las costumbres en nuestro país.*” (1964).

⁵⁴⁸ “*Homenaje a William C. Townsend*” (1961)

⁵⁴⁹ “*Más sobre el Premio de Concurso Folklórico*” (1966).

⁵⁵⁰ “*Ensayo de interpretación Histórico-cultural del Cuzco*” (1953).

contenidos en una lengua como el quechua, también pueden ser válidos y compartidos en una cultura diferente en beneficio de la ciudadanía.⁵⁵¹ Una muestra: la organización civil que se aprecia en la institución y la autoridad del *varayoc* quien hace las veces de alcalde y/o autoridad comunal.⁵⁵²

El etnólogo consideraba que la sociedad peruana debe seguir ese ideal de igualdad humana y cultural. Él persiguió un ideal de sociedad igualitaria. Desde un modelo de ciudadano occidental y cosmopolita que mantiene su identidad cultural originaria. Para una muestra, su caso, intelectual bilingüe, español y quechua, que podía presentarse con autoridad en eventos académicos expresándose en castellano y asistiendo a las festividades hablando con total naturalidad su quechua. Arguedas se reconoce como un hombre peruano y andino culturalmente mestizo.⁵⁵³

3.1.1.3. Los postulados jurídicos en la propuesta.

a. La lucha por el ejercicio pleno de los derechos civiles y la ciudadanía.

El ideal de justicia histórica, en efecto, reclama el cambio de situaciones consideradas nocivas para las culturas originarias. Entre ellas, la discriminación lingüística. Él muestra su sorpresa ante la “normalidad”⁵⁵⁴ que los considerados indios en los años de 1960 no tengan los mismos derechos que tiene todo ciudadano en democracia. No olvidemos que la Constitución de 1933 aun planteaba legislación especial a las comunidades por sus “peculiares condiciones”.⁵⁵⁵

⁵⁵¹ “*El varayok, eje de la vida civil del ayllu.*” (1941).

⁵⁵² Actualmente, se presentó el 3 de julio de 2015, el Proyecto de Ley N° 4659/2004-CR que “reconoce al *varayoc*, alcalde de vara o *jilakata* como autoridad comunal tradicional e interlocutor válido frente a las autoridades competentes en materia de conciliación y solución de controversias”.

⁵⁵³ “*Conversación con José María Arguedas*” (1969); “*Paris y la Patria.*” (1958); y “*Nosotros los maestros bilingües.*” (1966).

⁵⁵⁴ “*La cultura y el pueblo en el Perú.*” (1964).

⁵⁵⁵ Constitución de 1933:

Esta lucha, según José María Arguedas, se puede encontrar en las actitudes que toman los migrantes, aunque en algunos casos pueden ser difusas. Esto es comprensible por la situación de desarraigo y combinación cultural en el que se encuentran mayormente los migrantes.⁵⁵⁶ El Perú es evidentemente un país de migrantes, no sólo internos, sino externos, lo que dinamizaba más los choques culturales.⁵⁵⁷

Como toda lucha por los derechos, existen victorias simbólicas como, por ejemplo, la creación del reclamado colegio nacional de Sicuani del cual sería profesor.⁵⁵⁸ Lo cual significaba, por lo menos, tener acceso a la educación que en 1939 era considerado una garantía constitucional por la Constitución de 1933.⁵⁵⁹

b. La discriminación cultural y lingüística como una afectación al derecho a la educación.

Arguedas detecta esta situación discriminatoria por su propia experiencia como escolar, docente de educación básica, secundaria y superior. Por lo que hace énfasis como la discriminación cultural y lingüística vulnera el derecho a la educación que tienen los niños, adolescentes y jóvenes peruanos que son los principales beneficiarios de esos niveles educativos.⁵⁶⁰ En efecto, denuncia la discriminación lingüística y cultura que

Artículo 212.- El Estado dictará la legislación civil, penal, económica, educacional y administrativa, que las peculiares condiciones de los indígenas exigen.

⁵⁵⁶ “*El complejo cultural en el Perú y el Primer Congreso de Peruanistas*” (1952).

⁵⁵⁷ “*Entre el kechwa y el castellano. La angustia del mestizo.*” (1939).

⁵⁵⁸ “*Trabajos y aspiraciones del Colegio Nacional Mateo Pumacabua de Sicuani*” (1939).

⁵⁵⁹ Constitución de 1933:

Artículo 52.- Es deber primordial del Estado la defensa de la salud física, mental y moral de la infancia. El Estado defiende el derecho del niño a la vida del hogar, a la educación, a la orientación vocacional, y a la amplia asistencia cuando se halle en situación de abandono, de enfermedad o de desgracia. El Estado encomendará el cumplimiento de lo dispuesto en este artículo a organismos técnicos adecuados.

⁵⁶⁰ “*Mesa Redonda sobre el Monolingüismo Quechua y Aymara y la Educación en el Perú.*” (Del 20 al 24 de noviembre de 1963).

sufrían cotidianamente muchos niños y adolescentes, por parte de otros escolares y hasta de profesores, en esos años.⁵⁶¹

Los niños andinos fueron los grandes perjudicados con esta discriminación cultural, especialmente si fueron quechuahablantes maternos, pues la educación oficial se impartía en español y planteaba una concepción del mundo bajo los cánones de la cultura occidental moderna del siglo XX.⁵⁶² El impacto psicológico debió ser traumatizante al no poder hacer uso del idioma que dominaban para adquirir los conocimientos que se transmitían en castellano, una lengua ajena a ellos. No sólo afectaba su desempeño escolar en los centros educativos, sino también se cuestionaba la cultura de sus padres que evidentemente era distinta a la que se pretendía imponer con la educación oficial.⁵⁶³ Además, recibían una educación que respondía a criterios urbanos y no a sus vivencias preponderantemente rurales.

c. El derecho de cualquier peruano a usar su lengua y formar su identidad cultural.

Arguedas tenía claro que su discurso no era uno indigenista, no se limitaba a tratar las diversas realidades andinas, sino que buscaba comprenderlas en una escala nacional (incluyendo en alguna oportunidad a los grupos de la selva). El análisis que hace de la cultura andina es dialógica con la cultura occidental. No puede explicarse la primera sin la segunda. La lengua era un ámbito donde su diversidad era evidente⁵⁶⁴. La diversidad de las culturas andinas reflejaba los procesos históricos distintos en cada grupo

⁵⁶¹ “José María Arguedas. Conferencia” o “Motivaciones del escritor” (1966).

⁵⁶² “Algunas observaciones sobre el niño indio actual y los factores que modelan su conducta” (1966).

⁵⁶³ “Educación y lingüística.” (1963).

⁵⁶⁴ “Mesa Redonda sobre el Monolingüismo Quechua y Aymara y la Educación en el Perú.” (Del 20 al 24 de noviembre de 1963).

cultural.⁵⁶⁵ Así la evolución de las lenguas y sus variedades, mostraba la riqueza cultural que existía en el Perú.

La vitalidad cultural es también una vitalidad humana, por lo tanto, no es exclusiva de un grupo y no es excluyente a otros. Cualquier manifestación cultural es expresiva. Cada una de ella se desarrolla en un contexto espacio-temporal específico. Por eso es diversa y está en constante desarrollo.⁵⁶⁶

No se puede negar el derecho de construir su propia identidad a ningún peruano, aunque este proceso sea inconsciente.⁵⁶⁷ No se deben aislar a las culturas, no se deben separar, porque eso afectaría las posibilidades de desarrollo mutuo.⁵⁶⁸

Cualquier peruano debe tener las facilidades para desarrollar su propia cultura, el uso de una lengua es una muestra de ello.⁵⁶⁹ Y, a la vez, cualquier peruano podría exigir facilidades para, por lo menos, conocer otra lengua originaria “oficial” y formar su propia identidad cultural. El ejercicio pleno de los derechos lingüísticos implica justamente lo anterior. Sin embargo, esto puede sonar actualmente idealista en la generalidad de las personas, y sucede porque tenemos aún internalizadas prácticas discriminatorias como si fueran normales.

⁵⁶⁵ “Estudio etnográfico de la Feria de Huancayo” (1956); “Industrias Populares en el Valle del Mantaro” (1956); “Puquio, Una cultura en proceso de cambio” (1956); y “Evolución de las Comunidades Indígenas. El Valle del Mantaro y la ciudad de Huancayo: un caso de fusión de culturas no perturbadas por la acción de las instituciones de origen colonial” (1957).

⁵⁶⁶ “Origen y sentido de la música popular mestiza” (1939); y “Notas para el estudio de las fuentes indígenas del arte peruano.” (1944).

⁵⁶⁷ *Canciones y cuentos del pueblo quechua* (1949).

⁵⁶⁸ *Pumaccabua* (1940).

⁵⁶⁹ “No soy un aculturado...” (Palabras de J. M. Arguedas en el acto de entrega del premio “Inca Garcilaso de la Vega. Lima, 1968); “La novela y el problema de la expresión literaria en el Perú” (1950); *Intervención de José María Arguedas en el Primer encuentro de narradores peruanos, Arequipa 1965.*”; “La Literatura Peruana” (1972); “Nosotros los maestros bilingües.” (1966).

“*Yamar Fiesta* está comprendido aún en el estilo de *Agua*. Cinco años luché por desgarrar los quechuismos y convertir el castellano literario en el instrumento único. Escribí los primeros capítulos de la novela muchas veces y volví siempre al punto de partida: la solución bilingüe, trabajosa, cargada de angustia.”⁵⁷⁰

Para ello se requiere una evolución en la conciencia pública de la mayoría de la ciudadanía. Especialmente respecto del ejercicio de sus derechos fundamentales. No obstante, lo anterior no nos limita para plantear esta propuesta jurídica que consideramos acertada por ser una vía a lograr una verdadera interculturalidad. No olvidemos que el derecho es también una herramienta de cambio social.

d. Legislar con conocimiento de la realidad.

Arguedas solicita públicamente, desde su posición de escritor y profesor universitario, que el gobierno apoye a las culturas originarias del Perú no sólo con el objetivo de mejorar su condición social, sino también comprender y valorar nuestra diversidad cultural. Lo anterior, sería socialmente provechoso para la formación de la identidad cultural individual y colectiva y del conocimiento mismo.⁵⁷¹

Pero ello requería una consciencia abierta y sin prejuicios culturales. Por lo tanto, sería necesario reconocer la diversidad cultural peruana, sin prejuicios, haciendo un esfuerzo de múltiples sectores, comenzando por el Estado. En la lengua, el folklore y literal oral se pueden encontrar, por ejemplo, prácticas sociales que pueden ser aceptadas como derecho consuetudinario.⁵⁷² Es por eso que la cultura podría considerarse un tipo de sistema normativo, probablemente más complejo que el derecho positivo⁵⁷³ y tal vez

⁵⁷⁰ “*La novela y el problema de la expresión literaria en el Perú*” (1950)

⁵⁷¹ “*La cultura y el pueblo en el Perú.*” (1964).

⁵⁷² “*El vayarok’, eje de la vida civil del ayllu.*” (1941); “*El «Tasa Tiachiy»: fiesta civil del ayllu.*” (1942). “*Cantos y Narraciones Quechuas. Desde la época incaica hasta nuestros días.*” (1957); “*El Ollantay*” (1952); y “*La posesión de la tierra. Los mitos posthispánicos y la visión del universo en la población monolingüe quechua.*” (1967).

⁵⁷³ La idea enunciada puede encontrarse en su máxima expresión en “*Las comunidades de España y del Perú.*” (1968).

profunda que nuestra concepción occidental del derecho mismo.⁵⁷⁴ Por ejemplo, la idea de justicia es una que no suele ubicarse exclusivamente en la vida terrenal, sino que trasciende a ella incluso después de la muerte biológica.⁵⁷⁵

“El folklore musical es la expresión de un pueblo. En el Perú, la música folklórica de la costa y de la sierra son diferentes porque interpretan fielmente la cultura de las dos regiones cuyo proceso histórico ha sido determinado por la influencia de factores que han intervenido en ambos casos en forma diferente. En la costa dominó la cultura occidental; en la sierra la antigua cultura peruana ha tenido y tiene aún una influencia mucho mayor.”⁵⁷⁶

Por ejemplo, con respecto a lo anterior, José María al analizar la danza de *Los siyllas* nos muestra como la expresión musical representa el funcionamiento del sistema judicial y a los jueces como operadores del mismo.⁵⁷⁷

e. Los derechos lingüísticos como derechos culturales y fundamentales.

Como ya se ha argumentado anteriormente, consideramos que el discurso académico de Arguedas permite ubicar a la lengua como una manifestación cultural de una agrupación humana. En ese sentido, cualquier situación discriminatoria contra hablante de una lengua originaria es también atentatoria contra su identidad cultural. Por lo tanto, la lengua y la identidad son también manifestaciones culturales.

Arguedas concibe la lengua quechua como uno de los medios de expresión más eficientes en la cultura andina. Por ejemplo, se fascinaba con la capacidad fonética de ese idioma,

⁵⁷⁴ Por ejemplo, un tipo de cultura mitológica que pretende justificar el ordenamiento del mundo andino prehispánico se encuentra en “*Dioses y Hombres de Huarochirí. Narración quechua recogida por Francisco de Ávila [¿1598?]*” (1966).

⁵⁷⁵ “*Cuentos religioso-mágicos quechuas de Lucanamarca.*” (1960-1961).

⁵⁷⁶ “*Sobre el Folklore – El caso de Ima Sumac.*” (1953).

⁵⁷⁷ “*La fiesta de la cruz; La danza de los siyllas.*” (1941).

y el significado de las palabras que se podían construir.⁵⁷⁸ Admiraba, sin lugar a dudas, la capacidad creativa que tiene la lengua quechua.⁵⁷⁹ En otras palabras, el ejercicio de los derechos lingüísticos estaría relacionado al ejercicio del derecho fundamental a la libertad de expresión.

Por lo tanto, debe cumplirse la disposición del artículo 2, numeral 2 de la Constitución vigente que proclama la igualdad de las personas y, por ende, prohíbe la discriminación por motivos idiomáticos. De la misma manera debe suceder con el cumplimiento del derecho que toda persona tiene a su identidad étnica y cultural como lo dispone el numeral 19 del mismo artículo. Como se aprecia, el ejercicio de los derechos lingüísticos cumple también los fines de los derechos culturales, a la vez que son parte de ellos junto al derecho a la identidad cultural. Siendo derechos fundamentales todos los anteriores y los que se desprenden de ellos al ser inherentes a la condición humana y su dignidad, en virtud de lo dispuesto por el artículo 3 del texto constitucional.

3.1.2. Los postulados *arguedianos* para repensar el derecho a la identidad cultural y los derechos lingüísticos.

En efecto, no se podría hablar de los derechos lingüísticos en el Perú si es que no se conoce la diversidad cualitativa de las lenguas originarias, las posibilidades de su desarrollo y, especialmente, la situación de sus hablantes. Arguedas nos muestra una visión más compleja, más amplia, que no se limita a lo lingüístico, sino que abarca el ámbito literario, folklórico, cultural, social, histórico y organizacional de las culturas andinas. La diversidad y la complejidad de los andes y su relación con la costa son sólo una muestra del Perú. Conocer y reconocer la diversidad en diversos ámbitos de nuestro territorio es un reto que cada disciplina académica

⁵⁷⁸ “*Acerca del intenso significado de dos voces quechuas.*” (1948).

⁵⁷⁹ “*Dos cuentos quechuas.*” (1947).

puede abordar desde su perspectiva. El Derecho no puede ser ajeno a lo anterior. En los derechos lingüísticos y la relación de éstos con el derecho a la identidad cultural encuentra un ámbito en el cual tiene que penetrar y desarrollar para el ejercicio pleno de los mismos como derechos fundamentales. A continuación presentaremos unos postulados guía que resumirán la propuesta para repensar el desarrollo y ejercicio de los derechos lingüísticos en el Perú.

Siguiendo a Arguedas, afirmamos que menospreciar a los hablantes de una lengua originaria es menospreciar su cultura. Es un acto de discriminación que atenta contra la igualdad de toda persona, no sólo en el sentido igualdad humana, sino también de igualdad jurídica. Acallar una lengua es acallar, invisibilizar una cultura, es excluirla del proyecto de nación que aún el ideal de ciudadanía peruana pretende construir. El Estado y la sociedad civil que construye su identidad bajo la figura de la peruanidad, sino incluye sino institucionaliza la promoción de los derechos lingüísticos, no cumplirá este deber que la Constitución le impone. Como diría Arguedas, el *monstruoso contrasentido* sigue vigente.

3.1.2.1. El derecho a la identidad cultural como parte de los derechos culturales.

En vista a lo revisado anteriormente tenemos lo siguiente:

- a) Que el Perú es un país pluricultural y multilingüe. Por ende, es un país con diversidad cultural.
- b) Que las culturas no son estáticas, sino dinámicas y están en constante cambio.
- c) Que la lengua es una manifestación cultural.
- d) Que la expresión de las manifestaciones culturales forman parte de la identidad cultural. Por ejemplo, el uso de una lengua.
- e) Que toda manifestación cultural refleja un conocimiento en el área al que se dirija. Por ejemplo, las características fonéticas del idioma quechua.

- f) Por eso, los derechos lingüísticos y el derecho a la identidad cultural son parte de los derechos culturales íntimamente vinculados. El ejercicio de los primeros permite el ejercicio de los segundos.

En consecuencia, se debe interpretar el derecho a la identidad cultural en virtud de la expresión de manifestaciones culturales. Por ejemplo, el uso de una lengua en la esfera pública, privada, formal, informal, en situaciones cotidianas y en actividades de interacción con la Administración Pública, en términos jurídicos sería ejercer los derechos lingüísticos. Este ejercicio debe ser pleno, eliminándose cualquier intento de discriminación que pudiera surgir por la anterior y que, además, ponga en riesgo el ejercicio de otros derechos fundamentales. Asimismo, el Estado debe promover que las lenguas originarias mantengan su existencia, no como actitudes conservadoras, ni chauvinistas, sino por ser manifestaciones de vitalidad de las personas que lo hablan, de su cultura, de todo el conocimiento que se transmite a través de ella y de la especial manera de concebir el mundo en ese código lingüístico que es el idioma.

3.1.2.2. Los derechos lingüísticos como uno de los derechos culturales.

Como ya señalamos, la lengua representa una manera particular de concepción del mundo. La lengua es un producto y una manifestación cultural. La cultura comprende, entre otras cosas, a la lengua. La lengua es, en efecto, el vehículo de transmisión de conocimiento más eficiente para cumplir con la finalidad comunicativa. Más aún si la lengua es oral, ya que debido a la ausencia de escritura, de prácticas letradas, desarrolla cualidades más intensas para conservarse en el tiempo. Todas las lenguas originarias del Perú son un ejemplo de ello. Han transcurrido más de 500 años de la invasión española y la imposición del castellano como la lengua institucional, de prestigio y sobre todo de dominio social, pero las lenguas originarias no han desaparecido. Las lenguas originarias se han seguido hablando y han sufrido diversos tipos de evolución como el

caso del quechua que es una familia lingüística con las peculiares características que tienen sus variedades dialectales.

Por lo tanto, no se puede desligar la cultura de la lengua. La relación entre ellas es de continente-contenido: la cultura es el continente que entre tantas manifestaciones tiene a la lengua como una de las principales. En ese sentido, el derecho debe responder a la realidad que lo anterior implica. Veamos.

Algunos de los derechos culturales, concebidos como fundamentales, se encuentran en los siguientes numerales el artículo 2 de la Constitución:

“8. A la libertad de creación intelectual, artística, técnica y científica, así como a la propiedad sobre dichas creaciones y a su producto. El Estado propicia el acceso a la cultura y fomenta su desarrollo y difusión.

17. A participar, en forma individual o asociada, en la vida política, económica, social y cultural de la Nación. Los ciudadanos tienen, conforme a ley, los derechos de elección, de remoción o revocación de autoridades, de iniciativa legislativa y de referéndum.

19. A su identidad étnica y cultural. El Estado 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. Los extranjeros tienen este mismo derecho cuando son citados por cualquier autoridad.” (El énfasis es nuestro).

Los anteriores, por ejemplo, nos permiten entender que la cultura es un valor nacional, intelectual y colectivo, el cual puede ser disfrutado por cualquier peruano. Esta redacción, personalmente, nos hace entender que la cultura es un ámbito al cual una persona tiene que acceder, especialmente en los numerales 8 y 17 del referido artículo 2. Por su parte, el primer párrafo del numeral 19 hace referencia a una identidad étnica y cultural. Sobre el respecto, señalamos que es un acierto reconocer el pluralismo étnico y cultural; sin embargo, ¿podríamos definir lo étnico actualmente? ¿La etnicidad o el sentido de pertenencia a una “etnia” es una característica de todos los peruanos? Usted, señor lector, ¿podría identificarse como miembro de una etnia? Si no es miembro de una comunidad campesina o nativa sería muy difícil considerarse como tal.

Entonces, ¿estos derechos son sólo derechos de los “indígenas”? Si fuera así, ¿esto no sería discriminatorio?

Los derechos culturales, y dentro de ellos los lingüísticos, son derechos fundamentales de toda persona, cuyo sentido de pertenencia étnica no es un factor esencial para el ejercicio de los mismos. Una persona hispanohablante monolingüe tiene todo el derecho de expresarse en su idioma y variedad respectiva y no ser discriminado por lo anterior. Al igual que cualquier persona que prefiera expresarse en su idioma originario no hispano.

La manera de hablar, el idioma o variedad que se usa como medio de expresión, permite la formación de una identidad cultural. Los gentilicios, por ejemplo, ayudan en esta construcción y se apoyan en la variedad de español que se habla en diversos lugares del Perú y sectores sociales. El prestigio social de una variedad puede servir para identificar la procedencia social de la persona quien habla en esa variedad y formar identidades colectivas, pero no puede ser utilizada para actitudes discriminatorias y excluyentes.

En ese sentido, la lengua, como producto cultural del desarrollo humano presente en todos los grupos culturales del mundo, no puede entenderse sino como un instrumento que sirve para desarrollar la capacidad comunicativa, expresiva y creativa de cada individuo y su colectivo. Y negar, proscribir, restringir, excluir su uso de cualquier ámbito de desarrollo de una lengua, es menospreciar, discriminar la cultura que lo desarrolló, es un acto que atenta contra la dignidad humana.

Por lo tanto, no quepa la menor duda que los derechos lingüísticos son parte de la diversidad de derechos culturales de cualquier persona, tanto en su esfera individual como colectiva, y al ser éstos necesarios para expresar eficientemente sus inquietudes, sentimientos, ideas y conocimientos su ejercicio es concebido como el de cualquier derecho fundamental de la persona. La comunicación es una capacidad elemental e inherente no sólo al ser humano, sino

probablemente a todos los seres vivos. Por lo tanto, más allá de su reconocimiento constitucional como derechos fundamentales e internacional como derechos humanos, los derechos lingüísticos responden al desarrollo mismo de la dignidad humana, fundamento supremo del Estado peruano reconocido por la Constitución Política vigente de 1993. Arguedas, en su discurso académico, ya había planteado esta igualdad humana, en términos lingüísticos y culturales. Le corresponde al Derecho desarrollarlo en términos de ejercicio de derechos fundamentales.

3.1.3. Una propuesta para los derechos lingüísticos desde Arguedas.

Como señalamos en los apartados 3.1.1 y 3.1.2, Arguedas expresa en su discurso un afán integrador que se fundamenta esencialmente en postulados morales y sociales respecto del país, sus habitantes y la diversidad cultural. En ese sentido, al analizar su discurso y dicho postulado también encontramos postulados que nosotros interpretamos como jurídicos debido a que se refiere a situaciones que actualmente representan el ejercicio de los derechos lingüísticos y culturales. Además, concibe la ciudadanía moderna como una donde el ejercicio pleno de los derechos es una característica del desarrollo cultural del propio país.

Siendo así lo anterior, en los apartados siguientes analizaremos los aportes de la sociolingüística y la historia jurídica para complementar el análisis del discurso. Lo anterior, con la finalidad de características similares y diferentes entre los estudios especializados respecto a la situación de las lenguas en el Perú y del proceso histórico-jurídico que éstas sufrieron desde la invasión española y la implantación del derecho occidental en nuestro territorio actual.

3.1.3.1. El aporte de la sociolingüística.

La diversidad lingüística que existe en el Perú es una muestra de la diversidad cultural que tiene nuestro país. Pero esta diversidad no es exclusiva del Perú, sino de todo el mundo.

La lengua es tan dinámica como sus hablantes y su cultura. Está sujeta a intercambios y transformaciones. No es estática. Sin embargo, cada lengua guarda dentro de sí una forma de consenso social para entender el mundo.⁵⁸⁰

Gracias a la sociolingüística podemos decir que las lenguas son un consenso social y que una diversidad de lenguas implica una diversidad de consensos sociales desarrollados históricamente. En efecto, en el Perú según *Ethnologue* hay 104 lenguas con características propias 93 existen actualmente y 11 están extintas.⁵⁸¹ No obstante, el Estado reconoce la oficialidad de 47. Sin embargo, no se aprecia la diversidad que ésta representa y el conocimiento social desarrollado en ellas.

Así también, consideramos que el Perú sufre una situación de Bilingüismo social dominado por un grupo monolingüe. Donde el castellano predomina en el ámbito público y privado. Donde el quechua se ha reducido y silenciado desde el Estado en la capital, sino también en el sector urbano del país. Donde las comunidades amazónicas defienden sus lenguas y donde las lenguas andinas persisten en las comunidades más rurales y centros de comercio. Es decir, existe una situación de diglosia que es el predominio social de una lengua sobre otras; en nuestro caso, el español sobre las demás originarias. Lo que evidentemente es una fuente de discriminación, no sólo por la lengua sino también por la variedad de ella. Como pueden ser las lenguas originarias y las variedades del español considerados no estándar o no prestigiosos.

Finalmente, la sociolingüística pone en tapete el predominio absoluto de la práctica letrada o literacidad hispana. La anterior, se justifica históricamente en que las lenguas originarias son esencialmente orales y ágrafa, no contaron con un alfabeto como español. Así evidentemente

⁵⁸⁰ BERNÁRDEZ, Enrique. *Óp. Cit.* p. 36.

⁵⁸¹ Resumen informativo sobre las lenguas en el Perú en *Ethnologue*:

<http://www.ethnologue.com/country/PE>

“The number of individual languages listed for Peru is 104. Of these, 93 are living and 11 are extinct. Of the living languages, 7 are institutional, 35 are developing, 5 are vigorous, 31 are in trouble, and 15 are dying.”

los monolingües de lenguas originarias no desarrollan prácticas letradas si es que no acceden al aprendizaje de la lecto-escritura en la grafía latina. Por lo anterior, el analfabetismo ha sido también una causa histórica de discriminación lingüística. El excluir a una lengua de la vida institucional del Estado es, además, una afectación al derecho a la libertad de expresión. Y el promover una supuesta valía superior de una lengua por ser escrita es socialmente discriminatoria y también una situación diglósica.

3.1.3.2. El aporte de la historia jurídica.

El haber realizado un recuento histórico de la implantación del derecho occidental en el continente americano, específicamente en el Perú, nos permite tomar reflexionar acerca de cómo se vivió jurídicamente el choque cultural desde la perspectiva hispana. Consideramos que la lengua, dentro de la lógica occidental, siempre ha estado contenida dentro de la cultura de un pueblo y representa el vehículo de comunicación por excelencia. Por lo tanto, su marcada importancia durante la colonia y su posterior relegación con la república al excluir a las poblaciones no hispanas del proyecto nación que pretendió sustituir al régimen monárquico colonial.

Gracias a la información mostrada en el primer capítulo, ordenamos las etapas histórico-jurídicas de los derechos lingüísticos como culturales en cuatro: i) Implantación del derecho español; ii) La crisis de Túpac Amaru II; iii) La exclusión de las lenguas originarias del proyecto nación criollo; y iv) La oficialidad de las lenguas originarias y el reconocimiento constitucional de los derechos lingüísticos.

La primera etapa se inicia con la implantación del derecho español en América la conquista a las reformas borbónicas. La misma la dividimos en 3 periodos:

- Periodo de la implantación temprana con la empresa de la conquista.

Se inicia con la suscripción de las *Capitulaciones de Santa Fe* instrumento jurídico que legitima la empresa de Colon, por parte de los Reyes Católicos de León y Castilla. Se consolida en el ámbito jurídico europeo, entre otras bulas papales, la “*inter divinae caetera*” del 4 de mayo 1493, emitida por el Papa Alejandro VI. Por medio de la cual reciben la jurisdicción sobre las islas y tierras que encuentren sin dominio de algún rey cristiano y que evangelicen en la religión católica e instruyan en las “buenas costumbres”.⁵⁸² El poder que lo legitima es la gracia apostólica que tiene el papa al ser el Vicario de Cristo.

Ante las críticas a las condiciones de explotación de los nativos, como el sermón de Montesinos, se emiten en diciembre de 1512 las *Ordenanzas para el tratamiento de los Indios*, las mismas que los reconocen como hombres libres con derecho a la propiedad y súbdito del Rey de España, quien tiene un compromiso evangelizador. Se crean el Requerimiento y la Encomienda para legitimar la conquista y el uso de la mano de obra nativa.

En este periodo, la legislación emitida tiene la influencia de López de Palacios Rubios y de Matías de Paz. El primero legitimaba la conquista en la pérdida de los derechos del hombre por parte de los nativos a causa del Pecado Original.⁵⁸³ Mientras que el segundo estaba a favor de mantener los atributos naturales, derechos políticos, derechos de propiedad y de derechos de determinación cultural a los nativos.⁵⁸⁴ Obviamente el uso de la lengua originaria estaría comprendido entre ellos.

En 1526, el Consejo de Indias emite las *Ordenanzas para el buen tratamiento de los indios y la manera de hacer nuevas conquistas*, pequeño cuerpo normativo en favor de la protección y evangelización de indios.

⁵⁸² Como fue desarrollado en el punto 1.2.1.1. de esta tesis.

⁵⁸³ “*Libellus de insulis oceanis quas Indias vulgus apellat*”

⁵⁸⁴ “*De dominio regum Hispaniae super indos*”

- Periodo del establecimiento virreinal de la Corona Española.

Prosigue la implantación jurídica hispana y su jurisdicción en los territorios invadidos y ocupados por los castellanos, con la emisión de las *Leyes Nuevas* de contenido más humanista bajo la influencia iusfilosófica de Francisco de Vitoria y Bartolomé de Las Casas. El primero versa de los *justos títulos* que poseen los hombres y los *títulos no justos* que limitan la autoridad absoluta monárquica y papal otorgado temporalmente por derecho natural, divino o positivo. Respecto al debate de la humanidad de los indígenas se publican *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (De Las Casas: Sevilla, 1552) y *Apología pro libro de iustis belli causis* (Ginés de Sepúlveda: Roma, 1550), siendo textos que influirían el desarrollo jurídico de los derechos que asistía a los nativos americanos. Debido a lo copiosa legislación emitida en materia indiana se emite la *Recopilación de las leyes del Reyno*, o la *Nueva Recopilación de 1567* que las recopila, ordena y actualiza.

Finalmente, la administración y jurisdicción española sobre los territorios del virreinato del Perú se consolidan con la labor legislativa del virrey Álvarez de Toledo y sus juristas como Polo de Ondegardo y Matienzo. Una de las habilidades del virrey consiste en aprovechar las instituciones administrativas vigentes durante el imperio de los incas y usarlas para la explotación de recursos y la obtención de mano de obra indígena con tales fines. Estableciendo así las reducciones de indios y la mita minera. Divide además la sociedad y cultura colonial en dos repúblicas: la de indios y la de españoles, bajo un sistema jurídico de castas y legislación propia.

Por su parte la Iglesia establecería en el Segundo y Tercer Concilio Limense evangelizar, sacramentar y catequizar en lenguas originarias. Difundiendo especialmente el quechua al considerarse una lengua general de los reinos del Perú.

La legislación indiana al no ser sistemática y a la vez ser abundante y copiosa es recopilada y publicada en la *Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias*, cuerpo normativo de 6337 leyes, por orden del Rey Carlos II en 1680.

- Periodo de la imposición de las reformas borbónicas

Las reformas que pretendieron modernizar la atrasada administración española al nivel europeo tuvieron un impacto negativo en los sectores criollos y comerciales que unían la ruta Lima-Cusco-Potosí-Buenos Aires. La creación del Virreinato de la Plata y la anexión de Charcas a su jurisdicción en desmedro del virreinato del Perú y del tráfico comercial en los andes generaron un descontento que se agravó al continuar con la imposición de autoridades peninsulares en la administración colonial. Como un ejemplo de la normativa borbónica, encontramos la Real Cédula del 10 de mayo de 1770 que ordena la enseña y uso exclusivo del español y se extingan los demás en todos los territorios de la Corona española.

Luego viene la segunda etapa o etapa intermedia. La misma que genera un remezón político en la sociedad colonial del Perú, cuyo punto de quiebre es la rebelión de Túpac Amaru II. En efecto, la rebelión de Túpac Amaru no sólo representa el suceso revolucionario más importante del Perú colonial, sino también posibilita un gran campo de análisis para comprender la dinámica social y jurídica de la época. Asimismo, es representativa por tratarse de una rebelión quechua que buscaba una reforma jurídica, social y cultural en la sociedad colonial. Pregonaría la igualdad de los hombres y su cultura. Si bien mantenía un sistema de castas, éstas se equipararían en valía y sólo se subsumirían a la autoridad del Rey y la Iglesia Católica.

El quechua jugaría un rol esencial en la rebelión. Argumentando que su rebelión se legitimaba en una orden del Rey, José Condorcanqui ejecutaría al corregido Arriaga a la usanza de los procedimientos de ejecución españoles pero en lengua quechua. Dispondría la eliminación del

repartimiento y la mita minera, manteniendo el tributo indígena y dictaría otras ordenanzas en quechua. Legitimaba las anteriores en el supuesto mandato que el Rey de España le había otorgado y la sangre real que le asistía al afirmar ser descendiente del Inca Túpac Amaru. En efecto, la rebelión de Túpac Amaru II también planteaba una revolución en el sistema jurídico colonial. El uso del quechua en actividades oficiales a la usanza española era jurídica y simbólicamente revolucionario.

Una vez derrotada la rebelión el intento por eliminar la cultura quechua inca. La masacre desatada en esta insurrección había transformado en una guerra no solo ideológica sino cultural. El bando realista dirigido por Areche intentaría, en las palabras ya citadas de Walker, *“un genocidio cultural”* con la proscripción jurídica de la cultura inca y quechua.

Esta es una etapa de crisis, cuyas consecuencias serán el síntoma del nuevo rumbo político y sentarán las bases para el cambio del sistema de gobierno y jurídico en el país.

Finalmente, existe una tercera etapa que inicia con el constitucionalismo español de las Cortes de Cádiz, se consolida en la república y perduraría hasta el gobierno militar de Juan Velasco Alvarado. Dividimos esta tercera etapa en:

- Periodo pre-emancipatorio:

Este periodo se caracteriza por la formación de las Cortes de Cádiz ante la ausencia del Rey Fernando VII y el fortalecimiento de la casta criolla en las colonias españolas. Lo que es aprovechado por los ideólogos del liberalismo para proponer la formación de Cortes en favor del Rey ausente y emitir una Constitución que limite los poderes de la monarquía absolutista. Esta constitución plantea una monarquía constitucional católica de corte liberal donde todos los nacidos en los territorios del Reino son considerados españoles, eliminándose el sistema de castas que discriminaba a los criollos de los peninsulares. Además, se consagraban ciertos derechos civiles y el derecho a la

propiedad, fundándose las anteriores en la igualdad civil de los hombres libres. Existe un ideal de ciudadano: español, católico e hispanohablante. Esta idea liberal a pesar de ser igualitaria, desconocía la realidad cultural y la diversidad que contenía los extensos territorios del reino español. No se podía reemplazar el sistema de castas sin que éste fuera superado socialmente.

Al restablecerse la monarquía absolutista con el retorno de Fernando VII, la derogación de la Constitución de Cádiz y persecución a los diputados liberales, la sociedad colonial y el sistema de castas volvería a estar legitimada jurídicamente. Sin embargo, los sectores criollos ya perseguían ideales emancipatorios.

- Periodo fundacional de la República:

El periodo fundacional de la República se iniciaría con la llegada de las tropas del general San Martín y que bajo el mando de Álvarez de Arenales inició la campaña emancipatoria declarando la libertad e independencia de ciudades importantes como Nazca, Ica, Huamanga, Huancayo, Jauja y Tarma. Esta situación se consolidaría con la declaratoria de independencia en la ciudad de Lima. Lo que parecía un evento de refundación política nacional muy optimista, terminó siendo una situación de desorden y anarquía institucional. Aunque José de San Martín, en su calidad de Protector del Perú, emitió unas importantes disposiciones sociales como el Decreto Supremo del 27 de agosto de 1821, donde declara la abolición del tributo indígena y de ese término y sus afines (aborigen y natural), sustituyéndose por la nominación de “peruano”. Al día siguiente, 28 de agosto eliminaría jurídicamente los sistemas de servidumbre personal gratuita.

Lamentablemente, los avances jurídicos que representaban tales medidas no estaban de acuerdo a los intereses de la clase política de la naciente república. Mientras los criollos en Lima se disputaban el poder y excluían los intereses de las poblaciones de habla no

hispana, la situación era otra en las Provincias Unidas del Río de la Plata dónde desde una década antes se lanzaban proclamas en diversos idiomas originarios. Cuando San Martín se retira del Perú, la inestabilidad política llega a su máximo clímax que se reduce recién con la entrega de poderes dictatoriales a Bolívar para que este termine de expulsar a los españoles de américa.

Desde la Constitución de 1823 se discriminaba a los analfabetos de la ciudadanía. Es decir, si una persona no sabía leer ni escribir no podía ser considerado ciudadano. Aunque esta condición recién se exigiría a partir de 1840, según el texto constitucional. Esta constitución se suspendería en 1824, sin siquiera estar en vigencia durante un año. Bolívar sería quien, una vez con poderes absolutos, restituye la condición indígena, y el tributo ahora denominado *contribución personal*. Además, entre sus medidas legislativas, incluiría a la propiedad comunidad dentro del régimen jurídico de la propiedad privada. Siendo este Decreto Supremo, el punto de partida para la formación del sistema latifundista que se consolidaría en la República hasta la reforma agraria del gobierno militar de Juan Velasco Alvarado. El desarrollo constitucional de esos años muestran los fuertes vaivenes de la vida política y jurídica del nacimiento de nuestra república hasta las reformas sociales de Ramón Castilla en su lucha por el poder contra Rufino Echenique.

Durante el Siglo XIX, el Perú republicano en materia de derechos civiles no respondió a la realidad nacional excluyendo a las comunidades no hispanas de esta legislación esencial en la vida civil y política del país. Ni siquiera el Derecho como área de conocimiento de la cultura occidental respondió eficientemente a esta realidad.

El estudio del derecho consuetudinario era casi nulo y su positivización peor. Sin embargo, las costumbres prosiguieron su desarrollo, pues respondían a realidad más

fácticas dentro de estas culturas andinas y selváticas que las abstracciones de la razón como fundamento del derecho predominante en los primeros 100 años de la república. De hecho, las comunidades ni siquiera tenían un reconocimiento oficial, legal, que garantizara su vida jurídica y pertenencia colectiva al sistema jurídico peruano, más allá de las condiciones jurídicas que estaban establecidas desde la colonia.

El primer gobierno civil del Perú presidido por Manuel Pardo, luego de un militarismo de aproximadamente 50 años, se propone “civilizar” al “indígena”, preponderantemente monolingüe quechua. Factor lingüístico que, ante la falta de dominio de la lengua española, era un mecanismo que legitimó la discriminación cultural y lingüística al considerarlos *incivilizados* por lo anterior. Se buscó una homogeneización cultural a la europea. La diversidad cultural es un peligro para el joven Estado-Nación que la clase política gobernante quiere consolidar.

- Periodo de reivindicación jurídica:

El imaginario republicano de las élites criollas y aristocráticas pretendió construir parte de la identidad nacional en la memoria histórica del imperio de los Incas. A la vez, considera “un problema” la condición del “indio” y los somete a una situación de servidumbre semi-feudal. Mientras que miembros de la élite republicana se apropian de sus tierras a través de un sistema jurídico que las incluye en el régimen de propiedad privada.

Frente a las visiones paternalistas y el discurso de los gobernantes, bien contradictorios con la realidad peruana, surge la corriente indigenista en el estudio del Derecho. Corriente desarrollada en las universidades del Perú que se concentra en resolver el problema de explotación, discriminación y los abusos que seguían sufriendo. El *indigenismo legal* (Ramos:2005) surgiría a finales del Siglo XIX, luego de la guerra con Chile,

y se consolidaría durante las primeras décadas del Siglo XX. Las tesis y trabajos de Derecho de las primeras décadas del siglo XX revelan cuan profundos eran estos trabajos jurídicos con énfasis social. Todo esto era, además, producto de las corrientes sociológicas del derecho que venían de Europa. Los estudios más críticos se centraban en la *condición del indio y el problema de la tierra*.

- Periodo de lucha legal por la tierra:

No sería hasta un siglo después de la declaratoria de independencia en Lima que se reconoce la existencia legal de las comunidades. Esto se da con la emisión de la Constitución para la República del Perú de 1920, que en su artículo 58 señala que: *“El Estado protegerá a la raza indígena y dictará leyes especiales para su desarrollo y cultura en armonía con sus necesidades. La Nación reconoce la existencia legal de las comunidades de indígenas y la ley declarará los derechos que les corresponden”*. Este sería el primer reconocimiento jurídico de la república peruana en favor de los derechos las comunidades. Sin embargo, la crítica principal es que evidencia una óptica paternalista que considera su condición social y cultural como retrasada y/o incivilizada.

El paternalismo estatal se institucionaliza con Leguía; sin embargo, en la práctica resultarían acciones meramente declarativas. El problema de la concentración de la tierra en latifundios y las condiciones semi-feudales de las personas que la trabajaban persistirían hasta la reforma agraria del gobierno militar de Juan Velasco Alvarado.

Por ejemplo, la Constitución de 1933 repite la protección especial que tenía la propiedad comunal y señala en su artículo 212 que emitirá las normas que *las peculiares condiciones de los indígenas exigen*. El adjetivo “peculiar” no deja de llamarnos la atención. Mientras tanto, los debates e idas y venidas respecto al *yanaconaje* y sus intentos de regulación evidenciaban los conflictos de interés entre los terratenientes y los campesinos. Simbólica

y culturalmente este enfrentamiento representaba una generalización: la superposición del hacendado hispanohablante y el campesino quechuahablante.

Más allá del surgimiento y el fracaso de las guerrillas en la década de 1960, era evidente el descontento social por el latifundismo y los reclamos de una reforma agraria eran más contundentes. Debido a lo anterior, se promulga el 16 de noviembre de 1962 se promulgan las Bases para la reforma agraria, Decreto Ley N.º 14238. El 28 de marzo de 1963 se promulga el Decreto Ley N.º 14444 que iniciaría la Reforma Agraria en La Convención y Lares en Cusco. Luego, el 21 de mayo de 1964, Fernando Belaunde promulga la Ley N.º 15037, Ley de Reforma Agraria que junto a las anteriores no generarían cambios sustanciales en la concentración de la tierra en el Perú.

Finalmente, no sería hasta la promulgación del Decreto Ley N.º 17716, del 24 de junio de 1969, que dispondría la Reforma Agraria y haría efectiva las expropiaciones. Luego de siete años de emitida las Bases para la reforma agraria recién se aplicaría la misma. Es evidente la resistencia que ofrecía esta medida. La misma norma, en su artículo 115 cambiaría la denominación jurídica de comunidades indígenas por comunidades campesinas. Este suceso marcaría el fin del sistema latifundista.

- Periodo de reconocimiento institucional relativo de la diversidad lingüística:

Este periodo se inicia con la promulgación del Decreto Ley N.º 20653, *Ley de Comunidades Nativas y Promoción Agropecuaria de las Regiones de la Selva y Ceja de Selva*, el mismo que reconoce la diversidad lingüística de la selva en su artículo 7. Sin que el referido artículo reconozca la oficialidad de las lenguas, reconoce la existencia fáctica de las mismas, considerándolas como uno de los elementos que constituyen a las comunidades

nativas.⁵⁸⁵ A la vez, esta norma establece jurídicamente la existencia de comunidades nativas y las diferencia de las comunidades campesinas.

Sería el Decreto Ley N.º 21156, de fecha 27 de mayo de 1975, la norma que equipara al quechua junto al castellano como lengua oficial de la República. Considerando la misma, como una medida en beneficios de los “sectores menos favorecidos” para la integración nacional. Además, perseguiría el real cumplimiento del principio de igualdad ante la Ley. Así, el gobierno militar cumplía con la “obligación moral” de *rescatar el idioma nativo, como medio esencial para la unificación nacional*.

La referida norma, además, disponía que a partir del 1 de enero de 1977 los procesos judiciales, donde ambas partes hablaran sólo quechua, fueran íntegramente en ese idioma. También disponía su enseñanza escolar en todos los niveles de educación. Si bien esta norma declara la oficialidad del quechua, iniciándose con ello su institucionalización (por lo menos jurídica), aún no se puede hablar de los derechos lingüísticos como derechos fundamentales.

Finalmente, entramos a una cuarta etapa que podríamos considerar actual. La misma que se caracteriza por el reconocimiento implícito de los derechos lingüísticos como derechos fundamentales con la emisión de Constitución de 1979, que en sus artículos 2.2 (Igualdad ante la ley) y 35 (promoción de lenguas originarias). Mientras que institucionalmente, a través del artículo 83, se dispone la co-oficialidad del quechua y el aymara junto al castellano, aunque ésta es restringida a las zonas y la forma que las normas legales establecerán. Las demás lenguas serían consideradas patrimonio cultural de la nación.

⁵⁸⁵ Decreto Ley N.º 20653, *Ley de Comunidades Nativas y Promoción Agropecuaria de las Regiones de la Selva y Ceja de Selva*: “**Artículo 7.-** Las Comunidades Nativas tienen origen en las comunidades tribales de la selva y ceja de selva y están constituidas por conjuntos de familias vinculadas por los siguientes elementos principales: **idioma o dialecto, caracteres culturales y sociales**, y tenencia y usufructo común y permanente de un mismo territorio con asentamiento nucleado o disperso.”

Asimismo, el artículo 233, numeral 15 de la Constitución de 1979 garantiza el derecho de toda persona a utilizar su idioma en un proceso judicial y, si es necesario, se requerirá un intérprete para el juez. Con respecto a la educación se garantizaba su promoción, conocimiento y recepción en lenguas originarias de los miembros de esos grupos culturales. Mientras que el artículo 161 hace referencia al deber del Estado de proteger y respetar las tradiciones culturales y promover su “*superación cultural*”. En 1985, seis años después, se normalizaría un panalfabeto con 34 grafías para el quechua y el aymara. En veinte años no se normalizaría otra lengua más.

Esta etapa se consolidaría con la emisión de la Constitución Política del Perú de 1993, vigente en la actualidad. La misma, en el sentido de su antecesora, reconoce implícitamente a los derechos lingüísticos como derechos fundamentales en virtud de los artículos

3.1.3.3. La propuesta jurídica.

Los aportes sociolingüísticos e histórico-jurídicos enriquecen el análisis del discurso académico de José María Arguedas y alimentan nuestra concepción de los derechos lingüísticos como culturales y fundamentales de todo peruano. En vista a todo lo anteriormente presentado, consideramos que los derechos lingüísticos deben entenderse e institucionalizarse actualmente bajo los siguientes criterios:

- La igualdad valorativa de las lenguas o idiomas, y variedades dialectales de las mismas.
- La urgencia de una justicia histórica al brindar las mismas posibilidades de desarrollo cultural a las lenguas originarias del país. Lo anterior, nos permitirá ensayar un modo de construir ciudadanía y respeto en diversidad.
- La promoción estatal del uso y mantenimiento de las lenguas originarias. Con el fin de evitar situaciones de discriminación lingüística y cultural.
- Superar las barreras lingüísticas que las Entidades Públicas presentan y dificultan la comunicación con los ciudadanos.

- Diseño de un marco jurídico que posibilite la consecución de todas las anteriores. Éste debe contener enfoque intercultural en todos los ámbitos del Estado Peruano, especialmente los relacionados al ejercicio de derechos fundamentales como la educación, la salud, la administración de justicia, entre otros. Por ejemplo, una medida efectiva sería la reforma de las mallas curriculares de la educación pública en todos sus niveles con enfoque intercultural, cuyo objetivo sea formar ciudadanos con conciencia de la diversidad cultural peruana y los derechos fundamentales. Este modelo debe poner énfasis en el aprendizaje de por lo menos una lengua originaria, la educación artística y estimular la creatividad de los niños, adolescentes y adultos.

3.2. Análisis jurídico desde una perspectiva sistemática-normativa, para la aplicación de nuestra propuesta.

Nuestro ordenamiento jurídico, como bien sabemos, es uno que deriva de la tradición romanista del derecho o, como denominan los angloparlantes, *Civil Law*. El Derecho contemporáneo es un producto cultural de influencia romano-germánica, cuyas culturas sentaron las bases del moderno derecho continental europeo. En ese sentido, su desarrollo se construyó bajo un contexto donde predominaba el latín como lengua culta y académica por excelencia.⁵⁸⁶ Por lo tanto, se requiere no sólo una comprensión de los derechos lingüísticos desde nuestro contexto jurídico donde la literacidad es predominante; sino no también una propuesta más amplia que persiga un ideal intercultural que promocióne la también la oralidad, aunque parezca hasta cierto punto atrevida.

3.2.1. En los Tratados de Derechos Humanos ratificados por el Estado Peruano.

⁵⁸⁶ En este sentido también se manifiesta Sigúan: “La coexistencia durante siglos en Europa de una lengua de cultura, el latín, con las diversas lenguas vulgares produjo interferencias que enriquecieron las lenguas vulgares; todo el vocabulario de la teología y de la filosofía, del derecho y de la administración y posteriormente de la ciencia natural se recibió del latín y en parte del griego a través del latín. Y esto ocurrió no sólo en las lenguas neolatinas, sino en las anglosajonas, las germánicas y posteriormente las eslavas.”

SIGÚAN, Miguel. *Bilingüismo y lenguas en contacto*. Madrid: Alianza. pp. 185-186.

Los Derechos Lingüísticos surgen como una rama del conocimiento jurídico relacionado con los Derechos de los Pueblos Indígenas, como Derechos Humanos, en un contexto actual de globalización, reconocimiento de la diversidad cultural y protección de los derechos de las minorías. Si bien históricamente, los usos lingüísticos no se concibieron como derechos (casi como los derechos culturales), éstos actualmente han sido reconocidos como tales desde perspectivas eurocéntricas ante la innegable diversidad cultural y lingüística existente en su continente y en el mundo.

El multiculturalismo y el interculturalismo son las dos perspectivas más abordadas para tratar la real situación de la diversidad cultural y éstos ya no se restringen al campo de las ciencias sociales, la filosofía, y la teoría política, más bien ahora es abordado desde una perspectiva jurídica. En ese sentido, la resistencia cultural de algunos grupos humanos a la homogeneización, se formulan como reivindicaciones jurídicas; es decir, en términos de derechos modernos, derechos humanos que ningún país debe desconocer.⁵⁸⁷

3.2.1.1. Los derechos lingüísticos como derecho de las *minorías*.

La importancia de los derechos lingüísticos no es una que se cierra exclusivamente en el reconocimiento de la diversidad, la defensa de las lenguas y/o la igualdad valorativa de las variedades lingüísticas que existieran en ellas. Sino también se relacionan con el derecho a no ser discriminado, derecho a la educación, derecho a la salud, derecho de acceso a la justicia, y los derechos políticos **de las minorías**⁵⁸⁸ dentro de los modelos de Estado Nación. Es justo en esa

⁵⁸⁷ HAMEL, Rainer Enrique. “*Derechos lingüísticos como derechos humanos: debates y perspectivas*”. En: *Alteridades*. 5 (10), 1995. p. 11. Rainer Hamel es catedrático el Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa de México.

⁵⁸⁸ Debemos entender a las minorías no necesariamente como minorías poblacionales cuantitativamente hablando, sino en un concepto amplio que las entienda como grupos humanos desplazados, invisibilizados y excluidos históricamente por regímenes gubernamentales, Estados, y entre otras causas humanas.

óptica de protección de las minorías que las Organizaciones Internacionales han tomado en consideración a estos derechos.

En ese sentido, Hamel señala que los derechos lingüísticos, en tanto derechos humanos, son de naturaleza colectiva e individual y se sustentan en la dignidad humana y la igualdad formal de todas las lenguas.⁵⁸⁹ Por lo tanto, el Estado no crea estos derechos, sólo los reconoce para su protección. Ya que sin éstos, el individuo y el colectivo no podría comunicarse, ni expresarse; situación que atentaría contra la propia naturaleza comunicativa y relacional humana.

Asimismo, la investigadora Nancy Hornberger de la Universidad de Pensilvania añade a lo anterior el derecho a la práctica letrada o literacidad en las lenguas minoritarias:

“En esencia, entonces, los derechos humanos lingüísticos para minorías significan los derechos de los individuos y grupos de las minorías lingüísticas a usar, desarrollar y promover su(s) propia(s) lengua(s), y a no ser discriminados por usarla(s). Es notorio que la escrituralidad⁵⁹⁰ en la lengua minoritaria ocupa un lugar prominente entre esos derechos; el derecho a usar y cultivar la lengua en las escuelas, el derecho a que las oficinas públicas impriman textos en las lenguas minoritarias: son todos puntos fundamentados en la escrituralidad.”⁵⁹¹

Lo anterior con finalidades de preservación, pues la práctica letrada tiende a preservar más eficientemente el mensaje que se pretende transmitir; su soporte ayuda a tal finalidad. Aunque esto debe verse con especial precaución en relación a las lenguas que son eminentemente orales, como sucede con las lenguas originarias de nuestro país, pues la situación es más compleja al intentar preservarlas a través de prácticas letradas que son ajenas a los usos de su lengua y, muchas veces, a su propia cultura.

3.2.1.2. Análisis de las disposiciones en algunos instrumentos internacionales.

⁵⁸⁹ HAMEL, Rainer Enrique. *Óp. Cit.* p. 12.

⁵⁹⁰ Entiéndase por literacidad.

⁵⁹¹ HORNBERGER, Nancy. “*Escrituralidad, preservación de la lengua y derechos humanos lingüísticos: tres casos ilustrativos*”. En: *Alteridades*. 5 (10), 1995. p. 69.

Esta perspectiva de los derechos lingüísticos dirigida a la protección de las minorías es la que se ha plasmado en normas de Derecho Internacional como el **Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes**⁵⁹² (en adelante, Convenio 169 de la OIT). Dicho convenio fue ratificado por el Estado Peruano, mediante la Resolución Legislativa N.º 26253, publicada en el Diario Oficial “El Peruano” con fecha 5 de diciembre de 1993. También, en la **Declaración de las Naciones Unidas sobre Derechos de los Pueblos Indígenas**, resolución aprobada el 13 de setiembre de 2007 por la Asamblea General, con el voto favorable del Estado peruano. Asimismo, es fundamental conocer la **Declaración Universal de Derechos Lingüísticos**, del 6 de junio de 1996, donde personas y entidades no gubernamentales proclaman el contenido de esos derechos con el apoyo de la UNESCO⁵⁹³ (Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura). Finalmente, en la **Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural** adoptado el 2 de noviembre de 2001 por la Conferencia General del mismo Organismo Internacional.

- Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes

Como bien sabemos, este instrumento normativo internacional es un Tratado en materia de Derechos Humanos. Por lo tanto, el Estado Peruano está obligado a cumplir con las disposiciones ahí establecidas en el marco del ejercicio de los derechos fundamentales de las poblaciones considerados como “*Pueblos Indígenas y Tribales*”.

⁵⁹² “El Convenio núm. 169 representa, sin dudas, el instrumento jurídico internacional vinculante más completo que, en materia de protección a los pueblos indígenas y tribales, se haya adoptado hasta la fecha, y su adopción constituye un hito trascendental en la normativa internacional pertinente.”

OIT. OFICINA REGIONAL PARA AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE. *Convenio N° 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes*. 2a. ed. Lima: OIT, Oficina Regional para América Latina y el Caribe, 2007. p. 7.

⁵⁹³ United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization.

En ese sentido, ¿qué establece el Convenio 169 de la OIT en materia de derechos lingüísticos? Promueven, entre otras cosas, el desarrollo de sus propias culturas dentro del marco de la igualdad de derechos y mismas posibilidades que cualquier otro ciudadano. En otras palabras, los gobiernos partes de este Tratado deben promover *“la plena efectividad de los derechos sociales, económicos y culturales de esos pueblos, respetando su identidad social y cultural, sus costumbres y tradiciones, y sus instituciones”* (Art. 2.2.b). En ese sentido, el artículo 3 señala que *“los pueblos indígenas y tribales deberán gozar plenamente de los derechos humanos y libertades fundamentales, sin obstáculos ni discriminación. Las disposiciones de este Convenio se aplicarán sin discriminación a los hombres y mujeres de esos pueblos”*. Entre todos los anteriores, se encuentran obviamente los derechos lingüísticos. El artículo 28 del Convenio 169 de la OIT es explícito en materia de derechos lingüísticos de la siguiente manera:

“Artículo 28

1. Siempre que sea viable, deberá enseñarse a los niños de los pueblos interesados a leer y a escribir en su propia lengua indígena o en la lengua que más comúnmente se hable en el grupo a que pertenezcan. Cuando ello no sea viable, las autoridades competentes deberán celebrar consultas con esos pueblos con miras a la adopción de medidas que permitan alcanzar este objetivo.
2. Deberán tomarse medidas adecuadas para asegurar que esos pueblos tengan la oportunidad de llegar a dominar la lengua nacional o una de las lenguas oficiales del país.
3. Deberán adoptarse disposiciones para preservar las lenguas indígenas de los pueblos interesados y promover el desarrollo y la práctica de las mismas.”

En ese mismo sentido, el artículo 30 de la misma.⁵⁹⁴

⁵⁹⁴ “Artículo 30 del Convenio 169:

1. Los gobiernos deberán adoptar medidas acordes a las tradiciones y culturas de los pueblos interesados, a fin de darles a conocer sus derechos y obligaciones, especialmente en lo que atañe al trabajo, a las posibilidades económicas, a las cuestiones de educación y salud, a los servicios sociales y a los derechos dimanantes del presente Convenio.
2. A tal fin, deberá recurrirse, si fuere necesario, a traducciones escritas y a la utilización de los medios de comunicación de masas en las lenguas de dichos pueblos.”

No debemos olvidar que este Convenio se aplica a los considerados pueblos tribales e indígenas, con plena consciencia de tal identidad por los mismos (Artículo 1 del Convenio 169). Por lo tanto, según este Tratado, las disposiciones sobre el ejercicio de los derechos lingüísticos solo son aplicables a dichos “*pueblos*” y no a todos los ciudadanos.⁵⁹⁵

- Declaración de las Naciones Unidas sobre Derechos de los Pueblos Indígenas

No se puede dejar de lado esta declaración⁵⁹⁶ en el sentido que sus disposiciones lingüísticas para los “*pueblos indígenas*” sirven de normas *soft law*. Es así que:

“Por tanto, si bien una declaración de Naciones Unidas puede calificarse, dado que estrictamente carece de fuerza vinculante, de *soft law* o “derecho blando”, habitualmente da impulso a un proceso que culmina en una convención internacional vinculante. Más aún, en la práctica, los derechos y estándares proclamados en una declaración determinada comienzan a invocarse desde ya por organizaciones no gubernamentales y movimientos de derechos humanos en sus campañas en pro del respeto de determinados derechos, independientemente de su carácter jurídico de *soft law*; del mismo modo, las declaraciones contribuyen al desarrollo de opiniones doctrinarias y, por esa y otras vías, influyen en los razonamientos y decisiones de tribunales nacionales y de las cortes u otros órganos de protección de los derechos humanos, sean internacionales o regionales.”⁵⁹⁷

⁵⁹⁵ “Reconociendo las aspiraciones de esos pueblos a asumir el control de sus propias instituciones y formas de vida y de su desarrollo económico y a mantener y fortalecer sus identidades, lenguas y religiones, dentro del marco de los Estados en que viven;” OIT. OFICINA REGIONAL PARA AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE. *Convenio N° 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes*. 2a. ed. Lima: OIT, Oficina Regional para América Latina y el Caribe, 2007. p. 14.

⁵⁹⁶ “Para comenzar, cabe recordar que para las Naciones Unidas una declaración de la Asamblea General es un tipo de resolución y, por tanto, estrictamente hablando, tiene el valor de una recomendación para los Estados, no una fuerza vinculante. Sin embargo, la declaración es un ejemplo muy especial de resolución. En efecto, se la considera “un instrumento solemne, que se utiliza sólo en casos muy especiales, de grande y verdadera importancia, y cuando se espera obtener el máximo de observancia por parte del mayor número de Estados posible”(6).”

ZALAQUETT DAHER, José. “La Declaración de Naciones Unidas sobre Derechos de los Pueblos Indígenas.” En: *Anuario de Derechos Humanos 2008*. Centro de Derechos Humanos de la Facultad de Derecho de la Universidad de Chile. Santiago de Chile, 2008. p. 141. Disponible también *on line* en:

<http://www.anuariodch.uchile.cl/index.php/ADH/article/viewFile/13508/13774>

José Zalaquett es Abogado, Licenciado en Ciencias Jurídicas y Sociales por la Universidad de Chile. Doctor en Derecho *Honoris Causa* por las universidades de Notre Dame y City University of New York. Además, fue miembro de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (2002 y 2005) y Presidente (2003 y 2004). Es profesor de Derechos Humanos de la Facultad de Derecho de la Universidad de Chile y Co-Director del Centro de Derechos Humanos de la misma casa de estudios.

⁵⁹⁷ Ídem. p. 142.

En ese sentido, la Declaración de las Naciones Unidas sobre Derechos de los Pueblos Indígenas señala que:

“Artículo 13

1. Los pueblos indígenas tienen derecho a revitalizar, utilizar, fomentar y transmitir a las generaciones futuras sus historias, idiomas, tradiciones orales, filosofías, sistemas de escritura y literaturas, y a atribuir nombres a sus comunidades, lugares y personas, así como a mantenerlos.
2. Los Estados adoptarán medidas eficaces para asegurar la protección de ese derecho y también para asegurar que los pueblos indígenas puedan entender y hacerse entender en las actuaciones políticas, jurídicas y administrativas, proporcionando para ello, cuando sea necesario, servicios de interpretación u otros medios adecuados.

Artículo 14

1. Los pueblos indígenas tienen derecho a establecer y controlar sus sistemas e instituciones docentes que impartan educación en sus propios idiomas, en consonancia con sus métodos culturales de enseñanza y aprendizaje.
2. Los indígenas, en particular los niños, tienen derecho a todos los niveles y formas de educación del Estado sin discriminación.
3. Los Estados adoptarán medidas eficaces, conjuntamente con los pueblos indígenas, para que las personas indígenas, en particular los niños, incluidos los que viven fuera de sus comunidades, tengan acceso, cuando sea posible, a la educación en su propia cultura y en su propio idioma.”

Como se aprecia la dimensión de este instrumento, no vinculante pero sí recomendado para el Estado Peruano, tiene un enfoque cultural, donde el idioma o lengua juega un rol fundamental en los derechos culturales. Asimismo, el énfasis que se pone al derecho a la educación es tal que incorpora la cultura y la lengua originaria, como esenciales para el proceso educativo de los niños. Aquí, los derechos lingüísticos, como culturales, y a la vez fundamentales cobran tal importancia en el proceso formativo de la identidad cultural, otro de los derechos fundamentales de la Constitución peruana.

Sin embargo, este enfoque está dirigido a los considerados “*Pueblos Indígenas*”⁵⁹⁸ por el Derecho Internacional, más no a grupos culturales como los andinos que han tenido procesos de convivencia, choque y discriminación cultural histórica particulares con la cultura hispana. Parece ser que el Estado peruano los ha asumido como tales, sin hacer mayor esfuerzo por profundizar en nuestras particulares características históricas y nuestra diversidad.

- Declaración Universal de Derechos Lingüísticos

Esta declaración, proclamada entre el 6 al 8 de junio de 1996 en Barcelona, fue producto del encuentro de personalidades, representantes y entidades no gubernamentales bajo la iniciativa de iniciativa del Comité de Traducciones y Derechos Lingüísticos del PEN Club Internacional y el CIEMEN (Centre Internacional Escarré per a les Minories Ètniques i les Nacions).⁵⁹⁹ Dicha declaración parte de la igualdad de toda lengua y su respectiva variedad al proclamar “*la igualdad de derechos lingüísticos, sin distinciones no pertinentes entre lenguas oficiales/no oficiales, nacionales/regionales/locales, mayoritarias/minoritarias, o modernas/arcaicas*”.⁶⁰⁰ Persigue responder a las particulares características y especiales situaciones que se presentan en el desarrollo de las lenguas a través de sus hablantes. Se enfoca en los derechos, especialmente culturales, de éstos últimos y en cumplimiento de éstos a través del ejercicio de los derechos lingüísticos en aras de la construcción de sociedades democráticas.⁶⁰¹

⁵⁹⁸ Artículo 16:

1. Los pueblos indígenas tienen derecho a establecer sus propios medios de información en sus propios idiomas y a acceder a todos los demás medios de información no indígenas sin discriminación.
2. Los Estados adoptarán medidas eficaces para asegurar que los medios de información públicos reflejen debidamente la diversidad cultural indígena. Los Estados, sin perjuicio de la obligación de asegurar plenamente la libertad de expresión, deberán alentar a los medios de información privados a reflejar debidamente la diversidad cultural indígena.

⁵⁹⁹ COMITÉ DE SEGUIMIENTO DE LA DECLARACIÓN UNIVERSAL DE DERECHOS LINGÜÍSTICOS. *Declaración Universal de Derechos Lingüísticos*. Barcelona: Institut d'Edicions de la Diputació de Barcelona, 1998. p. 11.

⁶⁰⁰ Ídem. p. 12.

⁶⁰¹ Ibídem.

Asimismo, esta declaración encuentra que la diversidad lingüística es una característica humana. Por lo tanto, es un aporte para la cultura de paz. Se consideran patrimonio de la humanidad. La lengua es un bien accesible a todos y su adquisición no implica alguna renuncia.⁶⁰²

La Declaración Universal de los Derechos Lingüísticos tiene una perspectiva política, cultural y económica para evitar la tendencia homogeneizadora, la mundialización económica y el modelo economicista del crecimiento que confunde el progreso con desregulación y la libertad con el individualismo competitivo, a la vez que genera graves situaciones de desigualdad.⁶⁰³

“La Declaración considera como ejes de la comunidad lingüística: la historicidad, la territorialidad, la autoidentificación como pueblo y el hecho de haber desarrollado una lengua común como medio normal de comunicación entre sus miembros.”⁶⁰⁴

De hecho, el texto que motiva la Declaración Universal de los Derechos Lingüísticos señala que no sólo debemos analizar el coste económico que pueda implicar la preservación de la diversidad y los derechos lingüísticos, sino también el coste de la sustitución de las lenguas.⁶⁰⁵

En efecto, los párrafos preliminares que motiva a la Declaración se enfocan a contextos post-coloniales dirigidos a la reivindicación y justicia histórica de los “*Pueblos indígenas*” y “*minorías étnicas*”. No obstante lo anterior, no implica que los derechos lingüísticos sean exclusivos de personas y colectivos bajo esos rótulos. Por el contrario, tiende a presentarlos como un aspecto universal de la humanidad, su desarrollo y dignidad. Esto se hace evidente en la

⁶⁰² Ídem. p. 13.

⁶⁰³ Preámbulo de la Declaración Universal de los Derechos Lingüísticos.

⁶⁰⁴ COMITÉ DE SEGUIMIENTO DE LA DECLARACIÓN UNIVERSAL DE DERECHOS LINGÜÍSTICOS. *Óp. Cit.* p. 14.

⁶⁰⁵ “¿Cuánto cuesta la marginación?; ¿Cuánto cuesta la pérdida que comporta que desaparezca esta herramienta de adecuación al medio que es el lenguaje?; ¿Cuánto cuesta la enseñanza que utiliza un código lingüístico inadecuado al medio?; ¿Cuánto cuesta un pseudo-aprendizaje de lenguas dominantes que no capacita para el uso real?; ¿Cuánto cuesta...?”
Ídem. p. 16.

oración “*Todo el mundo tiene derecho a...*” presente en algunos de sus artículos.⁶⁰⁶ Asimismo, hace hincapié en que esta Declaración no parte de los Estados sino de las *comunidades lingüísticas*⁶⁰⁷.

Entre sus precisiones conceptuales señala que:

“Artículo 1

(...)

2. Esta Declaración parte del principio que los derechos lingüísticos son a la vez individuales y colectivos, y adopta como referente de la plenitud de los derechos lingüísticos el caso de una comunidad lingüística histórica en su espacio territorial, entendido este no solamente como área geográfica donde vive esta comunidad, sino también como un espacio social y funcional imprescindible para el pleno desarrollo de la lengua. Es a partir de este referente que se pueden establecer como una gradación o continuum los derechos que corresponden a los grupos lingüísticos aludidos en el punto 5 de este mismo artículo y los de las personas fuera del territorio de su comunidad.”

Como ya señalamos a lo largo de la tesis, consideramos a los derechos lingüísticos como individuales y colectivos. Por lo tanto, compartimos la precisión conceptual realizamos en ese sentido, el cual consideramos esencial para el desarrollo y ejercicio de estos derechos y la relación que estos tienen con los demás derechos culturales y fundamentales (Art.2 y ss.).

El Título Primero: Principios Generales, establece que las lenguas son una expresión de identidad colectiva y constituida en el mismo sentido para su uso individual en una comunidad de hablantes (Art. 7 y ss.).

⁶⁰⁶ Por ejemplo: artículos 12 y 13.

⁶⁰⁷ “Artículo 1

1. Esta Declaración entiende como *comunidad lingüística* toda sociedad humana que, asentada históricamente en un espacio territorial determinado, reconocido o no, se autoidentifica como pueblo y ha desarrollado una lengua común como medio de comunicación natural y de cohesión cultural entre sus miembros. La denominación *lengua propia de un territorio* hace referencia al idioma de la comunidad históricamente establecida en este espacio.”

El Título Segundo: Régimen lingüístico general, consta de Seis Secciones. Cada sección representa un ámbito en el que se desenvuelven los derechos lingüísticos. Los seis ámbitos son: (i) administración pública y organismos nacionales; (ii) educación; (iii) onomástica; (iv) medios de comunicación y tecnología; (v) cultura; y (vi) ámbito socioeconómico.

Por ejemplo, la primera sección reconoce el derecho a la oficialidad de su idioma que tiene una comunidad lingüística en un Estado (Art. 15 y ss.). Él mismo que deberá ser ejercido en *“las actuaciones judiciales y administrativas, los documentos públicos y privados y los asientos en registros públicos realizados en la lengua propia del territorio sean válidos y eficaces y nadie pueda alegar el desconocimiento”*. Estos incluyen a la producción legislativa (Art. 18), representación (Art. 19), la administración de justicia (Art. 20), publicidad registral (Art. 21), y a la función notarial (Art. 22).

También, respecto a las *comunidades lingüísticas*, la educación es uno de los ámbitos de los derechos lingüísticos y culturales, en los cuales se les otorga gran capacidad de autonomía y protección (Art. 23-30). Resalta la importancia de proteger y resaltar el sistema onomástico, la toponimia propia y denominación personal individual y colectiva (Art. 30-34). Además, el acceso, uso y disfrute de los medios de comunicación y nuevas tecnologías por estas comunidades y presencia de sus lenguas en estos (Art. 35-40). Como resultaría obvio, la cultura es otro de esos ámbitos que estimulan el desarrollo de la lengua y la cultura misma (Art. 41-46). Finalmente, el ámbito socioeconómico es otro en el cual se ejercen los derechos lingüísticos que deben superar la discriminación y los prejuicios (Art. 47-52).

En resumen, podemos decir que la Declaración Universal de Derechos Lingüísticos es un instrumento normativo internacional muy avanzado (quizá el más) en materia de esos derechos con un enfoque cultural, más realista y general de la diversidad lingüística. Consideramos que teóricamente esta Declaración es muy completa y es un modelo a seguir

en la legislación de los derechos lingüísticos. Lástima que no sea vinculante y exigible al Estado peruano, sino “recomendable” respondiendo a su naturaleza declaratoria y no gubernamental.

- Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural

Esta declaración más allá de abarcar la diversidad cultural y los derechos que requiere para su preservación se enfoca en los aspectos de identidad, diversidad y pluralismo. Características propias de la realidad lingüística y su importancia para los derechos humanos, la creatividad y la solidaridad internacional en sus doce artículos. De los cuales consideramos muy gráfico citar el artículo 5, el mismo cuya lectura nos muestra la comprensión de los derechos culturales, como humanos, dentro de los cuales está la importancia de la lengua para su desarrollo.

“Artículo 5.- Los derechos culturales, marco propicio de la diversidad cultural

Los derechos culturales son parte integrante de los derechos humanos, que son universales, indisociables e interdependientes.

El desarrollo de una diversidad creativa exige la plena realización de los derechos culturales, tal como los define el Artículo 27 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos y los Artículos 13 y 15 del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales. Toda persona debe, así, poder expresarse, crear y difundir sus obras en la lengua que desee y en particular en su lengua materna; toda persona tiene derecho a una educación y una formación de calidad que respete plenamente su identidad cultural; toda persona debe poder participar en la vida cultural que elija y ejercer sus propias prácticas culturales, dentro de los límites que impone el respeto de los derechos humanos y de las libertades fundamentales.” (El énfasis es nuestro).

Finalizamos señalando que, no obstante, sólo el Convenio 169 de la OIT es de exigible cumplimiento para el Estado peruano y su ordenamiento jurídico, las tres Declaraciones citadas sirven como normas internacionales *soft law* al ser aceptadas por el Estado peruano como recomendaciones para el ejercicio de los derechos contenidos en las mismas. Por lo tanto, nada

obsta que se legisle en virtud de las anteriores; por el contrario, podría servir de modelos ideales para plasmarlos legalmente en el Perú. Sin perjuicio que el Convenio 169 y la Declaración de la ONU sobre los Pueblos Indígenas no tengan un enfoque ciudadano completo, sino uno dirigido a “*minorías indígenas*”, se podría extender éste a todos los ciudadanos al ser todos seres humanos y jurídicamente iguales ante la ley. La exclusividad respecto a ciertos derechos lingüísticos que se les pretendiera otorgar a estas condiciones jurídicas, estrictamente hablando, podrían resultar tan discriminatorias como si no las tuvieran. Lo último no sólo representaría una situación discriminatoria para los *pueblos indígenas*, sino también para los no considerados como tales.

3.2.2. En lo constitucional.

3.2.2.1. Análisis en la Constitución de 1993.

En el Perú, como señalamos en los puntos del apartado 1.3.2. de esta tesis, la Constitución no reconoce explícitamente el ejercicio de los derechos lingüísticos, ni su carácter de derechos fundamentales. Pero la interpretación sistemática y garantista de los artículos 1; artículo 2 y sus numerales 2 y 19, artículo 3 y su análisis conjunto con el Convenio 169 de la OIT gracias a la Cuarta Disposición Final y Transitoria de la Constitución nos permiten concluir, sin lugar a dudas, que los derechos lingüísticos son derechos fundamentales en el plano nacional y derechos humanos en el plano internacional. Por lo tanto, estos derechos se encuentran resguardados en virtud de la dignidad humana y su ejercicio es plenamente exigible al Estado peruano.

Asimismo, como bien detectamos en Arguedas, la idea moral de la igualdad de las personas coincide plenamente con el artículo 2, numeral 2 de la Constitución. Mientras los postulados sociales de denuncia social, construcción de identidad, lucha contra discriminación cultural para el goce de plenos derechos cívicos encuentran una relativa coincidencia con el numeral 19 del referido artículo. No obstante lo anterior, los postulados sociales pueden encontrarse salvaguardados en los deberes primordiales del Estado contenidos en el artículo 44 del texto

constitucional.⁶⁰⁸ La redacción general del artículo 44 permite realizar esta interpretación en virtud de los referidos artículos de la constitución y su evidente concordancia.

Mientras tanto, en la parte orgánica de la Constitución, la oficialidad relativa de las lenguas originarias en el artículo 48 menoscaba la exigibilidad del ejercicio pleno de los derechos lingüísticos. En ese sentido, podemos afirmar que el desarrollo constitucional de los derechos lingüísticos está en una etapa de desarrollo inferior al deseado.

No se requiere que la Constitución desarrolle textualmente el alcance del ejercicio de los derechos lingüísticos, sino basta que posibilite el desarrollo legal y jurídico de éstos. Que no se limite a medidas declarativas, sino también permita su institucionalización y su promoción en la sociedad peruana. El desarrollo interpretativo de los alcances de los derechos fundamentales, y el deber primordial del Estado de garantizar la vigencia de los derechos humanos permite obtener la institucionalización y promoción de los derechos lingüísticos.

3.2.2.2. Análisis comparativo con otras Constituciones de América del Sur y México.

- Argentina

La Constitución de la Nación Argentina⁶⁰⁹ no contempla expresamente el reconocimiento de los derechos lingüísticos. Sin embargo, en su artículo 75, referido a las atribuciones del Congreso señala lo siguiente:

“Artículo 75. Corresponde al Congreso:

(...)

17. Reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos.

Garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural;

⁶⁰⁸ Constitución Política del Perú de 1993:

“Artículo 44.- Son deberes primordiales del Estado: defender la soberanía nacional; garantizar la plena vigencia de los derechos humanos; proteger a la población de las amenazas contra su seguridad; y promover el bienestar general que se fundamenta en la justicia y en el desarrollo integral y equilibrado de la Nación.”

⁶⁰⁹ Emitida en 1853, reformada el 15 de diciembre de 1994 y promulgada el 3 de enero de 1995. Ley 24.430 “*Ordénase la publicación del texto oficial de la Constitución Nacional (sancionada en 1853 con las reformas de los años 1860, 1866, 1898, 1957 y 1994)*”.

reconocer la personería Jurídica de sus comunidades, y la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan; y regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano; ninguna de ellas será enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes o embargos. Asegurar su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afecten. Las provincias pueden ejercer concurrentemente estas atribuciones.

(...)

19. (...)

Dictar leyes que protejan la identidad y pluralidad cultural, la libre creación y circulación de las obras del autor; el patrimonio artístico y los espacios culturales y audiovisuales.”

Las mismas evidencian la preexistencia de poblaciones originarias de lenguas no hispanas. En ese sentido se les reconoce los históricos derechos también más conflictivos en el Perú republicano. Éstos son la personería jurídica, la propiedad comunal e identidad cultural. En este último, se hace énfasis en la educación bilingüe e intercultural. Finalmente, también se le atribuye al Congreso la producción legislativa en protección de la identidad y pluralidad cultural.

- Bolivia

La Constitución de la República Plurinacional de Bolivia⁶¹⁰ en su Preámbulo hace un breve recuento histórico de sus territorios. Hace énfasis en el respeto a la Tierra, la defensa de la pluralidad y diversidad como situaciones plenamente humanas. Asimismo, aprovecha la oportunidad para cambiar el modelo político anterior por uno denominado “*Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario*”: Más allá de la ideología detrás del texto constitucional, objetivamente se puede decir que hace representa una revolución en el plano constitucional. El énfasis en la memoria histórica desde el preámbulo es tal que se puede ubicar claramente en un contexto de diversidad cultural, por lo menos en el plano

⁶¹⁰ Promulgada el 7 de febrero de 2009 durante el mandato presidencial de Evo Morales.

declarativo.⁶¹¹ Desde ahí, ya nos podemos imaginar el alcance jurídico que tienen los derechos culturales y lingüísticos en el vecino país del altiplano.

En efecto, el artículo 1 de la Constitución declara a Bolivia como un país intercultural, entre otras denominaciones. El mismo señala que *“Bolivia se funda en la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico, dentro del proceso integrador del país”*. El ejercicio de los derechos lingüísticos parte de un modelo de Estado que se reconoce como intercultural en virtud a su pluralidad y pluralismo lingüístico, entre otras causas. En Bolivia, el Estado no es quien reconoce la existencia de diversidad cultural y plurilingüismo en su territorio, como sucede en el Perú; es Bolivia quien se reconoce como diverso, plural y hasta intercultural. Esta concepción jurídica de un Estado implica ese énfasis plural y diverso en su propia naturaleza. El artículo 5, no hace más que reafirmar lo anterior:

“Artículo 5.

I. Son idiomas oficiales del Estado el castellano y todos los idiomas de las naciones y pueblos indígena originario campesinos, que son el aymara, araona, baure, bésiro, canichana, cavineño, cayubaba, chácobo, chimán, ese eja, guaraní, guarasu’we, guarayu,

⁶¹¹ “PREÁMBULO.

En tiempos inmemoriales se erigieron montañas, se desplazaron ríos, se formaron lagos. Nuestra amazonia, nuestro chaco, nuestro altiplano y nuestros llanos y valles se cubrieron de verdores y flores. Poblamos esta sagrada Madre Tierra con rostros diferentes, y comprendimos desde entonces la pluralidad vigente de todas las cosas y nuestra diversidad como seres y culturas. Así conformamos nuestros pueblos, y jamás comprendimos el racismo hasta que lo sufrimos desde los funestos tiempos de la colonia.

El pueblo boliviano, de composición plural, desde la profundidad de la historia, inspirado en las luchas del pasado, en la sublevación indígena anticolonial, en la independencia, en las luchas populares de liberación, en las marchas indígenas, sociales y sindicales, en las guerras del agua y de octubre, en las luchas por la tierra y territorio, y con la memoria de nuestros mártires, construimos un nuevo Estado.

Un Estado basado en el respeto e igualdad entre todos, con principios de soberanía, dignidad, complementariedad, solidaridad, armonía y equidad en la distribución y redistribución del producto social, donde predomine la búsqueda del vivir bien; con respeto a la pluralidad económica, social, jurídica, política y cultural de los habitantes de esta tierra; en convivencia colectiva con acceso al agua, trabajo, educación, salud y vivienda para todos.

Dejamos en el pasado el Estado colonial, republicano y neoliberal. Asumimos el reto histórico de construir colectivamente el Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, que integra y articula los propósitos de avanzar hacia una Bolivia democrática, productiva, portadora e inspiradora de la paz, comprometida con el desarrollo integral y con la libre determinación de los pueblos.

Nosotros, mujeres y hombres, a través de la Asamblea Constituyente y con el poder originario del pueblo, manifestamos nuestro compromiso con la unidad e integridad del país.

Cumpliendo el mandato de nuestros pueblos, con la fortaleza de nuestra Pachamama y gracias a Dios, refundamos Bolivia.

Honor y gloria a los mártires de la gesta constituyente y liberadora, que han hecho posible esta nueva historia.”

itonama, leco, machajuyai-kallawaya, machineri, maropa, mojeñotrinitario, mojeño-ignaciano, moré, mosetén, movima, pacawara, puquina, quechua, sirionó, tacana, tapiete, toromona, uru-chipaya, weenhayek, yaminawa, yuki, yuracaré y zamuco.

II. El Gobierno plurinacional y los gobiernos departamentales deben utilizar al menos dos idiomas oficiales. Uno de ellos debe ser el castellano, y el otro se decidirá tomando en cuenta el uso, la conveniencia, las circunstancias, las necesidades y preferencias de la población en su totalidad o del territorio en cuestión. Los demás gobiernos autónomos deben utilizar los idiomas propios de su territorio, y uno de ellos debe ser el castellano.”

Es interesante el uso de denominaciones en idiomas originarios como el que señala el:

“Artículo 8.

I. El Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: ama qhilla, ama llulla, ama suwa (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), suma qamaña (vivir bien), ñandereko (vida armoniosa), teko kavi (vida buena), ivi maracai (tierra sin mal) y qhapaj ñan (camino o vida noble).”

Siendo esto así, no resulta difícil imaginarse los ámbitos de la vida nacional en la cual esta Constitución pone énfasis respecto de los temas lingüísticos. Por ejemplo, en los fines y funciones del Estado (Art. 9), en la lucha contra la discriminación (Art. 14), en los derechos de las naciones y los pueblos indígenas originarios campesinos (Art. 30), en la educación (Art. 78), en la educación superior intracultural, intercultural y plurilingüe (Art. 91), en la labor universitaria (Art. 95), recreación (Art. 104), medios de comunicación social (Arts. 105 y 107), administración de justicia (Art. 120), desempeño de funciones públicas⁶¹² (Art. 234), autonomía regional (Art. 280), autonomía indígena originaria campesina (Art. 289), y hasta el reconocimiento de lenguas alternativas para personas con discapacidad (Art. 70).

⁶¹² Constitución del Estado Plurinacional de Bolivia.

“Artículo 234. Para acceder al desempeño de funciones públicas se requiere:

(...)

7. Hablar al menos dos idiomas oficiales del país.”

No obstante, la Décima Disposición Transitoria de dicho texto constitucional se establece que “El requisito de hablar al menos dos idiomas oficiales para el desempeño de funciones públicas determinado en el Artículo 235. 7 será de aplicación progresiva de acuerdo a Ley.”

Consideramos suficiente señalar, para este trabajo, que el texto constitucional boliviano pretende darle un verdadero nivel igualitario a todas las lenguas originarias, junto al castellano. Al menos, promueve su uso, mantenimiento, desarrollo y enseñanza al igual que el español en todos los ámbitos posibles de la vida nacional.

- Brasil

La Constitución de la República Federativa del Brasil⁶¹³ en su artículo 13 señala textualmente que *“La lengua portuguesa es el idioma oficial de la República Federativa del Brasil”*. Se considera a los temas lingüísticos dentro de los derechos educativos (Art. 210) y parte del reconocimiento de los derechos de los “indios” (Art. 231) y como patrimonio cultural⁶¹⁴ (Art. 216) sin ser explícitos en este último caso.

- Chile

La Constitución Política de la República de Chile⁶¹⁵ no dice nada explícito respecto al ejercicio de los derechos lingüísticos.

- Colombia

La Constitución Política de Colombia⁶¹⁶ señala en su artículo 10 que *“El castellano es el idioma oficial de Colombia. Las lenguas y dialectos de los grupos étnicos son también oficiales en sus territorios. La*

⁶¹³ Promulgada el 5 de octubre de 1988.

⁶¹⁴ Artículo 216. Constituyen patrimonio cultural brasileño los bienes de naturaleza material e inmaterial, tomados individualmente o en conjunto, portadores de referencias a la identidad, a la actuación y a la memoria de los diferentes grupos formadores de la sociedad brasileña, en los cuales se incluyen:

1. las formas de expresión;
2. los modos de crear, hacer y vivir;
3. las creaciones científicas, artísticas y tecnológicas;
4. las obras, objetos, documentos, edificaciones y demás espacios destinados a las manifestaciones artístico-culturales;”

⁶¹⁵ Promulgada el 28 de octubre de 1980.

⁶¹⁶ Promulgada el 4 de julio de 1991.

enseñanza que se imparta en las comunidades con tradiciones lingüísticas propias será bilingüe.” Es decir, se oficializa estatalmente las lenguas y sus dialectos, a la vez que su uso en la enseñanza.

El ejercicio de los derechos lingüísticos como derechos fundamentales, al igual que en el Perú, parte del principio de la igualdad ante la ley y el derecho a no ser discriminado (Art. 13).

Ensayando una interpretación más profunda encontramos al artículo 68 que señala que *“Los integrantes de los grupos étnicos tendrán derecho a una formación que respete y desarrolle su identidad cultural”*.

- Ecuador

La Constitución de la República del Ecuador⁶¹⁷ al igual que la boliviana tiene un Preámbulo⁶¹⁸ interesante, aunque no tan extenso como la segunda. Reconoce sus raíces históricas, celebra a la Tierra o Pacha Mama y apela a la sabiduría de sus culturas. También, al igual que Bolivia, se reconoce como un Estado intercultural en su primer artículo. Seguidamente el segundo artículo declara lo siguiente:

“Artículo 2. (...)

El castellano es el idioma oficial del Ecuador; el castellano, el kichwa y el shuar son idiomas oficiales de relación intercultural. Los demás idiomas ancestrales son de uso oficial para los pueblos indígenas en las zonas donde habitan y en los términos que fija la ley. El Estado respetará y estimulará su conservación y uso.”

⁶¹⁷ En vigencia desde el 20 de octubre de 2008.

⁶¹⁸ “**PREÁMBULO**

NOSOTRAS Y NOSOTROS, el pueblo soberano del Ecuador

RECONOCIENDO nuestras raíces milenarias, forjadas por mujeres y hombres de distintos pueblos, CELEBRANDO a la naturaleza, la Pacha Mama, de la que somos parte y que es vital para nuestra existencia, INVOCANDO el nombre de Dios y reconociendo nuestras diversas formas de religiosidad y espiritualidad, APELANDO a la sabiduría de todas las culturas que nos enriquecen como sociedad, COMO HEREDEROS de las luchas sociales de liberación frente a todas las formas de dominación y colonialismo, Y con un profundo compromiso con el presente y el futuro,

Decidimos construir

Una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el *sumak kawsay*;

Una sociedad que respeta, en todas sus dimensiones, la dignidad de las personas y las colectividades;

Un país democrático, comprometido con la integración latinoamericana –sueño de Bolívar y Alfaro–, la paz y la solidaridad con todos los pueblos de la tierra; y,

En ejercicio de nuestra soberanía, en Ciudad Alfaro, Montecristi, provincia de Manabí, nos damos la presente:”

De lo anterior resalta la denominación del castellano, el kichwa y el shuar como “*idiomas oficiales de la relación intercultural*”. Entendemos que funciona como una especie de *lengua general*. Mientras que las “*lenguas ancestrales*” serán de uso oficial para los “*pueblos indígenas*” en sus territorios en los términos que fije la ley. Lo anterior nos recuerda bastante la redacción del artículo 48 de nuestra vigente Constitución. También resalta términos quechuas en la Constitución (*Pacha Mama* y *Sumak kawsay*).

Por otra parte, es interesante el artículo 16, artículo que pone mayor énfasis en la comunicación que en las lenguas *per se* que sus pares sudamericanos.

“Artículo 16. Todas las personas, en forma individual o colectiva, tienen derecho a:

1. **Una comunicación libre, intercultural, incluyente, diversa y participativa**, en todos los ámbitos de la interacción social, por cualquier medio y forma, **en su propia lengua y con sus propios símbolos.**” (El énfasis es nuestro)

La anterior redacción garantiza el uso de una lengua y símbolos propios para una comunicación libre, intercultural, incluyente, diversa y participativa. Lo mejor de todo es trata a estos derechos como derechos de TODAS las personas. No está dirigido exclusivamente a “*minorías*”, tampoco se ha redactado en ese sentido. Justamente en ese sentido se presenta también el principio a la igualdad ante la ley y el derecho a la no discriminación (Art. 11). También, llama la atención la redacción referida al derecho que tiene TODO niño, niña y adolescente a educarse preferentemente en su idioma y contexto cultural; y, reconoce el derecho al uso de lenguas alternativas, como las señas, para personas con discapacidad (Art. 45). No obstante, reafirma los derechos lingüísticos y culturales con respecto a “*las comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas*”.

Además, el Estado ecuatoriano garantiza constitucionalmente el derecho de cualquier persona a aprender en su idioma y contexto cultural (Art. 29). Reconoce el derecho a ejercer su defensa en un proceso penal en la lengua del acusado (Art. 77) y a ser asistido por un intérprete en

cualquier tipo de proceso judicial (Art. 76). Siendo una responsabilidad del Estado la educación intercultural bilingüe (Art. 347). Así, la constitución ecuatoriana reconoce la lengua parte del patrimonio cultural tangible e intangible y su salvaguarda por el Estado (Art. 379). Por otra parte, también se reconoce el derecho a la identidad personal y colectiva, construido en base a características lingüísticas, entre otras tantas, con el propósito de conservar, desarrollar y fortalecerlas (Art. 66, num. 28). Finalmente, podemos señalar que será responsabilidad del Estado diseñar políticas públicas para *“la identificación, protección, defensa, conservación, restauración, difusión y acrecentamiento del patrimonio cultural tangible e intangible, de la riqueza histórica, artística, lingüística y arqueológica, de la memoria colectiva y del conjunto de valores y manifestaciones que configuran la identidad plurinacional, pluricultural y multiétnica del Ecuador”* (Art. 380, num. 1).

- Paraguay

La Constitución Nacional de la República del Paraguay⁶¹⁹ es un caso interesante porque solo reconoce la oficialidad del castellano y el guaraní, mientras que a las *“lenguas indígenas”* les otorga la categoría de patrimonio cultural de la Nación:

“Artículo 140.

El Paraguay es un país pluricultural y bilingüe.

Son idiomas oficiales el castellano y el guaraní. La ley establecerá las modalidades de utilización de uno y otro.

Las lenguas indígenas, así como las de otras minorías, forman parte del patrimonio cultural de la Nación.”

El anterior artículo, al igual que su similar ecuatoriana, nos recuerda bastante la redacción del artículo 48 de nuestra Constitución. De hecho, resulta importante esta categorización para

⁶¹⁹ Promulgada el 20 de junio de 1992.

los derechos educativos en lengua materna que se reconocen en el artículo 77 de la Constitución paraguaya:

“Artículo 77. De la enseñanza de la lengua materna:

La enseñanza en los comienzos del proceso escolar se realizará en la lengua oficial materna del educando. Se instruirá asimismo en el conocimiento y en el empleo de ambos idiomas oficiales de la República.

En el caso de las minorías étnicas cuya lengua materna no sea el guaraní, se podrá elegir uno de los dos idiomas oficiales.”

Es decir, la Constitución solo garantiza los “comienzos del proceso escolar” en la lengua oficial del educando, o sea en español y guaraní. Mientras que los hablantes de lenguas no oficiales podrán elegir educarse uno de los idiomas oficiales. Aunque lo anterior contradice en buena medida a la “*afirmación de la identidad cultural*” concebida como uno de los fines del derecho a la educación (Art. 73). Se establece, además la distribución de ejemplares de la Constitución en castellano y guaraní (Art. 18).

- Uruguay

La Constitución de la República Oriental del Uruguay⁶²⁰ al igual que la Constitución chilena no señala nada explícito respecto al ejercicio de los derechos lingüísticos.

- Venezuela

La Constitución de la República Bolivariana de Venezuela⁶²¹ es decretada con “*el fin supremo*” de “*establecer una sociedad democrática, participativa y protagónica, multiétnica y pluricultural en un Estado de justicia*”.⁶²² En ese sentido, el artículo 9 de dicho texto establece que:

“Artículo 9.

⁶²⁰ Con las modificaciones plebiscitadas el 26 de noviembre de 1989, 26 de noviembre de 1994, 8 de diciembre de 1996 y 31 de octubre de 2004.

⁶²¹ Promulgada el 20 de diciembre de 1999.

⁶²² Preámbulo de la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela.

El idioma oficial es el castellano. Los idiomas indígenas también son de uso oficial para los pueblos indígenas y deben ser respetados en todo el territorio de la República, por constituir patrimonio cultural de la Nación y de la humanidad.”

Dicho artículo está redactado en un estilo muy similar a lo dispuesto en las constituciones vigentes de Colombia, Paraguay y la peruana de 1979. Asimismo, la Constitución venezolana reconoce la existencia de los pueblos y comunidades indígenas y sus lenguas (Art. 119). En su Séptima Disposición Transitoria señala que para ser representante indígena reconocido por Estado venezolano debe hablar el idioma de esa comunidad y cumplir con ciertas condiciones. Finalmente, la Constitución les garantiza a los *pueblos indígenas* su derecho a recibir su propia educación y un régimen intercultural y bilingüe (Art. 121).

- México

La Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos⁶²³ comprende a los derechos lingüísticos como exclusivos de los “*pueblos y comunidades indígenas*”. No se habla de los derechos habla más allá de los parámetros de estos pueblos. (Art. 2. A, IV y VIII; y B, II)

3.2.2.3. La comparación sudamericana respecto a la experiencia peruana.

Se puede decir que Bolivia y Ecuador cuentan con las constituciones más avanzadas en materia de derechos lingüísticos. Sobre todo el país altiplánico, cuya Constitución vigente pretende la plena equiparación social de las lenguas originarias con el castellano. Por otra parte, desde el punto de vista constitucional, llama la atención que justo nuestros dos vecinos con mayores vínculos en común, sobre todo por compartir nuestras lenguas y cultura prehispánica y andina, sean más desarrollados que nosotros en materia lingüística e intercultural. Son además jóvenes constituciones del Siglo XXI.

Se puede decir que Perú constitucionalmente está al nivel de Colombia, Paraguay y hasta se podría incluir a Venezuela. Con sus matices se evidencia, por lo menos, discursos normativos

⁶²³ Promulgada el 5 de febrero de 1917.

declarativos y reivindicatorios. Sorprende que México y Brasil, tal vez por su modelo federativo, a pesar de su gran territorialidad y diversidad no pongan énfasis en los temas lingüísticos. Cercano, por ahí, se encuentra la Constitución de Argentina que también reivindica la cultura de las poblaciones originarias y les garantiza derechos educativos intercultural y bilingüe.

El caso chileno sorprende más, pues a pesar de tener una Constitución vigente relativamente joven como la boliviana y ecuatoriana, ésta no menciona nada respecto a los temas lingüísticos, siendo que históricamente han vivido poblaciones originarias como los araucanos o mapuches en los territorios actuales de Chile.

3.3. Propuesta de modificación a la Ley de Lenguas.

En vista a lo anteriormente analizado, lo mismo que se fundamenta en los Capítulos 1 y 2, presentamos un propuesta general de modificación de la Ley de Lenguas. Lo anterior con el objetivo de plasmar, no sólo una legislación lingüística y cultural alimentada en las ideas académicas de José María Arguedas, sino también en la realidad sociolingüística, en la perspectiva histórica y en un análisis integral de la normativa jurídica en materia de derechos lingüísticos. Lo anterior, sin perder de perspectiva los avances que se han dado, por lo menos, constitucionalmente en otros países. Reconociendo nuestra diversidad cultural y complejidad social. Finalmente se plantean puntualmente las siguientes reformas.

3.3.1. Reformas urgentes.

Consideramos urgentes las reformas o modificatorias de los siguientes artículos 7, 12 y 22 de la actual Ley de Lenguas. En el caso del artículo 7, consideramos que la redacción resulta discriminatoria en la medida que sólo se oficializarían las lenguas predominantes (en virtud del artículo 48 de la Constitución) y se dejarían de lado las lenguas minoritarias o no predominantes. Sin embargo, lo anterior no nos impide quedarnos con esa redacción y añadiríamos dos párrafos a ese artículo cuya redacción final sería la siguiente:

“Artículo 7. Zonas de predominio

Son zonas de predominio, para efectos de lo dispuesto en el artículo 48 de la Constitución Política del Perú, el distrito, como unidad mínima, la provincia o la región.

Sin perjuicio de lo anterior, las entidades públicas de Lima Metropolitana y El Callao deberán tener, por lo menos, una oficina de atención al público en quechua, aymara y lenguas amazónicas.

Los gobiernos regionales y municipales deberán contar con oficinas de atención al público en las lenguas utilizadas en su jurisdicción territorial.”

Con respecto al artículo 12, literal “d”, podemos señalar que tiene una pésima redacción legal.

Debido a que las lenguas no son sujetos de derecho, como pareciera uno entender de la redacción de ese literal: “*Todas las lenguas originarias están en igualdad de derechos*”. Son los hablantes los sujetos de derecho, no las lenguas. Consideramos que una correcta redacción de la misma sería la siguiente:

“Artículo 12. Lineamientos de la política nacional.

La Política Nacional de Lenguas Originarias, Tradición Oral e Interculturalidad se sustenta en los siguientes lineamientos:

d) Igualdad valorativa de todas las lenguas y sus variedades dialectales, lo que se reflejará en la igualdad de derechos para sus hablantes.”

Finalmente, consideramos que la redacción actual del artículo 22 de la Ley de lenguas es insuficiente y discriminatoria. Insuficiente porque está dirigida sólo a hablantes maternos de lenguas originarias y discriminatoria porque excluye a los hablantes no maternos de lenguas originarias. Como ya vimos anteriormente, redacciones como esta sobre la Educación Intercultural Bilingüe nos llevan a pensar que los asuntos lingüísticos son exclusivos de poblaciones rurales, andinas y selváticas. Además, discrimina el posible interés de un padre de familia que viviera en la urbe desee que su hijo aprenda un idioma originario, más allá de cualquier motivación. Asimismo, también se excluye de partida la posibilidad de brindar y exigir educación intercultural en los ámbitos más urbanos. Se limita, tal vez inconscientemente, las capacidades de aprendizaje y adquisición de destrezas lingüísticas desde la niñez hasta la juventud.

En ese sentido, consideramos afortunada una redacción mayor al solitario e insuficiente párrafo de este artículo. El artículo 22 modificado quedaría redactado así:

“Artículo 22. Educación Intercultural Bilingüe.

Los educandos que poseen una lengua originaria como lengua materna tienen el derecho a recibir una educación intercultural bilingüe en todos los niveles del Sistema Educativo Nacional, incluyendo los que se encuentran en proceso de recuperación de su lengua materna.

Progresivamente se implantará un sistema de educación intercultural bilingüe en todo el sistema escolar público a nivel nacional. Donde, además del aprendizaje de la variante estándar del castellano se aprenderá la lengua originaria que predomine en el distrito.

Los gobiernos locales promoverán la creación de ámbitos públicos para el desarrollo de las lenguas originarias y manifestaciones culturales que predominen en su jurisdicción.

Se promoverá que las Instituciones Educativas Privadas de todo el Sistema Educativo Nacional incluyan asignaturas de aprendizaje de lenguas originarias.

Las Instituciones Educativas de Nivel Superior Universitario y Técnico cuyo ámbito de labor profesional incluya contacto con hablantes de lenguas originarias deberán contar con cátedras para el conocimiento básico de dichas lenguas. Por ejemplo, las carreras de Derecho, Medicina, Psicología, Comunicaciones, Ciencias Sociales y Humanas.”

Con la redacción anterior, consideramos que cumpliríamos con los criterios que nuestra propuesta recoge para comprender, regular y ejercer nuestros derechos lingüísticos. Sin éstas reformas consideramos que esta ley restringiría esos ámbitos de desarrollo lingüístico y no se modificaría la situación de discriminación cultural y lingüística que vivimos.

3.3.2. Reformas necesarias.

Consideramos necesarias, aunque no urgentes, las reformas o modificatorias de los siguientes artículos 4 y 16 de la vigente Ley de Lenguas. En ese sentido, consideramos que a la lista de derechos enumerados en el artículo 4 se le debe añadir un literal que se refiera a la presencia de las lenguas originarias en los medios de comunicación. El literal k, añadido al artículo 4, se redactaría así:

“Artículo 4. Derecho de la persona

4.1 Son derechos de toda persona:

(...)

k) Que su lengua originaria tenga presencia en los medios de comunicación locales, regionales y nacionales; y ésta contribuya a la funcionalidad de la misma.”

Por otra parte, consideramos que el actual artículo 16 referido a la enseñanza de las lenguas originarias puede enriquecerse con la adición de un párrafo que ponga énfasis en la enseñanza de la historia y el arte local de los educandos. La redacción final sería la siguiente:

“Artículo 16. Enseñanza

El Estado garantiza y promueve la enseñanza de las lenguas originarias en la educación primaria, secundaria y universitaria, siendo obligatoria en las zonas en que son predominantes, mediante el diseño e implementación de planes, programas y acciones de promoción y recuperación de las lenguas originarias, tradición oral e interculturalidad.

La educación escolar pondrá énfasis en la historia, el arte local y la formación de la identidad cultural dentro del proceso peruano.”

Siendo así, las anteriores reformas necesarias para generar una mayor presencia de lenguas originarias en los medios de comunicación masivos y formar desde la educación básica, una visión histórica, artística y cultural de la localidad del educando y su relación con el Perú. Los anteriores, no sólo de acuerdo al discurso *arguediano* sobre la lengua y la educación intercultural y bilingüe en el país, sino también de la legislación internacional revisada.

3.3.3. Reformas sugeridas.

Consideramos como reformas sugeridas las que no representarían mayores cambios en el plano fáctico; sin embargo, unas adiciones harían de los artículos 1 y 6 artículos más completos. En el caso del artículo 1 debemos poner énfasis que lo esencial, el objetivo de esa ley es el ejercicio de los derechos lingüísticos, no debería ser redactado en términos restrictivos como “*La presente Ley tiene el objeto de precisar el alcance de los derechos y garantías individuales y colectivas*”. La redacción que sugerimos en la siguiente:

“Artículo 1. Objeto de la Ley

- 1.1 La presente Ley tiene el objeto de promover el ejercicio de los derechos lingüísticos individuales y colectivos en los ámbitos privado y público. Además, de precisar el alcance de los derechos y garantías individuales y colectivas que, en materia lingüística, se establecen en el artículo 48 de la Constitución Política del Perú.
- 1.2 Todas las lenguas originarias son la expresión de una identidad colectiva y de una manera distinta de concebir y de describir la realidad, por tanto gozan de las condiciones necesarias para su mantenimiento y desarrollo en todas las funciones. Asimismo, el Estado reconoce la diversidad existente en las comunidades lingüísticas y sus hablantes.”

Finalmente, al artículo 6 referido a los criterios cualitativos para determinar la predominancia de una lengua originaria debe señalar que las lenguas originarias no solo son vehículos para expresión ciudadana, sino también de comunicación interpersonal. Ensayamos la siguiente redacción final que sólo añade lo último.

“Artículo 6. Criterios

6.1 Para determinar el carácter predominante de una lengua originaria, son criterios cualitativos:

- c) El interés de la persona de emplear la lengua originaria como el mejor vehículo de expresión ciudadana y/o comunicación interpersonal.”

No olvidemos que lo anterior hace referencia a lo que Arguedas constantemente decía de las lenguas, que eran un modo de transmitir los sentimientos humanos y el conocimiento. Por lo tanto, no se puede restringir el interés de las personas en hablar su lengua materna sólo al ámbito público y cívico.

3.4. El discurso *arguediano* como propuesta jurídica en beneficio del ejercicio de los derechos lingüísticos y una ciudadanía plena.

Consideramos que el discurso académico de Arguedas puede ser utilizado como fundamento para una propuesta integral en beneficio de los derechos lingüísticos y otros derechos fundamentales en el Perú. Lo anterior enfocado, además de lo estrictamente jurídico, en lo

institucional. Como bien señalamos, los derechos lingüísticos sólo pueden ser ejercidos plenamente en el Perú en un ambiente de interculturalidad.

Nos explicamos. Los derechos lingüísticos son parte de la identidad cultural tanto individual como colectiva de todas las personas. No existe persona sin una cultura que ha moldeado y regido sus acciones en sociedad. La sociedad peruana, en efecto, es diversa. La diversidad representa esa multiplicidad de culturas. Por lo tanto, la sociedad peruana en su conjunto no está exenta de generar situaciones de discriminación cultural colectivas e individuales.

Una sociedad que confía en sus instituciones públicas, es una sociedad que respalda y confía en el Estado de Derecho. La desconfianza de una sociedad en sus instituciones le quita legitimidad al sistema de gobierno de un país. Nuestra república actualmente se fundamenta en el texto constitucional, la defensa de los derechos fundamentales y la separación tripartita del poder político. En efecto, nuestro ordenamiento jurídico se sostiene en la legitimidad que tienen sus instituciones reflejadas en el Poder Ejecutivo, Poder Legislativo y Poder Judicial. Las normas jurídicas son las que se desenvuelven en ellas.

En ese sentido, ¿qué hacer cuando sus instituciones carecen de la aprobación de la ciudadanía? Ensayamos una respuesta: recuperar la confianza y legitimidad de la misma. Entonces, ¿cómo hacerlo? No tenemos una fórmula “mágica” para lograrlo pero sí planteamos una alternativa: promover la inclusión lingüística de manera institucionalizada a través de los derechos lingüísticos. Nosotros planteamos una alternativa integradora en una sociedad bastante diversa como lo es la sociedad peruana que desaprueba mayoritariamente a sus instituciones:⁶²⁴ a enero de 2016 un aproximado de 8 de cada 10 peruanos que viven en las ciudades desaprueba por lo menos a un Poder del Estado.

⁶²⁴ Fuente: Encuesta Nacional Urbana de Ipsos – Febrero 2016, para el diario *El Comercio*, domingo 21 de febrero de 2016. Disponible en: <http://elcomercio.pe/politica/elecciones/encuesta-ipsos-revisa-todos-cuadros-reciente-sondeo-3-noticia-1880704/17>

En el plano colectivo, simbólicamente la promoción de los derechos lingüísticos representará la batalla contra una discriminación histórica que hasta la fecha se sigue dando y que intuimos puede ser un factor más para el surgimiento de conflictos sociales. Mientras que en el plano individual se abrirá la posibilidad de mayor acceso a otros derechos fundamentales como la educación, salud y justicia que los no hispanohablantes en el Perú tienen actualmente limitados. Esta propuesta se plantea como un eje rector a seguir para el diseño de políticas públicas, la redacción legislativa y el cumplimiento de la función jurisdiccional de los tres poderes del Estado, respectivamente. En efecto, esta propuesta servirá como bases de carácter jurídico para que los operadores públicos, con el apoyo de la sociedad civil, garanticen el ejercicio de los derechos lingüísticos en el Perú, la no discriminación por dicho motivo y una ciudadanía plena. Ideales que se presentan como un verdadero reto en un país pluricultural y multilingüe como el Perú.

3.4.1. Para el diseño de Políticas Públicas (Poder Ejecutivo).

Uno de los importantes avances en la institucionalización de las lenguas originarias es la normalización de sus alfabetos. Dicho procedimiento, hasta finalizado el año 2015, ha logrado normalizar 28 lenguas originarias, quedando pendiente la normalización oficial de las 19 restantes reconocidas por el Estado Peruano. Aún nos falta bastante camino por recorrer.

En ese sentido, consideramos que el enfoque de las políticas públicas a favor de la promoción de los derechos lingüísticos debe ir más allá de la preservación de las lenguas originarias. Éstas deben abarcar el reconocimiento de la vitalidad y constante transformación de las lenguas, por sus hablantes. Las políticas públicas deben ir en favor de las personas, de los hablantes de nuestras lenguas originarias, de español y de las variedades que todas estas lenguas tienen.

Consideramos erróneo que las políticas públicas se enfoquen en la preservación de las lenguas como si éstas fueran estáticas y tuvieran alguna *pureza*. El Poder Ejecutivo en su conjunto, no sólo el Ministerio de Educación y el Ministerio de Cultura, debe tener en cuenta que la diversidad

lingüística es también un asunto sociocultural, no exclusivamente lingüístico, cuyo desconocimiento genera discriminación y vulnera otros derechos fundamentales. Por lo tanto, se hace necesario un ideal de políticas públicas con enfoque intercultural no sólo para las minorías, sino para todo el país.

3.4.1.1. La educación intercultural bilingüe como política pública en beneficio del derecho fundamental a la educación.

Una política de Educación Intercultural Bilingüe (en adelante EIB) debe tener en cuenta la promoción de los derechos fundamentales en todas las personas. Sin perjuicio de labor de la DIGEIBIR, el Estado peruano debe modificar la educación tradicional que concibe que todos los niños y adolescentes en el territorio peruano deben alcanzar las mismas capacidades académicas para acceder a la educación superior. Nos explicamos en el siguiente párrafo.

Primero, debe reformarse de manera coordinada la educación básica y la superior desde una perspectiva intercultural, debido a que nuestra educación básica está enfocada en adquirir capacidades que nos permitan acceder a la educación superior. Lo último no está mal *per sé*, el problema es que el acceso a la educación superior en el Perú implica un examen de admisión donde prevalece el uso de prácticas letradas esencialmente en español y una visión de lo académico desde una perspectiva cultural occidental; y es justo en esa dirección que la educación básica se dirige. Y señalamos esto debido a que existe una gran diferencia en el desarrollo de niños que nacen y se crecen en un ambiente letrado como el que existe en los sectores urbanos y los que lo hacen en ambientes no letrados como los rurales. Esta diferencia se acentúa más aún si éstos últimos son preponderantemente monolingües en lengua originaria. Son estos los escenarios que nos pueden explicar la formación de las variedades lingüísticas o dialectos de una lengua en la medida que ésta sea utilizada, en la medida que sea dominante o subordinada y si ésta se encuentra cargada de prejuicios y situaciones que pueden implicar discriminación.

Segundo, la EIB debe enfocarse a ser una política nacional y no dirigida a grupos humanos y culturales concebidos erróneamente como *minorías*. El riesgo de la EIB enfocada a *minorías* puede llevar a una estigmatización peyorativa para los individuos y colectivos a los cuales se dirigen estas políticas. Basta el término *lenguas indígenas* para que algunos miembros de estas comunidades puedan sentir una especie de discriminación respecto de la lengua castellana y los hispanohablantes. No olvidemos que en el Perú, los hablantes maternos de una lengua consideran a ésta como **su** lengua y su comunidad la considera como **la lengua de los hombres**; por ejemplo, el quechua o *runasimi* (lengua del hombre) y varias lenguas amazónicas.⁶²⁵ Asimismo, en la mayoría de casos el nombre con el que se conoce a una lengua es el mismo nombre con el que se conoce al grupo cultural que la habla. Siendo esto así, se debe superar esta perspectiva de *minorías* para ingresar a un plano de *diversidad* donde la EIB persiga ser una política de aplicación nacional que en beneficio de todos los peruanos.

Tercero, la EIB debe entenderse como un derecho fundamental de los todos los peruanos. Esto debido a que bajo nuestro orden constitucional, el Estado peruano reconoce la diversidad cultural y lingüística de sus habitantes, y promueve la formación de una identidad nacional. Siendo esto así, negar la posibilidad de que cualquier niño pueda reconocer su cultura y diferenciarla de otras conociendo por lo menos aspectos esenciales de éstas, como la lengua, evitará la posibilidad de, por lo menos, crear un contexto multicultural, si es que no se llegara a una situación ideal interculturalidad. Esta última idea nos parece que sería la más complicada de ejecutar debido a la resistencia que se podría encontrar en ciertos sectores de la sociedad peruana que se manejan en base a prejuicios de superioridad o inferioridad de lenguas y culturas.

Las anteriores tres características que deberían tener las políticas de EIB se fundamentan en la gran diversidad lingüística que existe en el Perú y el proceso histórico del mismo que revela la

⁶²⁵ Véase la información interactiva preparada por el Ministerio de Cultura en: <http://www.mapasonoro.cultura.pe/>

vital importancia de la lengua en el desarrollo e integración de los grupos humanos que viven en el Perú. En efecto, este reconocimiento es uno que propugnaba José María Arguedas aunque éste se centraba más en los grupos de cultura quechua y mestiza. Como ya señalamos en el capítulo anterior, él reclamaba el apoyo institucional no de manera superficial sino de manera profunda, un apoyo institucional en el cual el Estado y sus funcionarios conozcan la complejidad del Perú o, por lo menos, se acerquen a ella. Así, pues con la información brindada en el capítulo 1 y los apartados anteriores se tiene que pensar estos reclamos ya no sólo como políticas públicas que el Estado peruano, dependiendo de la voluntad del gobierno de turno, debe aplicar; sino como derechos que tenemos en aras de formación de una identidad cultural individual y colectiva y el ejercicio pleno de nuestros derechos lingüísticos.

En ese mismo sentido se han manifestado tres investigadores:

“Si reconocemos que existen variedades sociales y regionales del castellano peruano, estaremos ayudando a definir políticas educativas más adecuadas a nuestra compleja realidad lingüística. En los estudios sociolingüísticos se establecen distinciones entre las variedades estándar del castellano y las que no lo son; entre éstas últimas podría ubicarse el castellano que hablan las personas bilingües con lengua materna indígena y escasa escolaridad. **Las variedades no estándar cuentan con la funcionalidad múltiple ni la aceptación general que sí tienen las variedades estándar.** Por ello, creemos que el sistema educativo nacional debe enseñar y procurar el dominio oral y escrito del castellano en sus variedades estándar entre quienes no lo manejen.

Es necesario que, cuando se adopten decisiones sobre política y planificación educativa que atañan a la población quechua o aimarahblante, se realicen estudios previos de tipo sociolingüístico para conocer la situación actual de dichos pobladores, el uso que hacen de la lengua vernácula y del castellano, y las actitudes que denotan hacia ambas lenguas y hacia las culturas nativas en general.”⁶²⁶

Cabe resaltar que desde la primera Política Nacional de Educación Bilingüe emitida en 1972 hasta la actualidad han ocurrido interesantes avances y nos demuestra el respaldo institucional y

⁶²⁶ ZÚÑIGA, Madeleine, Liliana SÁNCHEZ y Daniela ZACHARÍAS. *Demanda y necesidad de educación bilingüe*. Lima; MED/GTZ/GfW, 2000. p. 8.

jurídico que tiene, por lo menos en el papel, desde casi 50 años la educación bilingüe y ahora, además, intercultural. No obstante que muchas veces hayan sido políticas públicas aisladas, algunas abandonadas, e iniciadas también experimentalmente con financiamientos de ONG's.⁶²⁷

Por lo tanto, nos representa también un avance progresivo de ver el tema como una materia exclusiva de políticas públicas a una enfocada en el ejercicio de derechos fundamentales y el reconocimiento de la diversidad

Más allá de los modelos metodológicos de educación bilingüe, se hace implícita una educación bilingüe que responda mejor a las particularidades socioculturales e idiomáticas de la población escolar;⁶²⁸ es decir una educación intercultural que responda a las demandas de conocimiento y ejercicio pleno de los derechos fundamentales.

En ese sentido, la propia perspectiva de promoción de la educación bilingüe como una “solución” al “problema” de la diversidad lingüística, que así se concebía en tiempos de Arguedas y cómo probablemente el escritor lo veía así de alguna manera, debe representar ahora un reto y oportunidad para reconocer la diversidad y promover, a través del interculturalismo⁶²⁹, el ejercicio pleno de los derechos fundamentales y de ciudadanía que nos garantiza la Constitución. Por lo tanto, debe superarse este prejuicio de la diversidad lingüística como un “problema” y verlo ahora como una “oportunidad” para reconocernos, formar una identidad nacional y,

⁶²⁷ Para ver el proceso histórico, los fundamentos, discursos y debates en torno a la realidad de la educación bilingüe para llegar al modelo de EIB en el Perú, donde predomine la interculturalidad, véase a Zavala, Virgina. *Volver al desafío: hacia una definición crítica de la educación bilingüe intercultural en el Perú*. Lima: PROEDUCA/GTZ, 2003. pp. 5-34.

⁶²⁸ ZÚÑIGA, Madeleine, Liliana SÁNCHEZ y Daniela ZACHARÍAS. *Óp. Cit.* pp. 10-16. Queremos señalar que, sin perjuicio de estar mayormente a favor de las ideas de los autores de este artículo al cual hacemos referencia, el contexto en el que vivimos actualmente (15 años después de la publicación del referido artículo) nos permite ir más allá del diseño planteado por ellos y verlo desde una perspectiva de ejercicio de derechos, como lo planteamos en esta tesis.

⁶²⁹ A efectos del ejercicio de derechos fundamentales y eliminar la discriminación cultural, entendemos que el enfoque intercultural peruano debe comprenderse, como lo señala ZAVALA (2003) en: *“reflexionar críticamente sobre las relaciones de poder existentes en la sociedad peruana y –a partir de eso– deconstruir el discurso de superioridad que ha tenido la cultura dominante como arma para asimilar y subalterizar otras expresiones culturales.”* ZAVALA, Virgina. *Óp. Cit.* p. 19.

finalmente, lo más importante, ejercer derechos fundamentales y superar la discriminación basada en prejuicios culturales.

En ese sentido, la EIB debe perseguir una ciudadanía plena que debe reconocer la diversidad (entre ella, la lingüística) y los derechos que le asisten. Por lo tanto, damos mucha razón a lo señalado por Zavala respecto a las competencias que el individuo adquirirá gracias a una debida formación en EIB:

“Un sujeto que maneja una competencia intercultural es capaz de analizar críticamente la carga de conflicto de las relaciones interculturales –a partir de ese primer paso– **es capaz también de *transitar* culturalmente en diversos contextos y de utilizar mecanismos que produzcan relaciones más dialógicas entre individuos y grupos sociales.** Un sujeto que desarrolla competencia intercultural es alguien que no condena ciertas culturas o modos de vida desde la perspectiva de un único modelo culturalmente *correcto* (o desde la perspectiva de su cultura) sino que **percibe analíticamente y combate las estructuras, creencias y prácticas que impiden el pleno desarrollo de las personas o grupos de personas y, de esta forma, contribuye a una sociedad más equitativa.**”⁶³⁰ (El énfasis es nuestro.)

Hicimos énfasis en esas características, pues deberán ser el producto de un modelo de políticas públicas en EIB que reconozca la diversidad cultural en el Perú y el respeto y promoción de los derechos lingüísticos. Arguedas, se podría decir, logró transitar entre diversas culturas como la andina, en las comunidades monolingües y bilingües en quechua y español, respectivamente, hasta estudió a las comunidades en España⁶³¹; también en los grupos de migrantes en la costa, y los grupos académicos y más letrados del Perú e Iberoamérica. Es muy probable que Arguedas haya desarrollado esta competencia intercultural, pues, como ya vimos en su discurso,

⁶³⁰ ZAVALA, Virginia. *Óp. Cit.* p. 21.

⁶³¹ De hecho, su estudio de las comunidades de España durante la década de los 60's nos sirve como un ejemplo de la capacidad de comprensión y análisis comparativo entre culturas al establecer similitudes y diferencias entre las comunidades ibéricas y peruanas. Adquirir una capacidad como la anterior puede ser concebida como un modelo de estudio para la adquisición de competencias interculturales.

propugnaba un reconocimiento de la cultura y de los peruanos para una mejor convivencia, un mejor ejercicio de la ciudadanía y desterrar los prejuicios que fundamentaban la discriminación que hasta ahora existe en el Perú.

Asimismo, consideramos oportuno citar a Zavala, para reforzar nuestra postura y demostrar que la política EIB debe ser enfocada a nivel nacional y como un derecho:

“Por eso, aunque la formación de sujetos interculturales y bilingües en zonas rurales del Perú contribuye ciertamente al proceso de democratización de la sociedad peruana, este hecho sólo constituye una cara de la moneda. Lo que queda claro es que la equidad no se va a alcanzar si no se incorpora a toda la población en la propuesta; sobre todo a aquellos que representan el sector del poder y las élites sociales.

Si no se logra incorporar a toda la población, no se podrá hablar de una propuesta intercultural en todo el sentido de la palabra. La realidad educativa actual representa, más bien, una interculturalidad resignada⁶³² y excluyente. Vale decir, una interculturalidad que es sólo para unos y no para otros o, más específicamente, una interculturalidad que sólo para la minoría que es discriminada y no para la mayoría que discrimina. En otras palabras, una interculturalidad para campesinos, indígenas y pobres.

Es fundamental que las políticas educativas se planteen la necesidad de erradicar los comportamientos discriminatorios y de marginación que provienen de la población no indígena hacia los ciudadanos de origen indígena o campesino. Es precisamente en la población no indígena donde debería fomentarse la conciencia de la diversidad y el respeto hacia otras expresiones culturales. ¿Acaso el desarrollo de sociedades dialógicas es sólo una tarea de los sectores indígenas? ¿No es acaso una tarea de toda la sociedad moderna? (Zúñiga y Gálvez, 2002).”⁶³³ (El énfasis es nuestro.)

Finalmente, la EIB que se da en la educación básica, fundamentalmente, debe trascender este ámbito y encontrar sentido en la utilidad social que es el objetivo para lo cual se desarrolla. Así, también es importante que se creen escenarios para la práctica letrada, es decir, para la literalidad

⁶³² Zavala hace referencia a que esta frase se debe a Rodolfo Cerrón-Palomino.

⁶³³ ZAVALA, Virginia. *Óp. Cit.* p. 22.

de las lenguas originarias pues servirá como registro para su conservación y promoción, donde la escritura y alfabetización es una herramienta pero no es un fin en sí mismo.

“Para que la escritura en lengua vernácula tenga sentido entre sus usuarios y pueda concebirse como un medio de comunicación, debe constituirse en el medio de transmisión de un conocimiento valioso y no debe estar encajonada en un sistema de educación impuesto (Aikman, en prensa). Por lo general, la escuela produce una versión estrecha de la escritura que se enmarca en una definición particular de “alfabetización escolar”. Y utilizar la escritura en lengua indígena solamente para cumplir con los propósitos de la escuela corre el riesgo de producir un tipo de alfabetización “autónomo” que se produce independientemente del contexto social. Los casos típicos de este tipo autónomo de alfabetización son las composiciones escolares o los textos expositivos de tipo ensayo, en los que la escritura constituye un fin en sí mismo.

(...) **Es necesario que la escuela le otorgue a la lengua escrita un propósito, un significado y una vitalidad para que realmente contribuya a su fortalecimiento.**”⁶³⁴

(El énfasis es nuestro.)

Y en ese sentido, como bien sabemos, se requiere de la escritura para recordar y transmitir ideas y conocimientos; además, en una cultura como la nuestra el manejo de prácticas letradas es algo tan necesario y, de hecho, es parte imprescindible de nuestro desarrollo diario. Situaciones como escribir mensajes de texto en nuestros teléfonos móviles, el uso de la computadora y artefactos electrónicos, la celebración de contratos, presentar escritos y rellenar formularios en las instituciones públicas son prácticas cotidianas en nuestra cultura que no pueden resultar excluyentes respecto a las lenguas originarias y culturas.

Por ejemplo, en Apurímac debe superarse la concepción que se tiene de la EIB como un derecho remedial y residual para campesinos y ciudadanos habituados al ámbito rural:

“Aquí se muestra claramente que la EIB se concibe como una educación remedial y compensatoria a implementarse solo en escuelas unidocentes de las zonas rurales donde supuestamente todavía se pueden encontrar niños y padres de familia «netamente quechuahablantes». La relación causal que se establece es explícita: «cada uno ponemos de

⁶³⁴ ZAVALA, Virginia. *Óp. Cit.* p. 28.

nuestra parte (o “intentamos implementar una EIB”) porque en toda esta zona tenemos niños, tanto también como padres de familia, netamente quechuahablantes, tenemos, todavía acá se habla puro quechua, entonces por todo eso, es por las costumbres más que nada». A pesar de que algunos docentes hacen alusión al derecho que tienen los niños y niñas a ser educados en su lengua («Es un derecho elemental que esos chicos requieren educarse en sus lenguas»; «lo único que hacemos es cumplir el derecho que tienen los pueblos indígenas»), no se considera que este derecho les correspondería a todos los apurimeños, sino solo a aquellas personas de comunidades campesinas alejadas que tienen dificultades para manejar el castellano.”⁶³⁵

Finalmente, la EIB al superar la restringida concepción de ser política pública y concebirse en perspectivas de derecho fundamental, facilitará el ejercicio pleno de los derechos lingüísticos y garantizará el acceso, por lo menos, a otros derechos fundamentales. En consecuencia, este reconocimiento nos permitirá apreciar la real importancia de la diversidad, formar una identidad nacional que la reconozca y ejercer una ciudadanía consciente de sus derechos fundamentales en un contexto multicultural. Así, desde una perspectiva idealista, la ciudadanía intercultural sería la meta a perseguir por ser éste un ideal de verdadera integración nacional, que destierre la pretensión homogeneizadora que no hace sino extinguir otras perspectivas distintas a las dominantes

3.4.1.2. Los derechos lingüísticos como una política ciudadana en favor de la creación de una identidad cultural peruana diversa pero no ajena.

Algo trascendente en el discurso de José María Arguedas es el optimismo con el que veía la integración nacional y con ella la formación de una identidad nacional que pueda reconocerse como diversa pero no como ajena, como extraña. Esto debido a que los ámbitos en los que él se movió fueron tan variados como lo son ahora para muchos peruanos que han migrado del

⁶³⁵ ZAVALA, Virginia, Luis MUJICA, Gavina CÓRDOVA y Wilfredo ARDITO. *Qichwasimirayku: Batallas por el quechua*” Lima, Perú: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2014. p. 123.

ámbito rural al urbano, del oral al letrado, del coloquial al académico, del informal al formal, entre otros, y viceversa.

Como señalamos anteriormente, en un contexto como el peruano, las diferencias son evidentes en todos los aspectos y la diversidad es la regla y la homogeneidad la excepción. Y es justamente este complejo contexto en el cual la conflictividad se hace presente en muchos ámbitos de la vida y las relaciones individuales y colectivas de las personas. Bien sabemos que la conflictividad peruana es alta, que la discriminación sigue existiendo, que la inseguridad ciudadana también se asocia a un tema de percepción y que somos un país que no se caracteriza por haber creado una identidad que reconozca la diversidad y busque, por lo menos, la tolerancia entre distintos.

De hecho, hemos visto que la diversidad cultural se hubo presentado como un problema en el siglo XX, y en nuestro caso específico, la diversidad lingüística ha sido vista como un obstáculo para la “integración” de los grupos culturales monolingües distintos del castellano. De hecho la ausencia de prácticas letradas en las lenguas originarias y el desconocimiento de la escritura en español fueron argumentos que sirvieron para catalogarlos como analfabetos y relacionar tal condición a una de retraso, pobreza e incluso salvajismo, como sucedió a inicios del siglo pasado. Estas categorías occidentales que encasillaban a las culturas como realidades estáticas⁶³⁶ y a la diversidad lingüística como un problema⁶³⁷ para *civilizar* a los considerados indios por las élites criollas y mestizas, han ido perdiendo vigencia con el tiempo y cada vez a un ritmo más acelerado. El mismo Arguedas señala la fuerte discriminación que podía verse a inicio del siglo XX y que a mediados del siglo ya no era de tal magnitud, pero que respondía a fenómenos de migraciones masivas y mestizaje cultural, apropiaciones, dinámicas de supervivencia, transformación y

⁶³⁶ Como sucedió en la época colonial por la visión cultural del orden como uno estamental y que fuera aceptado por los europeos y las élites andinas.

⁶³⁷ Debido a los ideales ilustrados en aras de la modernidad concebida desde el eurocentrismo.

desaparición de manifestaciones culturales que hubieran sido menospreciadas e invisibilizadas incluso desde el ámbito institucional, utilizando para ello instituciones jurídicas que las clases dominantes usaban para legitimar estas prácticas. Por lo tanto, la superación de categorías conceptuales⁶³⁸ utilizadas muchas veces de forma errónea y prejuiciosa para prácticas discriminatorias no debe quedarse en el discurso revalorizador que Arguedas proponía, sino ir más allá, al plantearse como una perspectiva institucional en clave de políticas públicas que sólo pueden darse a través de la redacción y diseño de normas jurídicas en éste sentido.

Asimismo, añadimos que la formación y de una identidad nacional, que puede ser la arguediana o tal vez otra que también sea inclusiva y que persiga el ideal intercultural, debe encontrar en estas políticas de preservación, uso y promoción de las lenguas originarias un espacio para desarrollo de la *capacidad creadora* que Arguedas tanto proclamaba. Es decir, las políticas públicas deben promover las iniciativas creativas en un ámbito de libertad de expresión y no de censura, ni discriminación. Arguedas era un convencido, y con mucha razón, de la *capacidad creadora* de las diversas culturas mientras éstas sean desarrolladas para expresar sus más hondas emociones y nos permitan apreciar su relación con los ambientes que lo rodean; ambientes que predominantemente tienen que ver con la naturaleza y su relación con los seres bióticos y abióticos que hay en ella, a los cuales les otorgan vida propia y características de su cosmovisión. Esto último podría ser tan útil para presentar alternativas de lucha frente al grave contexto ambiental que vivimos actualmente con el efecto invernadero y el cambio climático. No olvidemos que una política pública en favor de los derechos lingüísticos debe reconocer que muchas de las lenguas y sus variedades se han desarrollado gracias a los sonidos y efectos onomatopéyicos relacionados con la naturaleza. Por lo tanto, negar que las lenguas tengan

⁶³⁸ Como lengua y dialecto, culto y vulgar, civilizado e indígena, ciudadano y poblador, alfabeto y analfabeto, entre otras.

características y conocimientos propios inherentes a ellas sería cerrar nuestra propia comprensión de los fenómenos lingüísticos que no son otra cosa que fenómenos humanos producto del contacto e interrelación entre unos y otros humanos y con la naturaleza misma que los rodea. La conexión de los grupos humanos prehispánicos con los animales, plantas, el cielo, las estrellas, el sol, la luna, los ríos, el mar y demás seres bióticos y abióticos es algo innegable que persiste hasta la actualidad a través de su desarrollo histórico. El Derecho, más aún en un país como el nuestro, no puede ser ajeno a esta realidad.

3.4.2. Para el diseño de Proyectos de Ley (Poder Legislativo) y Ordenanzas Regionales y Municipales.

Además de los criterios a seguir planteados en nuestra propuesta jurídica presentada en el punto 3.1.3.3 de la presente tesis, debemos recordar que las normas con rango legal podrán ser desarrolladas por reglamentos que implementarán las disposiciones legales. En ese sentido, no debemos dejar de lado que además de las leyes emitidas por el Congreso también existen normas como las ordenanzas regionales y municipales que poseen ese mismo rango legal⁶³⁹. Por lo tanto, nuestra propuesta no puede limitarse a los Proyectos de Ley, sino también a las Ordenanzas Regionales y Municipales.

Por ejemplo, el Gobierno Regional de Apurímac emitió dos Ordenanzas Regionales en los años 2007 y 2008. Zavala, Mujica, Córdova y Ardito narran lo siguiente:

“Las propuestas de profesores, las ONG y diversos intelectuales locales finalmente lograron la promulgación de la ordenanza regional 029-2007-CR-Apurímac, que reconoce al quechua como un elemento central de la cultura y la identidad apurimeña. Al año siguiente, fue promulgada la ordenanza regional 017-2008-CR-Apurímac —primera ordenanza regional en el Perú contra la discriminación—, donde el gobierno regional se compromete a promover la enseñanza del quechua en todos los niveles educativos.

⁶³⁹ Son normas de rango legal, según la Constitución vigente: leyes, decretos legislativos, decretos de urgencia, tratados, reglamentos del Congreso, normas regionales de carácter general y ordenanzas municipales. (Art. 200, 4)

Asimismo, se dispone que en las dependencias del gobierno regional exista personal que hable quechua fluidamente, disponiéndose además que se adecúen los letreros de los locales, según la ordenanza regional 029.”⁶⁴⁰

Sin embargo, como narran los anteriormente citados estas normas jurídicas regionales no han logrado los objetivos deseados por conflictos locales, políticos e ideológicos entre los principales actores: los docentes.⁶⁴¹ Mientras tanto, la situación de los escolares de la región Apurímac es muy compleja y diversa. Lo que plantea un reto mayor y eso se refleja en los siguientes datos conseguidos por los investigadores.⁶⁴²

En ese sentido, las normas de rango legal, leyes y ordenanzas deben prever la complejidad que representan estas situaciones y comprender que el objetivo de la legislación en favor de los derechos lingüísticos debe superar prejuicios e ideologías. Por ejemplo, se debe superar la imagen general que se tendría que preservar al quechua como lo tradicional, lo rural y lo campesino. Lo anterior es descrito de la siguiente manera:

“En el caso del quechua, esta lengua no solo se asocia con un grupo social de la zona rural que desarrolla ciertas prácticas culturales ancestrales, sino que se percibe como la proyección de un campesino del mundo rural detenido en el tiempo. Así, esta asociación resulta en una representación icónica, como si la lengua reflejara la naturaleza o esencia inherente de un grupo social específico ligado al pasado (Irvine & Gal, 2000). Desde esta asociación es casi imposible, por ejemplo, imaginar a un joven vestido a la usanza moderna de Abancay —con polo, jeans y lentes oscuros— hablando quechua por celular. En el

⁶⁴⁰ ZAVALA, Virginia, Luis MUJICA, Gavina CÓRDOVA y Wilfredo ARDITO. *Óp. Cit.* p. 57.

⁶⁴¹ Ídem. pp. 58-69.

⁶⁴² “La encuesta que aplicamos en veintiocho instituciones educativas de la región (cuatro instituciones en cada provincia) explora las percepciones que los niños y los adolescentes de 3.º y 6.º grado de primaria y de 3.º y 4.º grado de secundaria tienen de sus lenguas. (...) Ahora bien, para el 73,9% de los niños y adolescentes encuestados sus padres son bilingües y para el 68%, sus madres también. El monolingüismo quechua de los padres estaría presente en el 7,2% y, el de las madres, en el 17,9% de los encuestados; el monolingüismo castellano de los padres estaría en el 7,3% y, el de las madres, en el 4,7% de los encuestados. Hay que considerar también que una quinta parte de los encuestados revela ser migrante, ya sea de Lima o de regiones como Cusco, Ayacucho o Puno, donde también se habla la lengua originaria. En todo caso, es importante constatar que, según los estudiantes, el 81,1% de los padres y el 85,9% de las madres conocen alguna variante del quechua de la región.”
Ídem. p. 69.

quechua estaría la esencia de un tipo de identidad y práctica cultural ligadas al pasado y, si esto no se respeta, se le estaría violentando.”⁶⁴³

En efecto, las disposiciones normativas encuentran ámbitos de discusión y contradicción respecto al uso de la lengua en la formación de la identidad cultural.⁶⁴⁴ Lo anterior se puede apreciar en los documentos de trabajo respecto a las disposiciones de la Dirección Regional de Educación de Apurímac.⁶⁴⁵ Los investigadores identificaron en Apurímac cuatro tipos de “*conocedores del quechua*”.⁶⁴⁶ Por lo tanto, la normativa de rango legal dirigida al ejercicio de los derechos lingüísticos, además de recoger los criterios que nuestra propuesta ha planteado,⁶⁴⁷ debe responder a las situaciones específicas que se presenten en cada región y localidad, consultando a sus principales actores. Sin la participación, por lo menos consultiva, de los mismos el desarrollo normativo encontrará conflictos en su ejecución en el plano fáctico.

En ese orden de ideas, deberán superarse situaciones como las consideran al quechua como “*un derecho problemático*”:

“Este uso del quechua como un «deber» por parte de los funcionarios coincide con una mirada un tanto ambivalente del quechua como un derecho de los hablantes. Aunque los actores afirman que la población tiene «derecho» a hablar su lengua, esta concepción de «derecho» está impregnada de la noción de «necesidad». Vale decir que, mientras que alguien sea supuestamente tan «desdichado» por no hablar castellano, se le debe atender en quechua. Sin embargo, el derecho no se aplica a aquella persona que ya habla castellano, pero que prefiere o se siente más cómoda de usar la lengua originaria en algunas

⁶⁴³ Ídem. pp. 80-81.

⁶⁴⁴ Ídem. pp. 82-87.

⁶⁴⁵ Ídem. pp. 88-93.

⁶⁴⁶ Un primer grupo de los que dicen que saben quechua, pero básico. Un segundo grupo de los que dicen que no saben quechua pero lo hablan fluidamente. Un tercer grupo que no hablan quechua pero lo entienden básicamente y les gustaría apoyar en su revalorización. Finalmente, un cuarto grupo de quechuahablantes que promueven su utilización en la vida diaria.
Ídem. pp. 93-96.

⁶⁴⁷ La igualdad valorativa de las lenguas o idiomas y sus variedades; la urgencia de una justicia histórica; la promoción estatal del uso y mantenimiento de las lenguas originarias; la superación las barreras lingüísticas que las Entidades Públicas presentan y el diseño de un marco jurídico para lograr todas las anteriores.

circunstancias. Por esta razón, podemos plantear que no existe un derecho a hablar quechua en abstracto, como el que podría reclamar un flamenco o un catalán al querer expresarse en su idioma, sino solo un derecho a hablar la lengua originaria para quienes no poseen otra forma de comunicarse. Una vez que alguien supera sus «limitaciones» (es decir, aprende castellano), entonces parece carecer de sentido que hable el idioma originario. Actualmente, para las autoridades más progresistas o comprometidas, existe una noción sobre determinados derechos que los campesinos tienen, como el derecho a la tierra, a la salud o a la justicia. No obstante, el quechua en sí mismo no es concebido como un derecho, sino solo como un instrumento que les permite a los quechuahablantes satisfacer sus demás derechos mientras que no dominen la lengua de poder. La convicción de «tengo derecho a hablar mi idioma» no existe.⁶⁴⁸

En ese sentido, el diseño de toda norma de rango legal debe enfocarse, en primer lugar, al ejercicio pleno de los derechos lingüísticos bajo los criterios de igualdad valorativa de las lenguas y sus variedades; justicia histórica; y superación de barreras lingüísticas que dificulten la interacción de los ciudadanos con el Estado. En segundo lugar, debe contar con la participación de los principales actores revitalizadores de las lenguas originarias; crear escenarios de interacción de los mismos; promover la capacitación de los profesionales y técnicos que brindan servicios públicos y facilitan el ejercicio de otros derechos fundamentales; y, finalmente, promover la concientización de los ciudadanos respecto de sus derechos lingüísticos y las posibilidades de acceso, a través de ellos, a otros derechos como la educación, la salud y la justicia.

3.4.3. Para la redacción de Sentencias (Poder Judicial y Tribunal Constitucional)

La función jurisdiccional en el Perú debe servir necesariamente a la solución de los conflictos jurídicos que se suscitan entre la población. La resolución de estos conflictos de manera independiente, autónoma e imparcial permite mantener la estabilidad jurídica, social, política y económica del país. No olvidemos que el Poder Judicial es el principal órgano con labor

⁶⁴⁸ ZAVALA, Virginia, Luis MUJICA, Gavina CÓRDOVA y Wilfredo ARDITO. *Óp. Cit.* pp. 108-109.

jurisdiccional⁶⁴⁹ del país y el Tribunal Constitucional es el órgano de control de la Constitución o como dirían otros “*su máximo intérprete*”.

Gorki Gonzalez señala que la función jurisdiccional de los tribunales peruanos tiene su labor orientada a la protección de los derechos fundamentales en el Perú, dentro de un ámbito donde el interés público debe ser el motor y fundamento para garantizarlos.⁶⁵⁰ Sin embargo, existe la generalizada percepción ciudadana de que esta institución cumple una labor jurisdiccional, muchas veces, ajena a los reales intereses de la sociedad.

Tenemos como ejemplo, el reclamo constante que hace un personaje como Arguedas en favor de la institucionalidad, el redescubrimiento y revalorización de lo nuestro, y, principalmente, la eliminación de la discriminación. Por lo tanto, es en esa dirección que concebimos la labor jurisdiccional del Poder Judicial y el Tribunal Constitucional. Más allá de las teorías y doctrinas que fundamentan la protección de los derechos fundamentales, consagrados en la Constitución Política del Perú de 1993, consideramos

Asimismo, no nos olvidemos que tanto los órganos jurisdiccionales del Poder Judicial, como el Tribunal Constitucional, al momento de resolver las controversias jurídicas en los que pueden estar inmersos los derechos lingüísticos deben interpretar éstos en conformidad con la Cuarta Disposición Final y Transitoria de la Constitución⁶⁵¹ por considerarse derechos humanos en los cuerpos normativos internacionales.

⁶⁴⁹ En consecuencia, debe cumplir con los principios y derechos consagrados en el artículo 139 de la Constitución Política del Perú de 1993.

⁶⁵⁰ Véase a GONZALES MANTILLA, Gorki. *Poder judicial, interés público y derechos fundamentales en el Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú y Universidad Diego Portales de Chile, 1998.

⁶⁵¹ “Disposiciones Finales y Transitorias:

Cuarta.- Interpretación de los derechos fundamentales

Las normas relativas a los derechos y a las libertades que la Constitución reconoce se interpretan de conformidad con la Declaración Universal de Derechos Humanos y con los Tratados y acuerdos internacionales sobre las mismas materias ratificados por el Perú.”

Como bien sabemos, en caso de alguna situación discriminatoria por motivos de lengua podemos iniciar un proceso de amparo ante el juzgado constitucional competente. La base legal que posibilita a cualquier ciudadano peruano iniciar dicho procedimiento es el artículo 37, numeral 1 del Código Procesal Constitucional.⁶⁵² Además, en cumplimiento de sus funciones, la Defensoría del Pueblo también puede iniciar un proceso de amparo ante la vulneración de los derechos lingüísticos de individuos y colectivos.⁶⁵³

Al fin y al cabo, la defensa y el ejercicio de los derechos lingüísticos dependen de nosotros mismos. Tenemos al proceso de amparo como mecanismo jurídico interno y a los Tratados, las normas *soft law* y los organismos de defensa de Derechos Humanos para exigir al Estado que posibilite el ejercicio de estos derechos.

Los derechos lingüísticos, finalmente podrán servir para estudiar tradiciones jurídicas consuetudinarias que pueden existir en comunidades de hablantes de lenguas originarias. Así como nosotros aprendemos el Derecho gracias al conocimiento y manejo de nuestra lengua,

⁶⁵² Código Procesal Constitucional, Ley N.º 28237, vigente a partir del 1 de diciembre de 2004:

“Artículo 37.- Derechos protegidos

El amparo procede en defensa de los siguientes derechos:

1) De igualdad y de no ser discriminado por razón de origen, sexo, raza, orientación sexual, religión, opinión, condición económica, social, idioma, o de cualquier otra índole;” (el subrayado es nuestro.)

⁶⁵³ Constitución Política del Perú de 1993:

“Artículo 162- Corresponde a la Defensoría del Pueblo defender los derechos constitucionales y fundamentales de la persona y de la comunidad; y supervisar el cumplimiento de los deberes de la administración estatal y la prestación de los servicios públicos a la ciudadanía.”

Código Procesal Constitucional, Ley N.º 28237:

“Artículo 40.- Representación Procesal

(...) La Defensoría del Pueblo puede interponer demanda de amparo en ejercicio de sus competencias constitucionales.”

Ley Orgánica de la Defensoría del Pueblo, Ley 26520:

“Artículo 1.- A la Defensoría del Pueblo cuyo titular es el Defensor del Pueblo le corresponde defender los derechos constitucionales y fundamentales de la persona y de la comunidad; y supervisar el cumplimiento de los deberes de la administración pública y la prestación de los servicios públicos.

Artículo 2.- El Defensor del Pueblo está facultado, en el ejercicio de sus funciones, para:

(...)

2.- Ejercitar ante el Tribunal Constitucional la acción de inconstitucionalidad contra las normas con rango de ley a que se refiere el inciso 4) del Artículo 200 de la Constitución Política, asimismo, para interponer la Acción de Hábeas Corpus, Acción de Amparo, Acción de Hábeas Data, la de Acción Popular y la Acción de Cumplimiento, en tutela de los derechos constitucionales y fundamentales de la persona y de la comunidad.”

conocer y estudiar las lenguas originarias nos permitirá tener un amplio abanico de conocimientos tradicionales, entre los cuales podrán estar los derechos consuetudinarios de estas comunidades.

La labor del juez en casos donde se ventilen temas relacionados a los derechos lingüísticos deberá ser una labor integradora. No bastará que se ventilen procesos donde se discuta si algún derecho lingüístico está siendo vulnerado, sino también podrá corregir situaciones de discriminación cultural. Lo anterior permitiría no sólo un análisis de los derechos lingüísticos *per se* sino también del escenario multicultural para llegar al diálogo intercultural o interculturalismo deseado.⁶⁵⁴ Toda vez que los derechos lingüísticos son un tipo de los derechos culturales es plenamente factible y recomendable que estos derechos puedan analizarse en un contexto multicultural que propicie el diálogo intercultural.

¿Cómo podríamos hacer lo anterior? Verona nos da una luz⁶⁵⁵:

“Deberá asegurar las condiciones que garanticen la realización de un diálogo intercultural. A través de sus fallos el TC deberá eliminar las prácticas orientadas a mantener relaciones culturales jerarquizadas. Es decir, eliminar las limitaciones del escenario que refuerzan condiciones de subordinación cuya existencia siempre restringirá el diálogo. Su especial condición de intérprete supremo de la Constitución garantiza que la reiteración de su jurisprudencia, o el establecimiento directo de su vinculatoriedad, institucionalice nuevas condiciones que hagan viable la realización de este tipo de diálogo.”

⁶⁵⁴ VERONA BADAJOZ, Aaron. *DOS CARAS: La protección de los derechos indígenas según el Tribunal Constitucional peruano*. Tesis PUCP, Lima: 2014. pp. 205-210.

⁶⁵⁵ Aunque trata el tema desde una perspectiva de los Derechos de los Pueblos Indígenas, consideramos su análisis válido para el caso de los derechos lingüísticos:
“La respuesta se encuentra en la doble potencialidad del Tribunal, que le otorga la posibilidad de ser en cada caso un guardián del statu quo político, jurídico y cultural, o un catalizador del cambio; siempre buscando resguardar la dignidad humana. En el caso de los conflictos producidos por las vulneraciones de los derechos indígenas y, en última instancia, por la disputa cultural por la hegemonía y el reconocimiento igualitario de su subjetividad, la decisión que tome el TC estará determinada por el tipo de enfoque que adopte respecto de las relaciones culturales y sus conflictos en un Estado-Nación.”
Ídem. p. 224.

(...) también *deberá ejercer un control del diálogo en función de sus modelos ideales de referencia* cuando, en el marco de un proceso, se perciba su ausencia o desnaturalización. Se debe apropiarse de los principios del diálogo y aplicarlos en un proceso como parámetros de control.”⁶⁵⁶

Por otra parte, los tribunales de justicia peruanos podrían seguir el ejemplo del Tribunal Supremo de la Corte de Apelaciones de Columbia Británica que, a través de su Presidente Lance Finch declaró que los tribunales canadienses han reconocido como preexistentes ordenamientos jurídicos indígenas, y recomendó que todas las facultades o escuelas de leyes canadienses deberían tener un curso, no sólo en el Derecho de los Aborígenes (el derecho canadiense que versa sobre ellos), sino también en sus propias tradiciones jurídicas.⁶⁵⁷ Lo anterior, no sólo reconoce la autonomía cultural de los grupos originarios, sino también equipara los conocimientos jurídicos, la tradición jurídica, de los mismos. Ésta, sin lugar a dudas, representa un desarrollo mayor de la interculturalidad.

En efecto, como señalamos antes, el ejercicio pleno de los derechos lingüísticos se dará en ámbitos de interculturalidad. Si éstos no existen, aun en escenarios multiculturales como el Perú, habrá una cultura y lengua dominante que excluya y se sobreponga sobre las demás subordinadas. La interculturalidad es un reto aún para las sociedades más avanzadas en estos temas, como Canadá. Así, por ejemplo, en el ámbito de justicia intercultural y pluralismo jurídico, señalan los especialistas Val Napoleon⁶⁵⁸ y Hadley Friedland⁶⁵⁹ lo siguiente:

⁶⁵⁶ VERONA BADAJOZ, Aaron. *DOS CARAS: La protección de los derechos indígenas según el Tribunal Constitucional peruano*. Tesis PUCP, Lima: 2014. pp. 225-228.

⁶⁵⁷ NAPOLEON, Val y Hadley FRIEDLAND. “*Indigenous Legal Traditions: Roots to Renaissance*”. En: *The Oxford Handbook of Criminal Law*. [Editado por Markus D. DUBBER y Tatjana HÖRNLE] Oxford, Reino Unido: Oxford University Press, 2014. p. 240. La información fue tomada de la Continuing Legal Education Society of British Columbia Conference, “*Indigenous Legal Orders and the Common-Law*” realizada el 15 y 16 de noviembre de 2012. Más información sobre la conferencia se puede encontrar en <http://www.cle.bc.ca/onlinestore/productdetails.aspx?cid=648>.

⁶⁵⁸ Val Napoleon es catedrático de Facultad de Leyes de la Universidad de Victoria, Canadá.

⁶⁵⁹ Hadley Friedland es PhD en Leyes por la Universidad de Alberta, Canadá.

“Hoy en día, una de las grandes preguntas es cómo las leyes estatales y las leyes indígenas interactuarán en el futuro. Esto incluye preguntas sobre la legitimidad, los conflictos de leyes, los esfuerzos de armonización, y, en el ámbito de la justicia penal, cómo las respuestas legítimas a la violencia humana y vulnerabilidad que requerir fuerza coercitiva debe o se actuó en la actualidad.

(...)

El *renaissance*⁶⁶⁰ de las tradiciones jurídicas indígenas no trata de un resultado concreto específico, sino más bien trata la reconstrucción de los recursos intelectuales y del espacio político para tener conversaciones más simétricas, recíprocas y respetuosas dentro y entre las tradiciones jurídicas indígenas y estatales.”⁶⁶¹

En efecto, la protección, promoción y estudio de las lenguas originarias, en un contexto de interculturalidad, posibilitará un pleno ejercicio de los derechos lingüísticos, sino también posibilitará descubrir conocimientos jurídicos que no son estudiados como derecho consuetudinario. La posibilidad del ejercicio de derechos lingüístico es también beneficioso para el propio desarrollo del Derecho, toda vez que la normativa jurídica se construye sobre una base universal: un lenguaje.

Finalmente, podemos señalar que así como los magistrados desarrollan y construyen el Derecho, así ellos mismos pueden, en sus sentencias desarrollar los alcances de los derechos lingüísticos y culturales, los cuales actualmente ya abarcan derechos educativos, derecho a la salud, derecho de acceso a la justicia y podrían abarcar otros tipos de derechos fundamentales. La defensa y promoción de las lenguas originarias y el ejercicio de los derechos lingüísticos maneras de desarrollar ambientes de interculturalidad y en ese ámbito nos falta muchísimo. Sin embargo, el

⁶⁶⁰ Que en español sería muy similar al resurgimiento o renacimiento.

⁶⁶¹ Traducción libre del texto original:

“Today, one of the big questions is how Indigenous laws and state laws will interact in the future, which includes questions about legitimacy, conflict of laws, harmonization efforts, and, in the criminal justice field, how legitimate responses to human violence and vulnerability that require coercive force should or will be acted on today.

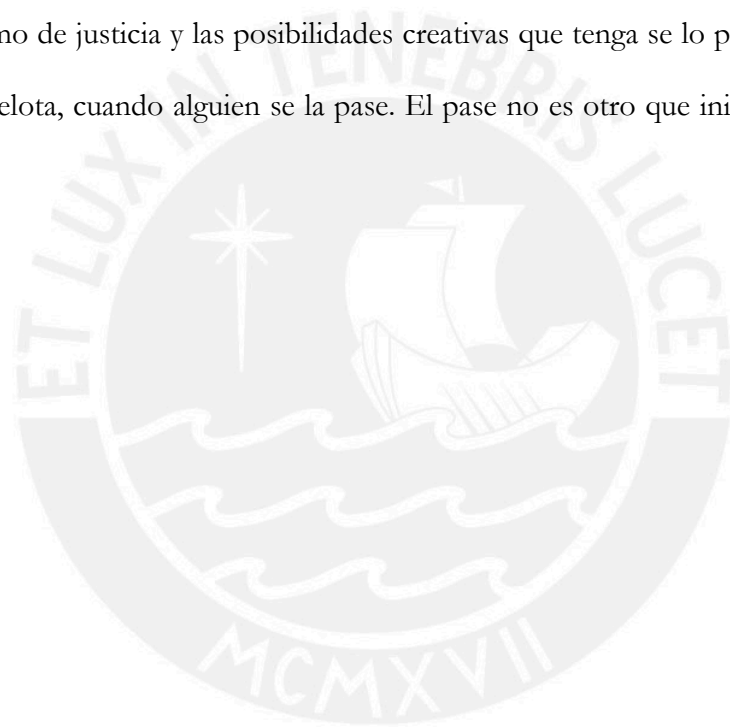
(...)

The renaissance of Indigenous legal traditions is not about a specific concrete outcome, but rather about rebuilding the intellectual resources and political space to have more symmetrical, reciprocal, and respectful conversations within and between Indigenous and state legal traditions.”

NAPOLEON, Val y Hadley FRIEDLAND. *Óp. Cit.* pp. 241-242.

mar de posibilidades y desarrollo de la interculturalidad se nos abre en tanto conozcamos las lenguas originarias y profundicemos en ella para descubrir muchísimos aspectos de culturales que podrían ser aprovechados si son institucionalizados.

El juez, a través de sus sentencias, es quien puede direccionar los derechos lingüísticos sin la necesidad de marcos legales y reglamentarios, gracias a que la Constitución permite el desarrollo de los mismos. En pocas palabras, si el juez tiene un caso a resolver sobre materia de derechos lingüísticos podrá aprovechar para desarrollarlos en la medida que el respeto por la igualdad humana, el reclamo de justicia y las posibilidades creativas que tenga se lo permitan. Es el juez quien tendrá la pelota, cuando alguien se la pase. El pase no es otro que iniciar un proceso de amparo.



Conclusiones

*“La lucha es un bien, el más grande que le ha sido otorgado al hombre,
pero siempre que la lucha no sea irremediablemente estéril o inútil,
porque entonces ya no es lucha:
es el Infierno.”*

José María Arguedas: Lima, 1962

Luego de finalizado el presente trabajo de investigación llegamos a las siguientes conclusiones.

Principales:

1. Que la propuesta de José María Arguedas, sobre la base de los aspectos sociolingüísticos e histórico-jurídicos de las lenguas originarias y la diversidad cultural, nos permite elaborar una propuesta jurídica que trasciende el discurso moral y social en beneficio de los derechos lingüísticos. Con ello no sólo se generarían beneficios individuales, sino también colectivos en aras de la formación de la identidad cultural y el ejercicio de ese derecho. Por lo tanto, los derechos lingüísticos trascienden el escenario del derecho positivo, y la posibilidad de su ejercicio abarca diversos ámbitos de la vida humana, siendo alguno de ellos el ejercicio de derechos fundamentales, el cultural, y el ciudadano y administrado que se relaciona con la Administración Pública.
2. Que los derechos lingüísticos y culturales son preexistentes al reconocimiento que le puede otorgar la Constitución Política.
3. Que se debe interpretar el derecho a la identidad cultural en virtud de la expresión de manifestaciones culturales y el ejercicio de los derechos lingüísticos como, por ejemplo, el uso de mi lengua materna. En ese sentido, ejercer el derecho a la identidad cultural implica, entre otras cosas, el ejercicio de los derechos lingüísticos y viceversa.
4. Que para el ejercicio pleno de los derechos lingüísticos se deben eliminar las situaciones que propicien discriminación cultural, individuales como colectivas.

5. Que la vitalidad de las lenguas como medio de comunicación, de expresión humana y de vehículo de conocimiento es argumento suficiente para que el Derecho garantice y promueva su desarrollo. A la vez salvaguardar su existencia a través de la promoción y defensa del ejercicio de los derechos lingüísticos.
6. Que la promoción estatal del Estado en favor de los derechos lingüísticos resultaría más realista desde una perspectiva intercultural en el diseño de políticas públicas, de leyes y reglamentos y el ejercicio de la potestad jurisdiccional.
7. Que a nivel latinoamericano el Perú responde a los criterios básicos del reconocimiento jurídico de los derechos lingüísticos como fundamentales. Sin embargo, estamos detrás de Bolivia y Ecuador, países donde sus Constituciones reconocen la diversidad cultural y el plurilingüismo. Siendo así, que los textos constitucionales de ambos países contienen palabras y frases en quechua. Por lo tanto, si bien es cierto, no es necesario una reforma constitucional en esos términos, por ser predominantemente declarativa, con los argumentos y propuestas planteadas en esta tesis se pueden cumplir los fines prácticos de los ideales interculturales.

Complementarias.

8. Que para Arguedas el gran problema cultural del Perú era la dificultad del entendimiento entre horizontes culturales distintos, su convivencia e interacción. Es decir, la ausencia de una situación de interculturalidad.
9. Que Arguedas en un primer momento (1940 aprox.) considera que el “indio” debe ser culturizado bajo los patrones europeos, a causa de que los consideraba superiores. Sin embargo, se debería para dicha enseñanza se tendrían que utilizar vehículos culturales como el quechua.

10. Que Arguedas considera que en el Perú, las culturas prehispánicas no se han extinguido, sino se han transformado. Es cierto que muchos conocimientos se han perdido, pero eso no impide rastrear sus orígenes para descubrir sus fundamentos. La lengua es un vehículo del conocimiento cultural y se transforma. No son estáticas sino dinámicas.
11. Que la cultura es una fuente de conocimiento. Existen diversos tipos de conocimiento que se transmiten en una cultura. No obstante, un conocimiento no puede ser exclusivo a una cultura; por el contrario, puede transmitirse de una cultura a otra. Sin embargo, para adquirir este nuevo conocimiento se debe conocer la clave o código lingüístico en el que se comunica. La lengua o el idioma es uno de los códigos en los que se transmiten conocimiento.
12. Que el dominio de una lengua es esencial en un individuo y su colectivo, porque les posibilita interactuar entre ellos. Las lenguas orales permiten una comunicación tan eficiente como las que poseen también un tipo de escritura. El uso sea escrito o hablado de una lengua es un acto de expresión que no sólo se restringe a conocimientos, sino también a sentimientos, y permite más posibilidades de uso si se permite su desarrollo.
13. Que la lengua materna es formadora inicial de la identidad cultural de cada individuo y el colectivo que lo usa. Además, siempre está enfocada a su función comunicadora, siendo esa su finalidad. En ese sentido, también será un medio de comunicación cultural y abierto a la creatividad de sus hablantes.
14. Que el ciudadano ideal en Arguedas es uno que responda a los patrones de la modernidad de su época: ejercicio pleno de sus derechos civiles, sin que esto represente una pérdida de su identidad cultural. Un ciudadano que no discrimine negativamente las manifestaciones culturales originarias y originales de cualquier grupo cultural. Su ideal es,

- sin lugar a dudas, un ciudadano intercultural, con los derechos que le corresponde legítimamente y garantiza la organización jurídica y política de su Estado.
15. Que Arguedas justificaba la necesidad de reconocer oficialmente la diversidad cultural y trabajar en beneficio de ella: en virtud de la vitalidad cultural de los diversos grupos humanos; por la existencia de autoridades originarias y/o coloniales que evidencia una organización social vigente a pesar de su desconocimiento republicano; y un marcado fenómeno migratorio que generó desarraigo y combinación cultural en el Perú.
 16. Que la vitalidad y supervivencia de la lengua quechua, a pesar de su exclusión histórica del ámbito institucional del país hasta 1975, es motivo suficiente para su revalorización institucional. La co-oficialidad jurídica de la lengua quechua, aymara y las demás originarias consagradas constitucionalmente es esencialmente declarativa y no fáctica.
 17. Que la discriminación cultural niega la posibilidad de diálogo intercultural. Cierra la posibilidad de desarrollo de otras manifestaciones culturales distintas a las que se consideran superiores, dominantes o únicas. Por lo general, se centra en prejuicios y expresa en actitudes de menosprecio. La discriminación lingüística es un tipo de discriminación cultural; no obstante, no se discrimina exactamente a la lengua sino al hablante que hace uso de ella.
 18. Que una manera de luchar contra la discriminación cultural es conocer los distintos procesos históricos y culturales que han sufrido los grupos humanos en el Perú. Los procesos anteriores propician la diversidad cultural. Lo que representa a la vez un reto y una posibilidad para integrar culturalmente al país. El Perú es un país con diversidad cultural, pero desintegrado culturalmente. Lo último, posibilita la discriminación lingüística y cultural.

19. Que la homogenización cultural es perjudicial para un país como el Perú. Debido a que lo anterior implicaría negar o desaparecer la diversidad cultural. Es decir, sería ir contra la realidad peruana. Debido a que la desaparición de la diversidad cultural es prácticamente imposible, sólo queda el camino de la negación e invisibilización cultural de las culturas y manifestaciones que no respondan al ideal homogeneizante. Lo anterior, actualmente implicaría restringir los derechos culturales y, por ende, sería una acción antijurídica.
20. Que el niño quechuahablante monolingüe fue el más afectado con la discriminación lingüística durante el siglo XX y, probablemente y en menor medida, lo es hasta la actualidad. Debido a que el sistema educativo preponderante consideraba el uso de su lengua materna como un “problema” y limitaba sus posibilidades educativas al conocimiento y dominio previo del castellano y sus prácticas letradas. Leer y escribir en castellano era el objetivo deseado de una educación que se concentraba en alfabetizar, menospreciando las posibilidades de desarrollo de la lengua materna y la capacidad creativa del niño en la misma y en su cultura.
21. Que Arguedas considera que el hablante de lengua sin alfabeto escrito requiere tomar conciencia del valor del mismo, como medio de expresión legítimo, para valorar su cultura, su sociedad y sus derechos.
22. Que una lengua se extingue cuando fallece su último hablante. Con ella se extingue un modo de comprensión del mundo. La lengua es la puerta de entrada a esa comprensión cultural. No existe una lengua, ni una variedad dialectal, mejor o peor que otra. Las lenguas analizándolas profundamente son convencionalismos arbitrarios. En consecuencia, la diversidad de las mismas y sus variantes dialectales de pueden llegar a

ser infinitas teóricamente. Lo realmente importante es que exista comunicación entre los emisores y receptores.

23. Que en el Perú existe una situación de bilingüismo social diglósico (imposición colectiva de una lengua sobre otra) y muy probablemente habrán también casos de bilingüismo individual subordinado (imperiosa necesidad de comunicarse en el idioma dominante) en hablantes monolingües no hispanos. En estos casos la dominante es la lengua castellana impuesta históricamente por el Estado y la sociedad peruana a lo largo del territorio del Perú. Las subordinadas son todas las demás lenguas originarias.
24. Que la imposición oficial de la literacidad o práctica letrada como medio de comunicación preponderante entre la persona y Estado es un acto de discriminación lingüística. Esto es más evidente en un país como el Perú, donde se impone una lengua dominante y alfabetizada, sobre las demás lenguas ágrafas que terminan siendo discriminadas y subordinadas por ser esencialmente orales.
25. Que jurídicamente la lengua quechua fue excluida, invisibilizada y discriminada históricamente por el sistema institucional peruano. Antes del año 1975, la lengua quechua era sólo una de las tantas características de la llamada *“condición del indio”*. La práctica letrada del sistema de justicia y gobierno fueron exclusivamente en castellano.
26. Que históricamente el Derecho implantado durante la etapa de la conquista y el virreinato español ha excluido la participación directa de los no hispanohablantes en la toma de decisiones políticas y jurídicas respecto a su cultura. La situación no cambió con la República, por el contrario, probablemente la empeoró. En efecto, la legislación republicana demostraba su ignorancia sobre la realidad de los quechuahablantes. Excluyó de los plenos ejercicios civiles a los monolingües no hispanos. El analfabetismo fue considerado una condición jurídica semejante a la incapacidad.

27. Que durante el virreinato español la legislación sobre las comunidades originarias se diseñaban en términos administrativos, poniéndose énfasis en la obtención de recursos que tendría la corona españoles a través del trabajo y el tributo indígena. La división en repúblicas de españoles y de indios, y el sistema de castas le permitía una relativa autonomía cultural en las reducciones indígenas establecidas por el virrey Toledo. Lo anterior permitió el desarrollo en relativo aislamiento de las lenguas quechuas. Esto sufriría un fuerte impacto con la rebelión de Túpac Amaru II.
28. Que durante la etapa republicana la legislación sobre las comunidades se centró en la propiedad y usufructo de las tierras. El régimen de las tierras, la situación semifeudal de los “indios” y el paternalismo que se autoimponían los líderes políticos del país concentraron la discusión jurídica. En realidad, no se tenía en cuenta la diversidad y realidad nacional para legislar respecto a estos grupos. De hecho, el desarrollo legislativo no fue de la mano respecto de los trabajos académicos que recogían información social y cultural sobre estos grupos. Las críticas universitarias no parecen ser tomadas en cuenta para legislar.
29. Que aunque el uso y la difusión histórica del quechua no fue pensado como derechos, éstos se fundamentaban en las disposiciones jurídico-religiosas de la Iglesia y el deber de protección real establecido durante el virreinato. Es decir, mientras se cumplía con los ideales católicos, el uso y difusión del quechua era útil para mantener el control social. Con la República, el uso y difusión del quechua es concebido como un problema para la integración nacional hasta la declaratoria como idioma oficial por el Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas de Juan Velasco Alvarado.

Bibliografía

Libros, capítulos de libros y artículos

ANCHORENA, José Dionisio. *Gramática quechua o del idioma del Imperio de los Incas*. Lima: Imprenta del Estado, 1874.

ARGUEDAS, José María. *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Lima: Editorial Estruendomudo y Fondo Editorial de la Municipalidad Distrital de Nuevo Chimbote, 2013.

ARGUEDAS, José María. “*Obra Antropológica*”. Siete Tomos. Compilación y notas de Sybila Arredondo de Arguedas. Lima: Editorial Horizonte, 2012.

ARGUEDAS, José María y Francisco IZQUIERDO RÍOS. (Editores). *Mitos, leyendas y cuentos peruanos*. Selección de notas de los autores. *Colección Escolar Peruana. Vol.4*. Dirigido por Amadeo Delgado Pastor. Lima: Dirección de Educación Artística y Extensión Cultural del Ministerio de Educación Pública, 1947.

ARRIAGA, Pablo José de, (1621). *La extirpación de la idolatría en el Perú (1621)*. [Estudio preliminar de Enrique Urbano.] Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas", 1999.

BACIERO, Carlos. *Juan de Solórzano y Pereira y la defensa del indio en América*. En: *Hispania Sacra*, Missionalia hispanica, 58 117. Madrid, enero-junio 2006. pp. 263-327. Disponible también en versión PDF en:

<http://hispaniasacra.revistas.csic.es/index.php/hispaniasacra/article/viewFile/8/8>

BARTON, David y Mary HAMILTON. “*La literacidad entendida como práctica social*”. En: *Escritura y sociedad. Nuevas perspectivas teóricas y etnográficas*. ZAVALA, Virginia; Mercedes NIÑO-MURCIA y Patricia AMES. Lima: Red para el desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 2009. pp. 109-121. [Traducción realizada por Catalina ZAPATA-VIAL del libro “*Understanding Literacy as Social Practice*” en BARTON, David y Mary HAMILTON. *Local Literacies. Reading and Writing in Once Community*. London: Routledge, 1998.]

BASADRE, Jorge, (1937). *Historia del Derecho Peruano. (Nociones generales. Época Prehispánica. Fuentes de la época colonial y del derecho Republicano)*. Segunda Edición. Lima: Studium, 1988

BENDEZÚ, Edmundo. *Literatura quechua*. CLA N.º 78. Caracas: Colección Biblioteca Ayacucho, 1980.

BERMÚDEZ TAPIA, Manuel. *Los derechos lingüísticos*. Ediciones Legales: Asociación No Hay Derecho. Lima, 2001.

BERNÁRDEZ, Enrique. *¿Qué son las lenguas?* Madrid: Alianza, 1999.

BETANZOS, Juan de, (1576). [Suma y narración de los Incas] *Juan de Betanzos y el Tahuantinsuyo: nueva edición de la Suma y narración de los Incas*. Editores: Rodolfo CERRÓN-PALOMINO y Francisco HERNÁNDEZ ASTETE, Lima: Fondo Editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2015.

BUSTAMANTE CISNEROS, Ricardo. *Condición jurídica de las comunidades indígenas en el Perú. Publicación acordada por la Facultad de Jurisprudencia de la Universidad Mayor de San Marcos*. Lima: Casa Editorial de Ernesto R. Villarán, 1919.

CÁCERES ARCE, Jorge Luis. *La Constitución de Cádiz y el Constitucionalismo peruano*. Editorial Adrus: Arequipa, 2007.

CATALÁN, Dánisa. “Arguedas habla desde Chile. Reflexiones en torno a tres documentos poco difundidos.” En: *Antropologica*. N.º 20. Revista de Antropología del Departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, 2002. pp. 103-120.

CIEZA DE LEÓN, Pedro de, (1553). *Crónica del Perú: El señorío de los Incas*; selec., pról., notas, modernización del texto, cronología, y bibliografía de Franklin Pease G.Y. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2005.

COMITÉ DE SEGUIMIENTO DE LA DECLARACIÓN UNIVERSAL DE DERECHOS LINGÜÍSTICOS. *Declaración Universal de Derechos Lingüísticos*. Institut d'Edicions de la Diputació de Barcelona: Barcelona, 1998.

CONTRERAS, Carlos. “El impuesto de la contribución personal en el Perú del siglo XIX.” En: *Histórica*. Vol. 29, N.º 2. Revista de la sección de Historia del Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, 2005. pp. 67-106

CORAL RODRÍGUEZ, Karen y Jorge PÉREZ SILVA. *Manual de gramática del castellano: variedad estándar y usos regionales*. Lima: PROEDUCA/GTZ, 2004.

CRAVEN, Matthew. “Colonialism and Domination”. En: *The Oxford Handbook of the History of International Law*. [Editado por Bardo FASSBENDER y Anne PETERS] Oxford, Reino Unido: Oxford University Press, 2012. pp. 863-889.

DE LA FUENTE, Vicente. “Noticias acerca de Palacio Rubios- Descubrimiento de su libro sobre las Indias y juicio crítico de él.” En: *Revista General de Legislación y Jurisprudencia (continuación del Derecho Moderno)*. Tomo XXXVI. Madrid, 1870. pp. 242-256.

DORFMAN, Ariel. “Conversación con José María Arguedas” En: *Trilce*. Revista de Poesía. 15-16. Año VI. Tomo II y III. Valdivia, Chile, enero-agosto de 1969. pp. 65-70.

Disponible también en versión *on line* para su descarga en: <http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-71636.html>.

DIARIO PERÚ21. Suplemento Especial “*Todas las voces*”, por el Día del Idioma Nativo. Fecha de publicación: 27 de mayo de 2015. Disponible también en versión web: <http://peru21.pe/todaslasvoces/page/portada>

DOUGNAC RODRÍGUEZ, Antonio. *Manual de historia del derecho indiano*. Primera Edición. Serie C. Estudios Históricos, Núm. 47. Instituto de Investigaciones Jurídicas. Universidad Nacional Autónoma de México, 1994. pp. 332-360.

GÁLVEZ, José Francisco. *La historia del Derecho en el Perú*. Fondo Editorial de la Universidad Inca Garcilaso de la Vega: Lima, 2008.

GONZALES MANTILLA, Gorki. *Poder judicial, interés público y derechos fundamentales en el Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú y Universidad Diego Portales de Chile, 1998.

GONZALES, Odi. *Elegía Apu Inka Atawallpaman. Primer documento de la resistencia inka (siglo XVI)*. Lima: Pakarina Editores, 2014.

GONZÁLEZ PRADA, Manuel [1904]. *Nuestros Indios*. Latinoamérica. Cuadernos de Cultura Latinoamericana. N.º 29. Universidad Nacional Autónoma de México. Coordinación de Humanidades, Centro de Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Filosofía y Letras. México D.F., 1978.

GRIFFITHS, Nicholas. *La cruz y la serpiente: la represión y el resurgimiento religioso en el Perú colonial*. [Traducción hecha por Carlos BALIÑAS PÉREZ] Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998. Título original: *The cross and the serpent: religious repression and resurgence in colonial Peru*. University of Oklahoma Press, Norman, 1996.

GUIBOVICH PÉREZ, Pedro. “Cristobal de Albornoz y el Taki Onqoy.” En: *Histórica*. Vol. 15, N.º 2. Revista de la sección de Historia del Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, 1991. pp. 205-236.

GUTIÉRREZ RIVAS, Julissa. “La Constitución de Cádiz y su impacto en el ámbito social del partido de Piura.” En: *Las Cortes y la crisis. Ensayos en torno a la Constitución de Cádiz y su dimensión americana. Volumen I: Historia y Derecho*. Juan PRENDES GUARDIAOLA y Víctor VELEZMORO MONTES [edit.] Universidad de Piura – Instituto de Estudios Humanísticos, 2013. pp. 158-177.

HAMEL, Rainer Enrique. “Derechos lingüísticos como derechos humanos: debates y perspectivas”. En: *Alteridades*. 5 (10), 1995. pp. 11-23.

HIRSH, Nahil y Alina LIMO. “Consecuencias sociales del contacto lingüístico: diglosia y actitudes lingüísticas”. En: *¿Cambio o muerte de las lenguas? Reflexiones sobre la diversidad lingüística social y cultural del Perú*. CÓRDOVA, Paula (Ed). Lima: UPC, 2006. pp. 145-157.

HORNBERGER, Nancy. “Escripturalidad, preservación de la lengua y derechos humanos lingüísticos: tres casos ilustrativos”. En: *Alteridades*. 5 (10), 1995. pp. 67-78.

HUALDE, José Ignacio et al. *Introducción a la lingüística hispánica*. Madrid-Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

LEWIS, M. Paul, Gary F. SIMONS, y Charles D. Fennig, (eds.) *Ethnologue: Languages of the World, edition XVIII*. Dallas, Texas: SIL International, 2015. Disponible *on line* en su página web: <http://www.ethnologue.com>

LÓPEZ DE PALACIOS RUBIOS, Juan (1512). *De las islas del mar Océano*. [Introducción Silvio Zavala y Traducción de Agustín Millares]. Título original: “*Libellus de insulis oceanis quas Indias vulgus apellat*”. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1954.

MARINA, José Antonio. *La selva del lenguaje: Introducción a un diccionario de los sentimientos*. Barcelona: Anagrama, 1999.

MARTÍNEZ BUENABAD, Elizabeth. *La educación indígena e intercultural en México y sus implicaciones en la construcción de ciudadanías*. En: *Conferencias Magistrales del XI Congreso Nacional de Investigación Educativa. / 12. Multiculturalismo y Educación*. Consejo Mexicano de Investigación Educativa: Ciudad Universitaria, DF, 2011. Disponible en versión PDF en la siguiente dirección web: http://www.comie.org.mx/congreso/memoriaelectronica/v11/docs/area_12/1004.pdf

MATOS MAR, José. *Yanaconaje y reforma agraria en el Perú: El caso del valle de Chancay*. Serie Perú Problema N.º 15. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1976.

MENÉNDEZ MÉNDEZ, Miguel. “El trato al Indio y las Leyes Nuevas: Una aproximación a un debate.” En: *Tiempo y sociedad*. N.º 1. Revista de Historia y Humanidades. Fundación Dialnet: Universidad de La Rioja, España, 2009. pp. 29-30. Disponible en la web en versión PDF: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4036739>

MINISTERIO DE CULTURA DEL PERÚ. *Concluye con éxito proceso de Consulta sobre propuesta del Reglamento de la Ley de Lenguas Indígenas*: <http://www.cultura.gob.pe/es/comunicacion/noticia/concluye-con-exito-proceso-de-consulta-sobre-propuesta-del-reglamento-de-la-ley>

MINISTERIO DE EDUCACIÓN. *Documento Nacional de Lenguas Originarias del Perú*. Equipo de Desarrollo Educativo de las Lenguas de la DIGEIBIR. Lima, Perú: 2013. También disponible *on line* en versión PDF: <http://www2.minedu.gob.pe/filesogecop/DNL-version%20final%20WEB.pdf>

MINISTERIO DE EDUCACIÓN, CULTURA Y DEPORTE DEL GOBIERNO DE ESPAÑA. *Del Más Allá al Nuevo Mundo. Los viajes medievales y las Capitulaciones de Colón en el Archivo de la Corona de Aragón*. (Edición Bilingüe). España, 2013. Disponible en la web en versión PDF: <https://www.academia.edu/5481092/14363>

MORENO, Francisco. *Principios de sociolingüística y sociología del lenguaje*. Barcelona: Ariel, 1998.

NAPOLEON, Val y Hadley FRIEDLAND. “Indigenous Legal Traditions: Roots to Renaissance”. En: *The Oxford Handbook of Criminal Law*. [Editado por Markus D. DUBBER y Tatjana HÖRNLE] Oxford, Reino Unido: Oxford University Press, 2014. pp. 226-248.

NIÑO-MURCIA, Mercedes. “«Papelito manda»: La literacidad en una comunidad campesina de Huarochirí.” En: *Escritura y sociedad. Nuevas perspectivas teóricas y etnográficas*. ZAVALA, Virginia; Mercedes NIÑO-MURCIA y Patricia AMES. Lima: Red para el desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 2009. pp. 347-365.

NOÉJOVICH, Héctor. “Las relaciones del Estado Peruano con la población indígena en el Siglo XIX a través de su legislación.” En: *Histórica*. Vol. 15, N.º 1. Revista de la sección de Historia del Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, julio de 1991. pp. 43-62.

ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO. OFICINA REGIONAL PARA AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE. *Convenio N° 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes*. 2a. ed. Lima: OIT, Oficina Regional para América Latina y el Caribe, 2007

PALMA, Ricardo. *Anales de la Inquisición de Lima*. Tipografía de Aurelio Alfaro. Lima, 1863.

PALMA, Clemente. *El porvenir de las razas en el Perú*. Tesis para optar por el grado de Bachiller en Letras de la Universidad Mayor de San Marcos. Lima, 1897. Versión digitalizada por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos disponible en:

[http://cybertesis.unmsm.edu.pe/bitstream/cybertesis/338/1/Palma_c\(1\).pdf](http://cybertesis.unmsm.edu.pe/bitstream/cybertesis/338/1/Palma_c(1).pdf)

PACHECO, Toribio [1854]. *Cuestiones constitucionales*. Colección "Biblioteca Constitucional del Bicentenario". Carlos RAMOS NÚÑEZ [Director]. Lima, Centro de Estudios Constitucionales del Tribunal Constitucional del Perú: 2015.

PAZ SOLDÁN, Mariano. *Historia del Perú Independiente*. Primero período, 1819-1822. El Havre: Lemale, 1868.

PIETSCHMANN, Horst. "Estado y conquistadores: las capitulaciones". En: *Historia* N.º 22, Revista del Instituto de Historia de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago: 1987. pp. 249-262. Disponible también en la web en versión PDF: <http://revistahistoria.uc.cl/wp-content/uploads/2011/10/pietschmann-horts-22.pdf>

PUENTE CANDAMO, José Agustín de la. *La Independencia del Perú*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2013

RAMOS NÚÑEZ, Carlos. *Cómo hacer una tesis de derecho y no envejecer en el intento*. 2da. edición, Editora Jurídica Grijley. Lima: 2014.

RAMOS NÚÑEZ, Carlos. *Historia del Derecho de Civil peruano. Siglos XIX y XX*. Tomo V: Los signos del cambio. Volumen 2: Las Instituciones. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2005.

RAMOS NÚÑEZ, Carlos. *El código napoleónico y su recepción en América Latina*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1997.

RAMOS NÚÑEZ, Carlos. *Ley y justicia en el Oncenio de Leguía*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2015.

REMESEIRO FERNÁNDEZ, Alejandro. "Bula Inter Caetera de Alejandro VI (1493) y las consecuencias político-administrativas del descubrimiento de América por parte de Colón en 1492" Colección: Galeatus. Banco de recursos históricos del Archivo de la Frontera (Un proyecto del Centro Europeo para la Difusión de las Ciencias Sociales - CEDCS, bajo la dirección del Dr. Emilio Sola, con la colaboración tecnológica de HazHistoria S.L.). Publicado el 14 de setiembre de 2004. Disponible en su página web en versión PDF:

<http://www.archivodelafrontera.com/wp-content/uploads/2011/08/GAL012.pdf>

ROBLES MENDOZA, Román. *Legislación peruana sobre las comunidades campesinas*. Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, 2002.

RODRÍGUEZ ALZZA, Carolina. *Entre el Estado y la política lingüística en el Perú*. En: Ideele N.º 257. Revista del Instituto de Defensa Legal: Lima, febrero de 2016. Disponible *on line* en: <http://revistaideele.com/ideele/content/entre-el-estado-y-la-pol%C3%ADtica-ling%C3%BC%C3%ADstica-en-el-per%C3%BA>

ROJAS DONAT, Luis. “*Las Capitulaciones de Santa Fe. Entorno a una polémica.*” En: Revista de Estudios Histórico-Jurídicos XV (1992-1993). [Sección Historia del Derecho Indiano]. Valparaíso, Chile, 1992. pp. 253-263. Disponible también en la web en versión PDF: <http://www.rehj.cl/index.php/rehj/article/viewFile/207/197>

ROJAS SIFUENTES, Carlos. *La introducción del derecho occidental en el territorio andino central: ¿encuentro o choque cultural?: el virrey Francisco de Toledo y la organización del Virreinato del Perú*. Lima: UTP, Instituto de Investigación, 2002.

RUMEU DE ARMAS, Antonio. *Nueva luz sobre las Capitulaciones de Santa Fe de 1492 concertadas entre los Reyes Católicos y Cristóbal Colón: estudio institucional y diplomático*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1985.

SÁNCHEZ RAYGADA, Carlos. “*La proyección del modelo gaditano en la Constitución de 1823*”. En: *Las Cortes y la crisis. Ensayos en torno a la Constitución de Cádiz y su dimensión americana. Volumen I: Historia y Derecho*. Juan PRENDES GUARDIAOLA y Víctor VELEZMORO MONTES [edit.] Universidad de Piura – Instituto de Estudios Humanísticos, 2013. pp. 105-115.

SERNA, Mercedes, ed. *La conquista del Nuevo Mundo: Textos y documentos de la aventura americana*. Barcelona, Ediciones Castalia: 2012.

SIGUÁN, Miguel. *Bilingüismo y lenguas en contacto*. Madrid: Alianza, 2001.

SUÁREZ ROMERO, Miguel Ángel. “*La situación jurídica del indio durante la conquista española de América. Una visión de la incipiente doctrina y legislación de la época tendente al reconocimiento de los Derechos Humanos.*” En: *Revista de la Facultad de Derecho de México*. N.º 252. México D.F., 2009. pp. 229-260.

Disponible también en la web en versión PDF:

<http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/facdermx/cont/242/art/art10.pdf>

SWADESH, Morris. “*Proyecto de Plan de Educación Indígena en Lengua Nativa Tarasca*” En: *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana (1937-1948)*. Vol. 3, No. 3 (Septiembre a diciembre, 1939), pp. 222-227. Disponible online de manera restringida en la reconocida base de datos académicos de JSTOR: <http://www.jstor.org/stable/40976156>

TAVERA, Elizabeth. “*Cómo cambian las lenguas y cómo reaccionamos los hablantes frente a ello.*” En: *¿Cambio o muerte de las lenguas? Reflexiones sobre la diversidad lingüística, social y cultural del Perú*. CÓRDOVA, Paula (Ed). Lima: UPC, 2006. pp. 41-57.

TERRÁNEO, Sebastián. “Derecho Canónico Indiano: Una hipótesis sobre su naturaleza y contenido.” En: *Revista de Historia del Derecho*. N° 46, Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, Buenos Aires, julio-diciembre 2013. pp. 99-110.

TUBINO, Fidel y Roberto ZARIQUIEY. *Jenetian. Los juegos de las identidades en tiempos de lluvia*. Lima: OEI/Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2007.

VARALLANOS, José. *Legislación indiana republicana: compilación de leyes, decretos, jurisprudencia judicial, administrativa y demás vigentes sobre el indígena y sus comunidades*. Lima: C.I.P., 1947.

VARGAS UGARTE, Rubén. *Concilios Limenses (1551-1772)*. Tomo I. Tip. Peruana S. A., Lima, 1952.

VERONA BADAJOZ, Aaron. *DOS CARAS: La protección de los derechos indígenas según el Tribunal Constitucional peruano*. Tesis PUCP, Lima: 2014.

WALKER, Charles. *La rebelión de Tupac Amaru*. [Traducción realizada por Óscar HIDALGO WUEST]. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2015. (Serie Estudios históricos N.º 69). Título original en inglés: *The Tupac Amaru Rebellion*. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, London, 2014.

YVINEC, Maud. *Idioma, indio y nación en el Perú*. En: *La clé des langues*, sitio web especializado de la Direction Générale de l'Enseignement Scolaire et l'ENS de Lyon y el portal Eduscol - Portail national des professionnels de l'éducation del Ministerio de Educación de la República Francesa. Disponible en:

<http://cle.ens-lyon.fr/espagnol/idioma-indio-y-nacion-en-el-peru-decimononico-50987.kjsp>

Fecha de consulta: el 16 diciembre 2015

ZALAUQUETT DAHER, José. “La Declaración de Naciones Unidas sobre Derechos de los Pueblos Indígenas.” En: *Anuario de Derechos Humanos 2008*. Centro de Derechos Humanos de la Facultad de Derecho de la Universidad de Chile. Santiago de Chile, 2008. pp. 139-148.

ZAVALA, Silvio Arturo. “Las doctrinas de Palacios Rubios y Matías de Paz ante la conquista de América” En: *Separata de la "Memoria de El Colegio Nacional"*, tomo V, N° 5. México D.F. 1950. pp. 71-94.

ZAVALA, Silvio Arturo. *La encomienda indiana*. Segunda Edición: revisada y aumentada. México, D.F.: Porrúa, 1973.

ZAVALA, Virginia. *(Des)encuentros con la escritura: escuela y comunidad en los Andes peruanos*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 2002.

ZAVALA, Virginia. *Volver al desafío: hacia una definición crítica de la educación bilingüe intercultural en el Perú*. Lima: PROEDUCA/GTZ, 2003.

ZAVALA, Virginia, Luis MUJICA, Gavina CÓRDOVA y Wilfredo ARDITO. *Qichwasimirayku: Batallas por el quechua*” Lima, Perú: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2014.

ZUÑIGA, Madeleine, Liliana SÁNCHEZ y Daniela ZACHARÍAS. *Demanda y necesidad de educación bilingüe*. Lima; MED/GTZ/GfW, 2000.

Normas Jurídicas

Tratados, Constituciones e Instrumentos Internacionales.

Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes.

Declaración de las Naciones Unidas sobre Derechos de los Pueblos Indígenas.

Declaración Universal de Derechos Lingüísticos.

Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural.

Constitución Política del Perú de 1993.

Constitución de la Nación Argentina. Emitida en 1853, reformada el 15 de diciembre de 1994 y promulgada el 3 de enero de 1995. Ley 24.430 “*Ordénase la publicación del texto oficial de la Constitución Nacional (sancionada en 1853 con las reformas de los años 1860, 1866, 1898, 1957 y 1994)*”.

Constitución de la República Plurinacional de Bolivia. Promulgada el 7 de febrero de 2009.

Constitución de la República Federativa del Brasil. Promulgada el 5 de octubre de 1988.

Constitución Política de la República de Chile. Promulgada el 28 de octubre de 1980.

Constitución Política de Colombia. Promulgada el 4 de julio de 1991.

Constitución de la República del Ecuador. En vigencia desde el 20 de octubre de 2008.

Constitución Nacional de la República del Paraguay. Promulgada el 20 de junio de 1992.

Constitución de la República Oriental del Uruguay. Con las modificaciones del 26 de noviembre de 1989, 26 de noviembre de 1994, 8 de diciembre de 1996 y 31 de octubre de 2004.

Constitución de la República Bolivariana de Venezuela. Promulgada el 20 de diciembre de 1999.

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Promulgada el 5 de febrero de 1917.

Normas legales y reglamentarias.

Ley N.º 25260, de fecha 19 de junio de 1990. Crea la Academia Mayor de la Lengua Quechua.

Ley 28736, *Ley para la protección de pueblos indígenas u originarios en situación de aislamiento y en situación de contacto inicial*, de fecha 2 de mayo de 2006.

Ley N.º. 29735, *Ley que regula el uso, preservación, desarrollo, recuperación, fomento y difusión de las lenguas originarias del Perú*, promulgada por el Congreso de la República el 2 de julio de 2011.

Ley N.º 28106, *Ley de reconocimiento, preservación, fomento y difusión de las lenguas aborígenes*, promulgada el 20 de noviembre de 2003. Declara de “*interés nacional*” lo anterior. Derogada.

Ley N.º 29785, *Ley del Derecho a la Consulta Previa a los Pueblos Indígenas u Originarios*, promulgada por el Ejecutivo el 6 de septiembre de 2011.

Decreto Supremo N.º 001-2012-MC, de fecha 2 de abril de 2012, aprueba el Reglamento de la Ley N.º 29785.

Ley N.º 29565, promulgada con fecha 21 de julio de 2010. Crea el Ministerio de Cultura.

Reglamento de Organización y Funciones del Ministerio de Educación (ROF) aprobado mediante Decreto Supremo N.º 006-2012-ED, de fecha 31 de marzo de 2012.

Proyecto de Ley N.º 4659/2004-CR que “*reconoce al varayocc, alcalde de vara o jilakata como autoridad comunal tradicional e interlocutor válido frente a las autoridades competentes en materia de conciliación y solución de controversias*”. Presentado el 3 de julio de 2015.

Código Procesal Constitucional, Ley N.º 28237, vigente a partir del 1 de diciembre de 2004.

Ley Orgánica de la Defensoría del Pueblo, Ley 26520.

Normas jurídicas históricas

Capitulaciones de Santa Fe, de fecha 17 de abril de 1492.

Bula Pontificia “*inter divinae caetera*”, de fecha 4 de mayo 1493, emitida por el Papa Alejandro VI.

Tratado de Tordesillas, de fecha 7 de junio 1494.

Ordenanzas para el tratamiento de los Indios, de fecha 27 de diciembre de 1512.

Requerimiento de la Corona española redactada por López de Palacios Rubios. Vigente en el Nuevo Mundo desde 1514 hasta 1542.

Ordenanzas para el buen tratamiento de los indios y la manera de hacer nuevas conquistas, de 1526.

Decreto Real, de fecha 26 de julio de 1529, por el cual la Corona de Castilla emite la Capitulación de Toledo.

Leyes y ordenanzas nuevamente hechas por su Majestad para la gobernación de las Indias y buen tratamiento y conservación de los Indios, de fecha 20 de noviembre de 1542, mejor conocidas como las *Leyes Nuevas*.

Real Cédula, de fecha 7 de febrero de 1569, emitida por el Rey Felipe II que instaura el Tribunal del Santo Oficio.

Tratado o Capitulación de Acobamba, acuerdo de paz firmado con fecha 24 de agosto de 1566.

Actas del Tercer Concilio Limense (1582-1583)

Real Cédula, de fecha 10 de mayo de 1770, que ordenó la utilización exclusiva del idioma castellano en todo el Reino de España y sus dominios ultramarinos y la proscripción de cualquier otra lengua.

Real Cédula, de fecha 21 de abril de 1782, que prohibió la posesión y lectura de los *Comentarios Reales de los Incas* de Garcilaso “Inca” de la Vega en los virreinos del Perú y de Río de Plata.

Real Cédula, de fecha 3 de mayo de 1788, que establece la Real Audiencia de Cusco.

Constitución Política de la Monarquía Española. (Constitución de Cádiz de 1812)

Tratado para poner término a la dominación española en el Perú, celebrado con fecha 5 de febrero de 1819 entre Chile y las Provincias Unidas del Río de La Plata.

Acta de Independencia del Perú, de fecha 28 de julio de 1821.

Decreto Supremo, de fecha 27 de agosto de 1821, emitido por José de San Martín y que declara la abolición del tributo indígena.

Decreto Supremo, de fecha 28 de agosto de 1821, emitido por José de San Martín y que suprime la mita, el sistema de pongos, encomiendas, yanaconaje y toda servidumbre personal gratuita.

Estatuto Provisional del Perú, de fecha 8 de octubre de 1821, promulgado por el Protector de la Libertad del Perú, José de San Martín.

Bases de la Constitución del Perú promulgado con fecha 17 de diciembre de 1822.

Constitución Política de la República Peruana de 1823.

Decreto Supremo, con fecha 8 de abril de 1824, emitido por Simón Bolívar, Dictador del Perú, que cambia el régimen de propiedad comunal por uno de propiedad privada.

Constitución Vitalicia del Perú de 1826.

Constitución Política de la República Peruana de 1828.

Constitución Política de la República Peruana de 1834.

Constitución Política del Perú de 1839.

Código Civil de 1852.

Constitución de la República Peruana de 1856.

Constitución Política del Perú de 1860.

Constitución Política del Perú de 1867.

Constitución para la República del Perú de 1920.

Constitución Política del Perú de 1933.

Constitución para la República del Perú de 1979.

Academia Peruana de la Lengua Quechua creada mediante Ley 13059, promulgada con fecha 31 de diciembre de 1958, por el presidente Manuel Prado

Decreto Ley N.º 14238, de fecha 16 de noviembre de 1962, que establece la Bases para la reforma agraria.

Decreto Ley N.º 14444, de fecha 28 de marzo de 1963, que declara a los valles de La Convención y Lares en el departamento de Cusco como la zona inicial de aplicación de la reforma agraria.

Ley N.º 15037, Ley de Reforma Agraria, promulgada el 21 de mayo de 1964 durante el gobierno de Fernando Belaunde Terry.

Decreto Ley N.º 17716, nueva Ley de Reforma Agraria, promulgada el 24 de junio de 1969, por el Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas.

Decreto Ley N.º 20653, *Ley de Comunidades Nativas y Promoción Agropecuaria de las Regiones de la Selva y Ceja de Selva*, promulgada el 24 de junio de 1974. Denomina y distingue a la Comunidad Nativa de la Comunidad Campesina.

Decreto Ley N.º 22175, promulgada el 9 de mayo de 1978. Sustituye a la anterior.

Decreto Ley N.º 21156, promulgada el 27 de mayo de 1975. Reconoce al quechua como lengua oficial de la República.

Páginas web visitadas y material audiovisual.

Base de datos de “Pueblos Indígenas” del Ministerio de Cultura:
<http://bdpi.cultura.gob.pe/lista-de-pueblos-indigenas>

Base de datos de “Comunidades Nativas” del Ministerio de Cultura:
<http://bdpi.cultura.gob.pe/busqueda-de-comunidades-nativas>

Base de datos de “Comunidades Campesinas” del Ministerio de Cultura:
<http://bdpi.cultura.gob.pe/busqueda-de-comunidades-campesinas>

Base de datos de “Centros Poblados” del Ministerio de Cultura:
<http://bdpi.cultura.gob.pe/busqueda-centros-poblados>

Censos Nacionales del Perú. INEI, 1940, 1961, 1972, 1981, 1993 y 2007.

<https://www.inei.gob.pe/>

Documento digital *Migraciones Internas en el Perú*. INEI. Disponible *on line* en:

https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib0018/n00.htm

Encuesta Nacional Urbana de Ipsos – Febrero 2016, para el diario *El Comercio*, domingo 21 de febrero de 2016. Disponible en: <http://elcomercio.pe/politica/elecciones/encuesta-ipsos-revisa-todos-cuadros-reciente-sondeo-3-noticia-1880704/17>

Ethnologue.

<http://www.ethnologue.com>

Mapa interactivo de lenguas originarias del Perú en:

<https://digeibir.gob.pe/lenguas/lenguas/index.php>

Ministerio de Cultura de la República del Perú:

<http://www.cultura.gob.pe/>

Plan de Trabajo 2014-2015. Ministerio de Cultura y el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) de México:

http://www.cultura.gob.pe/sites/default/files/content_type_archivos/archivosPDF/2014/07/plan_de_trabajo_inali_-_dli-vmi_2014-2015.pdf

Sermón del fraile dominico Montesino:

<http://www.dominicos.org/500-sermon-montesino/sermon>

Sitio web de la la Confederación General de Trabajadores del Perú – CGTP:

<http://www.cgtp.org.pe/>

So that men are free. (Por tanto, los hombres son libres). The Twentieth Century. Producido por Isaac Kleinerman. CBS News. University of Cornell, 1963. Dirección web: https://courses.cit.cornell.edu/vicosperu/vicos-site/cornellperu_page_1.htm. Disponible también subtítulado en español en YouTube:

<https://www.youtube.com/watch?v=Y06u0aQxDQE>.

Tratado para poner término a la dominación española en el Perú de 1819 celebrado entre Chile y las Provincias Unidas del Río de La Plata:

http://www.historia.uchile.cl/CDA/fh_article/0,1389,SCID%253D15648%2526ISID%253D563%2526PRT%253D15646%2526JNID%253D12,00.html

Bibliografía complementaria

Autor no determinado. *Arte y Vocabulario en la Lengua General del Perú llamada Quichua y en la Lengua Española*, diccionario disponible en: <https://archive.org/details/arteyvocabulario01barc>

DE LAS CASAS, Bartolomé. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*: Sevilla, 1552.

- GIL, Juan. *El libro de Marco Polo: anotado por Cristóbal Colón*. Madrid, Alianza Editorial: 1988.
- GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe. *El Primer nueva coronica y buen gobierno*.
- HOLMBERG, Allan R. *Vicos: método y práctica de antropología aplicada*. Lima: Estudios Andinos, 1966.
- HUSSON, Patrick. *De la guerra a la rebelión. (Huanta, Siglo XIX)*. Travaux de l'IFÉA, N.º 67. Institut français d'études andines y Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas. Lima, 1992.
- JERÓNIMO DE ORÉ, Luis, (1607). *Rituale seu Manuale Peruanum*. Disponible en: <http://www.memoriachilena.cl/archivos2/pdfs/MC0033186.pdf>. También en la Biblioteca Digital Mundial, dirección web: <http://www.wdl.org/es/item/13749/>.
- LUST, Jan. *La lucha revolucionaria: Perú, 1958-1967*. RBA: Barcelona, 2013.
- MATOS MAR, José. *Reforma agraria: logros y contradicciones, 1969-1979*. Instituto de Estudios Peruanos: Lima, 1980.
- MÉNDEZ, Cecilia. *Incas sí, indios no: apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1993.
- MERLUZZI, Manfredi. *Gobernando los Andes. Francisco de Toledo virrey del Perú (1569-1581)*. Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2014. [Traducción de Patricia UNZAIN]. Título original: *Politica e governo nel Nuovo Mondo: Francisco de Toledo viceré del Perú. (1569-1581)*. Roma: Carocci editore S.p.A., 2013.
- RUTSTEIN, Harry. *La odisea de Marco Polo: tras los pasos del mercader que cambió el mundo*. Madrid, Ediciones Nowtilus: 2010.
- SEPÚLVEDA, Ginés de. *Apologia pro libro de iustis belli causis*. Roma, 1550.
- VALCÁRCEL, Luis E. *El Virrey Toledo, gran tirano del Perú: una revisión histórica*. Lima: Universidad Garcilaso de la Vega, 2015.
- VEGA, Juan José. *La guerra de los viracochas*. Lima: Ediciones Nuevo Mundo, s/f.
- ZAVALA, Silvio Arturo. *El servicio personal de los indios en la Nueva España*. México, D.F.: El Colegio de México: El Colegio Nacional, 1989-1996. Siete volúmenes. v.1. 1521-1550; v.2. 1550-1575; v.3. 1576-1599; v.4, suplemento a los tres tomos relativos al siglo XVI; v.5. 1600-1635; v.6. 1636-1699; y v.7. 1700-1821.

Agradecimientos

La elaboración de esta tesis no hubiera sido posible sin la presencia y apoyo de muchas personas que a lo largo de más de un año de investigación y seis años de pre-grado, han estado ahí presentes de manera física y/o espiritual. A todas las personas que estuvieron presente, mis sinceros agradecimientos.

Al profesor Carlos Ramos Núñez por todas las aventuras académicas y el ímpetu docente. Por enseñarme que ser jurista es una manera de ser feliz. Por los años de sabiduría compartida y sus consejos para la investigación, la docencia y la vida diaria. Y sobre todo por enseñarme a ser humilde, nunca atribuirme falsos e innecesarios títulos, distinciones o cargos.

Al grupo interdisciplinario de Diversidad Cultural y Pluralismo Jurídico integrado por Armando Guevara, Aarón Verona, Roxana Vergara, Fidel Tubino, Juan Ansión, José de la Puente Brunke y asistentes, por los comentarios y debates respecto al derecho, la diversidad cultural y el pluralismo legal en el Perú.

A los profesores que inspiraron mi formación profesional y académica: Julio César Pérez Vargas, por enseñarme la pasión por el litigio. Además, Héctor Campos, modelo de docente, Mario Reggiardo, melómano y litigante. Gorki González, filósofo y crítico. Alfredo Soria, profesor amigo. Guillermo Ferrero, práctico. Sandra Sevillano, Martín Mejorada, Luis Felipe del Risco, Gattas Abugattás, Víctor Madrid, Javier Neves, Elmer Arce, Juan Antonio Egüez, y Gastón Fernández Cruz, por haber sido un reto y un placer llevar lecciones con ellos. A Renzo Honores, maestro a la distancia.

También a los profesores Jorge Acurio y Alina Limo, por impregnar en mí el interés por la sociolingüística. Y al entrañable profesor Romero de Historia en el colegio Salesiano.

A Rita Sabroso, por sentar las bases de mi formación profesional, y a los miembros del Estudio Mario Castillo Freyre, por el apoyo durante mi permanencia como practicante pre-profesional.

A los eternos amigos de Estudios Generales Letras de la PUCP: Rodrigo “GamaFantasma”, Yesi, Jandra, Silvana y Claudia, por los momentos vividos. Especialmente a Yesi por quedarse casi hasta el final.

A mis amigos y compañeros de la Facultad de Derecho PUCP: Pedro Carlos, Gonzalo, Víctor, Gino, Daniel, Paul, Christian, Francisco, Diego, José Manuel, “El Conde”, Juan Diego, Bruno, Rafael, Carlitos Bossio, Héctor, Martín, Rubén, Camilo, Tony, Saulo y Rolando. A mis amigas y compañeras Jenny, Mariana, Rocío, Gigi, Lorena, Cinthya, Guisela, Karla, Geanine y Mechita. La lista sería interminable.

A los amigos de mi promoción salesiana que siempre confiaron en mí: Kio, Kevyn, Jesús, Luis, Raúl, Renato, Arius, Rubén, Joseph y José.

A Teo, Chuchurro y Samurai, amigos entrañables en el barrio de Maranga.

A mis amigos de Cusco, Remy y Manuel. De la vida, RimacBilly. De viajes, Daniel “Mendiolita”.

A Pamela, Grace, Nataly y Lizet, por los momentos compartidos.

A las personas que conocí en los viajes de Chiclayo a Buenos Aires, por todo lo aprendido.

Finalmente, a Misty, Max Shoner, Dora, María y Victoria, mi familia feliz, por la libertad.

A todos ellos, como diría Gustavo Cerati, pero en quechua: *Yusulpayki qalakuna!*

Anexo. El ejercicio de los derechos lingüísticos como protesta social

Taytamamallay wañakunkimá
Llaqtamasinllay chinkarqunkimá
¿Imataq quchayki qampaqa karqa?
Bala puntampi wañullanaykipaq

Inocentekunam wañurqunkichik
Mana quchayuqmi chinkarqunkichik
¿Imataq quchayki qampaqa karqa?
Rauraq ninapi rupallanaykipaq

Padre-madre mía habías muerto
Compueblano mío habías desaparecido
¿Qué culpa alguna has tenido tú?
Para que mueras en la punta de la bala.

Gente inocente murieron
Sin culpa alguna han desaparecido
¿Qué culpa alguna han tenido ustedes?
Para que mueras en medio del fuego.

Se puede ver la participación de la comparsa carnavalesca *Hijos de Accomarca* en los festivales *Quena de Oro* organizado por la Federación de Instituciones de la Provincia de Vilcashuamán en las siguientes direcciones web:

(2014) <https://www.youtube.com/watch?v=gHfvn8QY-ec>

(2015) <https://www.youtube.com/watch?v=obavTkWdsKk>

ARONI, Renzo. “*¿Justicia para Accomarca! Memoria y protesta en el carnaval Ayacucho.*” En: *Viceversa*. Cuadernos de trabajo sobre Interculturalidad del Ministerio de Cultura. Vol.2, junio de 2015: Lima, Perú. pp. 36-38.

Disponible en versión *on line* en:

http://mailing.culturainforma.pe/lists/pdfpublic/revistaviceversa_2/

También en PDF:

http://mailing.culturainforma.pe/lists/pdfpublic/revistaviceversa_2/files/assets/common/downloads/publication.pdf