
LA MATRIZ COLONIAL DE ORDENAMIENTO LINGÜÍSTICO EN EL ÁMBITO ANDINO

Fernando Garcés V.

Cómo citar: Garcés V., F. (2007). La matriz colonial de ordenamiento lingüístico en el ámbito andino. *Página y Signos: Revista de Lingüística y Literatura*, 2, 57-86. <https://doi.org/10.5281/zenodo.10892487>

RESUMEN

Este artículo presenta la situación de subalterización en la que se encuentra el quechua, junto con las otras lenguas indígenas, por causas histórico-estructurales que han configurado una sociedad que reproduce mecanismos de dominación lingüística con herencia colonial. A través de un recorrido por las distintas etapas históricas por las que ha pasado la sociedad boliviana, desde la Colonia hasta nuestros días, el autor demuestra cómo las políticas lingüísticas expresas o implícitas han instaurado una jerarquización idiomática que ha entronizado al castellano como lengua superior, de prestigio, mediante la subalterización de las lenguas indígenas, estigmatizadas racial y culturalmente.

Garcés finaliza su trabajo cuestionando la dirección que han tomado las políticas lingüísticas implementadas en los últimos años, que, si bien han propiciado avances importantes en cuanto a la situación social de las lenguas indígenas, carecen de un verdadero sentido decolonizador y pareciera que simplemente han reemplazado la lógica colonial proselitista y de conversión a la cristianización de los “indios”, por la necesidad de ingresar a la lógica de la episteme productiva de desarrollo del mundo moderno y tecnológico.

Palabras claves: políticas lingüísticas, colonialidad lingüística, subalterización

En los últimos años, en Abya Yala,¹ se ha acentuado la tendencia a reflexionar la organización social de nuestras sociedades desde la idea de colonialidad (Mignolo 2000b; Quijano 2000). Este discurso académico parte del supuesto principal de que la Colonia como institución terminó, pero no las formas de dominación que siguen siendo coloniales al interior de los Estados-nación y en el entramado relacional de la colonialidad global; de tal manera que nos estaríamos moviendo en una matriz colonial de dominación que cruza el conjunto de las interrelaciones sociales presentes (Noboa 2005). Estando de acuerdo con las líneas generales de estos planteamientos, me parece que hay que hacer un esfuerzo por evidenciar dichas continuidades coloniales que han creado *dispositivos de olvido* (Mannheim 1989). Por ello, en el presente artículo quisiera echar una mirada sobre la raíz colonial (Rivera 2000) de nuestras prácticas y discursos lingüísticos a fin de preguntarme por sus posibles continuidades históricas.

1. Eurocentrismo y modernidad en el sistema-mundo

Es ya de amplio consenso afirmar que el eurocentrismo² y la modernidad tienen su origen en la conquista de Abya Yala, en aquel momento en que Europa se convierte en el centro del primer y único sistema-mundo³ que ha existido hasta ahora (Dussel 1998: 50-86).

¹ *Abya Yala* es el término con que el que los *cuna* nombran a América y quiere decir ‘tierra madura y fecunda’. Como dice A. Muyulema (2001: 328), “nombrar es luchar. América primero y más tarde América Latina, resulta de aquellas políticas del nombrar y de las luchas imperiales por la hegemonía política y cultural en las tierras conquistadas”. En este sentido, el término Latinoamérica o América Latina, que es el que habitualmente se usa en estos casos, ha sido puesto en cuestión como una noción que históricamente ha sido construida para conocer y controlar al subalterno (W. Mignolo 2000a); pero también S. Castro-Gómez (1999: 98) ha resaltado que Latinoamérica fue construida por la intelectualidad local desde la discursividad global de los saberes expertos. Desde hace algunos años, las organizaciones indígenas de muchos países han adoptado el nombre *Abya Yala* para referirse a este espacio geográfico. A lo largo del artículo usaré este denominativo en lugar de América Latina o Latinoamérica, salvo que se trate de citas textuales. De esta manera quiero hacer evidente mi ubicación junto a y con los que ejercen esta política del nombrar desde/en una lengua indígena.

² Sobre la noción de eurocentrismo, consúltense los diferentes trabajos de Dussel (1993; 1998; 1999; 2000; 2001).

³ Wallerstein (1974) acuñó la noción de sistema-mundo moderno para referirse al inicio de una “economía mundial” que se inaugura en el siglo XVI y que, bajo diferentes modalidades, se mantiene presente hasta la actualidad. Mignolo ha sido más preciso en afirmar que se trató de un sistema-mundo moderno/colonial para enfatizar las dos caras del mismo fenómeno (Mignolo 2000b).

Para autores como Dussel (2000), Lander (2000), Quijano (2000) y Mignolo (2000b), no es posible hablar de modernidad sin hablar de colonialidad. Se trata de una realidad de doble cara que la misma modernidad se ha esforzado por ocultar (Mignolo 2000b: 35). La modernidad no habría sido aquel proceso que surgió de una Europa autoproyectada hacia su madurez racional sino una consecuencia del fenómeno expansivo de las colonias europeas en Abya Yala; habría sido fruto de la ventaja comparativa que, como ya adelanté, obtuvo Europa al ser el centro del primer y único sistema-mundo.

¿Por qué esta mirada que no va en consonancia con lo que dice la mayoría de los teóricos de la modernidad? Por el énfasis genético que se le da a la constitución de la misma. En el análisis social y filosófico general se suele afirmar que la modernidad es un fenómeno histórico que se inicia con el *cogito ergo sum* de Descartes, un proceso inmanente europeo que permitió *avanzar* a la humanidad, bajo el modelo europeo, un escalón arriba en el proceso evolutivo de la razón.⁴

Por el contrario, tanto Quijano como Dussel han enfatizado que la modernidad no tiene su origen en el siglo XVII o XVIII como afirma la mayoría de análisis de este tipo. La modernidad empieza con la conquista de Abya Yala porque éste es el evento que permite por primera vez hablar de una *Historia Mundial*.

Dussel ha mostrado cómo, históricamente, antes de 1492, lo que existía eran sistemas interregionales en los que la Europa central, que después —hacia el siglo XVIII— se volverá hegemónica, no era otra cosa que el lugar más periférico del sistema regional más importante del momento (Dussel 1998). Se ha dado, entonces, una construcción eurocéntrica de la modernidad que niega la colonialidad como elemento constitutivo e indisoluble de las armaduras societales. Y se ha universalizado ideológicamente una mirada provinciana, parroquialista de la modernidad: la europea.

En este sentido, el autor plantea que hay dos modelos comprensivos de modernidad (Dussel 2000: 45-47). El primero, eurocéntrico, provinciano y

⁴ Véase, por ejemplo, la afirmación de Giddens para quien la noción de modernidad “se refiere a los modos de vida u organización social que surgieron en Europa desde alrededor del siglo XVII en adelante y cuya influencia, posteriormente, los han convertido en más o menos mundiales” (Giddens 1990: 15).

regional, en el que la modernidad se considera emancipación, “salida” de la inmadurez racional hacia un proceso crítico que permite a la humanidad ascender a un nuevo desarrollo del ser humano. En este modelo de comprensión de la modernidad, se sigue una secuencia espacio-temporal: Renacimiento italiano (s. XV) ➔ Reforma e Ilustración alemana (ss. XVI-XVIII) ➔ Revolución Francesa (s. XVIII). Se trata de fenómenos intra-europeos en los que su desarrollo posterior no necesita más que de Europa para explicarlos. Para muchos este proceso empieza con Galileo (condenado en 1616), Bacon (con su *Novum Organum* en 1620) y Descartes (con su *Discurso del método* en 1636).

El segundo modelo, que Dussel propone y que es el que yo sigo, está marcado por la comprensión de la modernidad en sentido mundial. Desde esta perspectiva, la determinación fundamental del mundo moderno es el hecho de que Europa se convirtió en “centro” de la historia mundial con sus estados, ejércitos, economía, filosofía, etc. Y esto ocurrió con la conquista de Abya Yala. Así, hay que considerar a España como la primera nación moderna que a su vez inaugura la primera etapa “moderna”: el mercantilismo mundial. Esta Europa moderna, centro de la historia mundial, constituye por primera vez en la historia a todas las otras culturas como su periferia.⁵

Para Quijano (1999a; 2000), el eje fundamental de patrón de poder que se instaura con la conquista de Abya Yala es la idea de raza; ésta es una construcción mental que organiza la distribución de poder de manera asimétrica y que se rearticula permanentemente a lo largo de la modernidad. Esto es lo que Quijano ha llamado *colonialidad del poder* y que en su momento constitutivo se dio mediante dos mecanismos indisolubles: 1) la práctica de clasificación e identificación social (utilizando la idea de raza) como mecanismo de subordinación del *otro/a* diferente del colonizador y dominador; y 2) las formas de explotación y control del trabajo a partir de la subalterización producida mediante la clasificación socio-racial (Quijano 1999b). La simultaneidad del proceso de clasificación racial y de una nueva distribución del trabajo en la explotación

⁵ Para una revisión crítica de los postulados de Dussel sobre la constitución genética de la modernidad, consúltase Schlosberg (2004). El centro de la crítica de este autor tiene que ver con el riesgo de una lectura reduccionista y totalizante de la modernidad que cierre puertas a la intervención de otros factores que habrían incidido en configuración de la misma.

colonial y capitalista de Abya Yala es lo que W. Mignolo (2000a: 18) ha denominado *diferencia colonial* y que yo prefiero llamar *diferenciación colonial*.⁶

Interpretar el fenómeno de la modernidad de la manera como nos lo plantean Dussel y Quijano tiene varias implicaciones; una de ellas es que Abya Yala no estuvo nunca fuera de la modernidad, sino que fue parte de ella desde su inicio; parte periférica, pero parte (Castro-Gómez 1999; Dussel 2000). De igual forma, ello implica dejar de pensar en los grupos indígenas⁷ como *tradicionales* frente a lo *moderno* actual. Es el haber formado parte inseparable de la modernidad periférica desde el momento mismo de su constitución, lo que ha hecho que al interior de Abya Yala —y en la interrelación de Abya Yala con el sistema-mundo— se desarrollen procesos de subalterización, de manera permanentemente articulados y actualizados. Por subalterización entiendo el proceso de *diferenciación colonial* antedicho; es decir, aquel dispositivo mediante el cual se alteriza al otro inferiorizándolo bajo criterios raciales y de distribución de fuerza de trabajo. La subalterización ha dado muestras de adaptabilidad vigorosa al rearticularse y reactualizarse permanentemente; el proceso de etiquetamiento de los indios fue transformándose: de paganos, en la primera época colonial, fueron convertidos en salvajes durante la Ilustración republicana, para finalmente, hoy, ser constituidos como subdesarrollados o atrasados a quienes hay que ciudadanizar (Mannheim 1989). A esta sucesión de asignaciones sociales, habría que añadir hoy en día, tal vez, aquella que permite que los pueblos indígenas dejen de ser excluidos para ser parte de una maquinaria de inclusión dentro de un sistema de desigualdad.

2. Colonia y colonialidad lingüística

El eurocentrismo necesitaba desarrollar una maquinaria de dominación que legitime sus prácticas. En función de este proyecto se constituyó, como ya dije,

⁶ Mignolo usa *diferencia colonial* como fruto de su traducción directa del inglés, *colonial difference*, y en oposición a *diferencia cultural* que es el lenguaje de la modernidad ciega a la colonialidad (véase Mignolo 2000b: 27). Sin embargo, *diferenciación colonial* da cuenta de mejor manera del proceso de clasificación y jerarquización socio-racial que el autor toma como base para la formulación de tal categoría.

⁷ La diferenciación colonial operó en el primer momento de conquista en una clasificación que construyó una topografía socio racial para los *cristianos*, *europeos* y *blancos* vs. los *indios* y *negros*. Dado el énfasis del artículo, haré referencia permanente a los indios o indígenas; ello no quiere decir que desconozca la inferiorización a la que fueron sometidas las poblaciones negras traídas a Abya Yala, tal vez de manera más brutal que la de los indígenas (véase Wade 1997; Walsh y García 2002).

una *colonialidad del poder* (Quijano 1999a; Lander 2000); ésta rearticula, permanentemente, un proceso de *racialización* en el que se caracteriza intelectual y moralmente a un conjunto humano por sus atributos físico-biológicos (Wieviorka 1998). Gracias a este proceso de racialización se justifican exclusiones de diverso tipo, y los mecanismos clasificatorios se extienden además a otros diversos órdenes de la vida; así, se racializan los grupos humanos pero también sus religiones, lenguas y conocimientos.

La racialización implica entonces un proceso de esencialización colonial de los sujetos y grupos humanos. Sin embargo, no hay que olvidar que durante la Colonia los grupos subracializados (inferiorizados mediante la clasificación racial) usaron el espacio de dominación para hacer el camino inverso: si los blancos y criollos los *indianizaron* (subracializaron), los indios echaron mano de diversas estrategias decoloniales para escapar del control hegemónico colonial.⁸ La búsqueda de *blanqueamiento* y el mestizaje/*cholificación* fueron estrategias que les permitían escapar, en alguna medida, del ámbito de marginación y segregación (Rivera 1996; 2000).

En el primer momento colonial, la clasificación socioracial de la que hablan Quijano y Mignolo se reflejó en una clasificación-jerarquización de tipo racial-religioso. En la España del siglo XVI, el principio de “pureza de sangre” sitúa a la cristiandad en el centro del sistema-mundo del momento; ello permite que en las “américas” el derecho de gentes se derive del derecho natural (todos los seres humanos son iguales ante Dios) para justificar el lugar de los indios en el orden planetario de la creación (Mignolo 2000a).

Desde esta perspectiva, es importante anotar que el cristianismo fue el primer metarrelato de la modernidad;⁹ de ahí que los misioneros coloniales se esforzaran por distinguir claramente aquello perteneciente al ámbito de la fe católica de aquello perteneciente a la *superstición* india. Para ello realizaron una serie de prácticas de intervención lingüística que les permitiría *ordenar* la esfera religiosa. Veamos este aspecto con un poco más de atención.

⁸ Para el momento de formación de las repúblicas andinas, sobre este aspecto, véase Larson (2002). Sobre la noción de *decolonialidad*, véase Walsh (2005).

⁹ Los cuatro metarrelatos de la modernidad, según Mignolo (2000c), son la civilización occidental, el cristianismo, el socialismo y el capitalismo. El primero de los cuatro, por su vinculación con el momento mismo de constitución de la modernidad, fue el cristianismo.

3. El ordenamiento linguoreligioso

En la Colonia, la racialización operó, en un primer momento, bajo el manto de la clasificación religiosa. En la *Plática* de Santo Tomás,¹⁰ por ejemplo, se divide a los hombres en: “nosotros los cristianos” vs. “vosotros los indios”, los negros, los indios de México, los indios que están en el monte y el resto de seres humanos “derramados y divididos de un cabo del mundo hasta el otro” (Santo Tomás 1560: 176).

Fue en este ámbito religioso donde se intentó trabajar con mayor profundidad: “En el terreno religioso, el poder colonial tuvo, mucho más que en el idiomático, una política relativamente intransigente”, dice Lienhard (1990: 105). Para los misioneros podían existir las lenguas indígenas para la preservación del sistema colonial, pero no la reproducción de los comportamientos religiosos ya que éstos resultaban incompatibles con las transformaciones político-sociales deseadas: a un determinado sistema social basado en la propiedad privada debía corresponderle una determinada creencia religiosa monoteísta, jerárquica y dogmática. Y es que “la reorganización de la producción y de la propiedad en un sentido mercantil, por ejemplo, no puede coexistir con la cosmovisión indígena — ‘animista’ en un sentido amplio del término” (Lienhard 1990: 105).

La primera tarea que debían emprender los españoles a través de sus misioneros era entonces subalterizar las expresiones religiosas de los indios. Para ello, se desarrolló toda una empresa de “conquista espiritual” o control simbólico religioso —donde fuera posible— y de extirpación de idolatrías, donde no lo fuera según el criterio eclesiástico (Lienhard 1990: 105). Así mismo, se creó todo un aparataje de transmisión de la *verdad* religiosa, al tiempo de sancionar, no sólo las creencias de los indios, sino a sus mediadores.¹¹ En tal sentido, la empresa de

¹⁰ Me refiero a la *Plática para todos los indios* que se encuentra al final de la gramática quechua de Fray Domingo de Santo Tomás (1560: 172-179) y que sirve como muestra performativa lingüística y catequética de la obra de este dominico. La *Plática* también puede encontrarse ahora en Taylor (2003: 19-43), con sus comentarios y notas.

¹¹ El sermón XIX del *Tercero Catecismo y exposición de la Doctrina Cristiana* tipifica al detalle a los “hechiceros” y sus abominables prácticas. En resumen, se puede decir que ellos son mentirosos, engañadores y enviados del diablo. Por ello, se pide que sean denunciados para que, a pedido de Dios, sean apedreados y muertos por ello. Desde esta perspectiva, uno de los objetivos del *Tercero Catecismo* es “declarar los engaños y mentiras, que los viejos hechiceros os enseñan contra la ley de Dios para que huyáis de ellos como el diablo”. Véase el texto en Taylor (2003).

extirpación de idolatrías, para el mundo andino, se la realizó mediante el chantaje, la coerción, la extorsión y la manipulación psicológica.¹²

Así mismo, la subalterización religiosa estuvo estrechamente ligada a la apropiación de las lenguas indígenas y la intervención sobre las mismas por parte de los misioneros coloniales. Como dice Itier, “la tradición oral y la lengua quechuas fueron objeto, de parte de la Iglesia [...] colonial, de una minuciosa e inteligente empresa de manipulación” (Itier 1993: 172). Los misioneros coloniales realizaron, para tal fin, un intenso trabajo de adaptación lexicográfica y de purificación semántica para poder fijar el código de dominio colonial (Moya 1993; Taylor 1987; 2000). En este sentido, como dice Taylor:

Es necesario tomar en consideración que los primeros evangelizadores no se preocupaban de la clarificación de los conceptos espirituales indígenas (que esperaban eradicar [sic]), sino de la imposición de conceptos cristianos, lo que explica la apropiación de un vocabulario religioso mal asimilado cuyos valores confusos se mantienen en el mundo híbrido del catolicismo andino hasta hoy. (Taylor 2000: 3)

¿Cuáles son las estrategias de desarrollo idiomático que se evidencian en la escritura en lenguas indígenas realizada por los doctrinantes? Se podría decir que básicamente siguen dos estrategias de subalterización de las lenguas indígenas: el parafraseo de términos cristianos y la adopción de términos andinos con apariencia de equivalencia cultural. De tal forma que la traducción está basada en una transferencia de sentido antes que en un sistema de palabra por palabra (Cerrón-Palomino 1998: 104-111).

Se podrían citar innumerables ejemplos de lo dicho; me referiré a algunos de ellos. Uno de los recursos de apropiación del quechua que los misioneros cristianos del siglo XVI emplearon fue la ampliación de los campos metafóricos de diversos términos quechuas.

El caso más conocido en este sentido es *sunqu*. La glosa habitual de este término es ‘corazón’; sin embargo, en la *Plática* de Santo Tomás, *sunqu* se traduce como ‘ánima’ y se refiere a la ‘esencia’ (Santo Tomás 1560: 172-173):

¹² Véase, como ejemplo, el caso del extirpador de idolatrías de Huarochirí, Francisco de Ávila, en el estudio de Acosta (1987). Así mismo, puede consultarse el trabajo de Duviols (2003: 53-117).

*Sóngonchic, cámaquenichic, úcupi cac
rúnanchic, uiñay uiñaypac mána
uañuncchu, uiñaypac cauçanga.*
(Santo Tomás 1560: 173)

Mas nuestra ánima y spiritu, este
hombre nuestro interior (que acá
dentro tenemos) nunca muere: para
siempre jamás vive. (Santo Tomás
1560: 172)

Sin embargo, esta extensión semántica proporcionada por los evangelizadores peninsulares tuvo poca fortuna, llevando a la aceptación posterior del préstamo “ánima” (Taylor 2003: 22-23). De igual manera ocurre con *supay*. La traducción habitual de este término, desde la colonización cristiana, es ‘diablo’, pero en la misma *Plática* de Santo Tomás su referencia amplia es a un ser extranatural (el alma-sombra de los antepasados) que podía ser *bueno* o *malo*¹³:

*Guaquincnínc ancha mana allim
tucurca, mana Diospa camachicusanta
huñispa, ancha hochallicurca, nanac
Diosta piñachirca, chay
hochallicuscanrayco paycona, mana
alli cacta, Dios ruraquenichic ucu
pachamanc carcurca, ninacpi, aznacpi,
totayacpi, hochanta mochospa,
ñacaricuspa uiñay uiñaypac harcasca
tianganpac carcumurca,
conancamapas chaypi tiacunc. /
Chacáy acuyllacóna, **mana alli çupay**,
simiyquichicguan xutioc, ñocáycop
uiracóchap simiyco, diablos xutiocmi.*
(Santo Tomás 1560: 175, 177)

Otros fueron muy malos, no
obedescieron a Dios, ni guardaron sus
mandamientos cumpliendo su
voluntad; antes peccaron y enojaron
mucho a Dios nuestro señor. Y a éstos,
por sus peccados, los echó Dios del
cielo, y desterró acá abaxo de la tierra,
el infierno, en gran fuego y
obscuridad, y hedor, donde hasta ahora
están, y estarán para siempre
encerrados, padesciendo por sus
pecados. Y éstos son / los que en
vuestra lengua llamáis *mana alli çupay*
[lit. ‘supay no bueno’, fg]. Y nosotros,
en la nuestra, les llamamos diablos.
(Santo Tomás 1560: 174, 176)¹⁴

El caso más significativo es, sin embargo, el concepto de Dios como creador de la nada. La catequética del momento exigía invocar a Dios como

¹³ Véase el estudio específico de G. Taylor (2000: 19-34) sobre el término en cuestión.

¹⁴ Véase, además, Taylor (2000; 2003: 24-25).

Señor y Creador (véase Santo Tomás 1560: 176). Hay consenso entre varios estudiosos en que ningún término del quechua antiguo tuvo el valor de ‘crear’ y menos de ‘crear de la nada’. Dice Itier (1993: 171) que “los verbos utilizados por los misioneros para traducir este concepto son a menudo reinterpretaciones de un vocabulario religioso prehispánico que en su mayoría designaba la transmisión por las divinidades de una capacidad para cumplir ciertos fines”.

El concepto en cuestión se encuentra en la ya referida *Plática* de D. Santo Tomás (1560), en las “Anotaciones” de la *Doctrina Cristiana* del Tercer Concilio Limense (1583, citado en Mannheim 1991), en el *Segundo Cántico del Símbolo Católico Indiano* de Jerónimo de Oré (1598, citado en Taylor 2003) y en la *Relación de Antigüedades* de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua (c. 1613). Veamos cuáles fueron los recursos lingüísticos utilizados para la expresión de Dios que crea *ex nihilo*.

En la *Plática* de Santo Tomás se encuentra la idea de Dios como creador de la nada, concepto ausente en la cosmología religiosa andina.

*Ñaupá ancha pacaricpi mana hananc pacha, mana indi, mana quilla, mana cuyllor carcacachu, mana cay pacha carcachu, manaracmi cay pachapi llama, mana lluychu, mana atoc carcachu, mana pisco, mana cocha, mana challua, mana çacha, / mana imapas, mana sucllapas carcachu. Dios ruraquenchiçapalla uiñaymanta carca. Pay monascammanta, hananc pachacta, cay pachacta, tucuy ima ayca cacta paymi rurarca, **llapanta yachachircapas** hananc pachacta, quiquimpa yanancónap guacimpac rurárca. (Santo Tomás 1560: 173, 175)¹⁵*

Primero, mucho tiempo ha no avía cielo, ni sol, ni luna, ni estrellas, ni avía este mundo inferior, ni en él avía ovejas, ni venados, ni zorras, ni aves, ni mar, ni pexes, ni árboles, ni otra cosa alguna. Sola-/mente entonces avía Dios, que jamás tuvo ni tiene principio, ni tendrá fin. Y quando le plugo, y fue servido, hizo y crió el cielo, la tierra, y todo lo demás que ay en ellos. Hizo el cielo para casa y morada de los ángeles y de los buenos hombres. (Santo Tomás 1560: 172, 174)¹⁶

¹⁵ Énfasis mío.

¹⁶ Véase también G. Taylor (2003: 27, 32, 33 y la nota 20 de la página 40).

Santo Tomás usa la expresión *llapanta yachachircapas* para significar que Dios “dio acabamiento a” (creó) todo.¹⁷

Con respecto a la *Doctrina Cristiana* elaborada a partir del Tercer Concilio Limense (1583), afirma Mannheim que en éste hubo una especial preocupación acerca de los puntos críticos de la fe que podrían perderse mediante la traducción. Por ello, los principales problemas de traducción fueron expresados en las “Anotaciones” de la *Doctrina Cristiana*; ahí, el Concilio recomendó usar, por ejemplo,

*the verb ruray instead of kamay to refer to the creation of the universe. The verb kamay would have suggested a god who is the soul (or hidden principle) of the world, rather than its creator. (Mannheim 1991: 66)*¹⁸

el verbo *ruray* en lugar de *kamay* para referirse a la creación del universo. El verbo *kamay* podría haber sugerido un dios quien es el alma (o el principio oculto) del mundo, antes que su creador.

La idea de Dios creador de la nada aparecerá también en el *Segundo Cántico del Símbolo Católico Indiano* (1598) de Jerónimo de Oré:

[...] ñaupacca manam ymapas
carcachu
hanacpachapas, cancharic intipas,
coyllorcunapas, quillapas, chaypacha
chussarcanracmi.
Dios çapallanmi çapay Dioslla
carcan,
pay quiquin Diosmi, quiquillampi
carca(n)
cusi cauçayta mana callarisgam
viñay cauçarcan.

Porque antes ninguna cosa había, ni
cielos, ni este sol resplandeciente, ni
las estrellas, ni la luna.

Sólo Dios fue *ab eterno*, que siempre
vivió una vida bien aventurada y sin
principio ni jamás tendrá fin.

Y este mismo Dios crió en el principio
el cielo y la tierra y como Dios
poderoso lo produjo de nada.

¹⁷ Sobre la raíz *yacha-*, véase, más adelante, el análisis que ofrezco a partir de Itier (1993).

¹⁸ *Ruray* significa, en estricto, ‘hacer’. En el contexto de los textos catequéticos coloniales hace referencia al Dios “Hacedor”.

*Pay quiquintacmi, callaripachapi,
hanacpachacta, allpapachactapas,
chussacllamanta **pacarichimurcan**
capac Dios caspa,
*Manam Diosninchic,
ymamantapaschu,
hanacpachacta, yma haycactapas,
ñaupac rurarcán, **mana**
cacllamantam, pacarichircan.* (Oré,
citado en Taylor 2003: 172)¹⁹*

Lo cual es cosa manifiesta, pues no precedió otra materia de que Dios hiciese el mundo. (Oré, citado en Taylor 2003: 123)

En el caso de la *Relación* de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua (c. 1613), se echa mano del término *Viracocha* para reflejar la idea de un Dios andino que, con la presencia de los epítetos *Pacha yachachiq* y *Runa wallpaq*, además, tiene el atributo de ser “criador del mundo” y “criador del hombre [ser humano]”.²⁰ Para el cronista indio, *Viracocha* es el nombre andino del Dios cristiano, o más precisamente, *Viracocha Pacha Yacháchic* es el Dios creador y *Viracocha* es el Cristo, el Hijo de Dios (Duviols, 1993: 30). Santa Cruz Pachacuti le aplica a *Viracocha* once veces el epíteto de *Pacha Yachachiq* en la *Relación* (ff. 3v, 12r, 14r, 18r, 21v, 25r, 31v, 32r, 34r, 39v, 43r). De estas once, aparece tres veces con glosa de “Hazedor” y una como “Hazedor del cielo y tierra”.

En opinión de Itier, lo esencial de la *Relación* de Pachacuti es que “ofrece un testimonio significativo de lo que fue la manipulación misionera de la tradición oral andina y de la lengua misma, en particular en sus contenidos semánticos” (Itier 1993: 129). En tal sentido, la *Relación* da cuenta de la manera como operó la colonialidad lingüística en el mundo andino.

En la *Relación*, escrita en castellano por tres amanuenses distintos, se encuentran 7 largos textos o *himnos* en quechua. Un primer problema importante a resolver en la *Relación* es el referente a la variedad quechua en la que fueron elaborados estos *himnos*: ¿se echó mano de la variedad misionera o

¹⁹ Énfasis míos.

²⁰ Por razones de espacio, me referiré sólo al primero de estos atributos: *Virachocha Pacha yachachiq*.

de una variedad indígena de las habladas al momento?²¹ Para Itier, “todo el vocabulario de los ‘himnos’ forma parte [...] del acervo lingüístico catequístico” (Itier, 1993: 139), de tal forma que se trataría de textos en quechua que traducen términos del castellano pertenecientes a la tradición quechuista evangelizadora.

Con respecto a la raíz *yacha-* (de *yachachiq*), como se sabe, histórica y actualmente, ella puede tener dos tipos de significados asociados, por un lado, al concepto de ‘saber, conocer’ y, por otro, al concepto de ‘vivir, habitar’ (Soto 1976; García 2005: 91).²² Itier, luego de un trabajo de reconstrucción histórica, postula como significado original de **ya-* y *-*cha-* ‘ir y cruzar un límite’ y ‘llegar completamente a un objeto’, respectivamente. Así, la reiterada forma usada en las crónicas (*yachaku-*) significaría ‘llegar al propio ser, al propio término’ o ‘llegar con cuidado a un objeto’ (Itier 1993: 155), razón por la que en algunos textos funciona con los dos significados antedichos. A partir de los textos coloniales en los que aparece el término, se puede saber que ciertas divinidades andinas tenían el poder de *yachakuchi-*; es decir, de hacer llegar ciertas cosas a su completud; de llevar algo de un estado virtual o inicial hasta un estado de pleno desarrollo; los elementos a ser *plefinificados*, a los que generalmente se refieren los textos, tienen que ver con el maíz, la coca, la comida, los manantiales, las acequias e, incluso, el culto a divinidades como Pariacaca (en el texto de *Huarochirí*) (Itier 1993: 158).

Con respecto a la concepción de *pacha* en el denominativo de *Viracocha Pacha Yachachiq*, si bien se podría aceptar la definición general de que se refiere tanto a la realidad temporal que se organiza según la dimensión que el hablante quiere darle como al mundo o universo de los predicadores españoles y al momento y lugar precisos en que acontece algo (Taylor 1987: 32), es necesario acercarse al contexto específico de producción de este término en los textos coloniales. Dos son, en este sentido, las extensiones susceptibles de ser

²¹ El *quechua misionero* hace referencia a una variedad quechua que fue *elaborada* con fines evangelizadores, sobre todo a partir del III Concilio Limense. Para su caracterización, véase Cerrón-Palomino (1991; 1992) e Itier (1993).

²² No deja de ser curioso, además, que tanto el quichua como el castellano ecuatoriano conserven el significado de ‘soler’ y ‘habituarse’ para las formas *yachay* y *yachariy*: “*ñawpa watakunamanta, kay llaktaman ñuka shamuyta yachak kani*” [antes yo sabía (solía) venir a esta tierra]; “*¿ñachu kaypi yacharishkanki?*” [¿ya te has enseñado (acostumbrado) a vivir aquí?]. Lo propio podría decirse de la forma boliviana *¿yachakapuchkankichu?* [¿te estás enseñando [acostumbrando a vivir aquí]?].

designadas por *pacha*: a) lo que llamamos suelo o superficie de la tierra y b) el cielo. En relación a *Virachocha*, pareciera que la primera acepción es la más plausible (Itier 1993: 161).

Desde la perspectiva de las fuentes históricas, a su vez, se puede evidenciar que “Viracocha no fue un Dios Creador como lo imaginaban los cronistas y misioneros de la Colonia [...] sino la versión cuzqueña de un héroe cultural de difusión panandina” (Itier, 1993: 158) que adoptó distintas denominaciones según la región “peruana” a la que uno se refiera (Huari en la sierra central, Cuniraya en Huarochirí, Tunupa en la sierra sur, Huichama en la costa). Basándose en los estudios de Duviols, Itier afirma que “el examen de las fuentes cuzqueñas y de la sierra central [...] deja ver claramente que no hubo un Viracocha ni un Huari sino varios: el principal y sus ‘hijos’ o ‘criados’. El nombre o atributo de **Pacha Yachachiq** pertenece al principal o al primero de ellos” (Itier, 1993: 158).²³

De tal forma que nos encontraríamos ante un proceso de colonización semántica por parte de los misioneros. El verbo *yachachi*- no tendría nada que ver con la noción de creación; los misioneros reinterpretaron *Viracocha Pacha Yachachiq* como reminiscencia andina del creador cristiano. Así, *Pacha Yachachiq* habría sido “el que lleva la superficie de la tierra al punto de desarrollo requerido (para su pleno aprovechamiento agrícola)”, tanto en un acto fundador ubicado en un pasado mítico como en los ciclos productivos contemporáneos del momento colonial (Itier 1993: 161).

Pero la estrategia de resemantización llevada a cabo por los misioneros coloniales también fue desarrollada, a nivel religioso, por los indios; es decir, si los misioneros jugaron con la semántica quechua para adaptarla a sus intereses, los indios hicieron lo propio con las prácticas religiosas de los españoles: jugaron con ellas para mantener las suyas propias. Dice Lienhard (1990: 106) que “los nuevos comportamientos indígenas que surgieron al calor de la conquista espiritual son sumamente reveladores en cuanto a las estrategias de los indios frente a este intento de aculturarlos unilateralmente”. Las crónicas están llenas de quejas de misioneros en el sentido que los indios continuaban

²³ Enfatizado en el texto.

practicando sus rituales “autóctonos” y clandestinos de manera combinada con las prácticas cristianas: los primeros en sus casas y las segundas en los templos de los centros poblados (Lienhard 1990: 107). El mismo Francisco de Ávila, ya citado, se lamentaba así:

He hallado tantos Idolos, tan regalados y uenerados en las casas de los Indios que yo tenía por Christianos, que ni se pueden contar ni dezir, y que estando en la plaça el templo dedicado al uerdadero Dios se le ofrece el Sacro Sacrificio de la Missa están alrededor dél en diferentes barrios Cedículas, Sacellos o Delubros, que son unas casillas, templos lúgubres y oscuros de cada uno, con su Idolo; Sacerdotes y seruicio para su falso culto, y esto en todo el pueblo y entre todos los conuecinos es público; porque en cualquiera ay lo propio, y solo el cura no lo sabe, ni a abido quien se lo aya dicho en tantos años, y con estos confesaban cada año, y muchos comulgaban, y así no hallo que aya ni uno que no aya apostado y sea formalísimo Herege, y los niños se iban criando a este modo. (Ávila, citado en Duviols 2003: 56-57)²⁴

En el ambiente de represión religiosa, los indígenas acudieron de igual forma a la resemantización religiosa de la(s) divinidad(es) y de los santos católicos: “La invocación de Dios y de los santos del panteón cristiano disimula entonces la invocación de las divinidades antiguas: a cada ‘vocablo’ del idioma cristiano corresponde un significado que pertenece al universo del discurso prohibido” (Lienhard 1990: 108). Así, en el siglo XVI, el misionero franciscano Diego Durán se quejaba en el sentido que los indios, “fingiendo [...] celebrar las fiestas de nuestro Dios y de los santos, entremeten y mezclan y celebran las de sus ídolos, cayendo el mismo día. Y en las ceremonias mezclarán su antiguo rito” (citado en Lienhard 1990: 108).

Se trata entonces de un intento doble de resemantización: por parte de los misioneros y por parte de los indígenas. Dada la colonialidad del saber instaurada en el ámbito andino, dicha resemantización de doble vía se volvió dominación y hegemonía del lado de los invasores, logrando apenas espacios de resistencia en las prácticas lingüísticas de los indios subalterizados.

²⁴ Énfasis proporcionados en el texto.

Como hemos podido ver, de esta manera se configuró una estructura de poder en el que la racialización religiosa operó de la mano con una elaboración lingüística a favor de los misioneros, lo que no implica que los pueblos indígenas colonizados dejaran de echar mano de mecanismos de adaptación y resistencia.²⁵ Este primer momento de “colonización espiritual” fue seguido años más tarde por una colonización lingüística que buscaba definir una correlación de fuerzas a favor del castellano y de la población blanco-mestiza.

Sobre la base del uso de una modalidad *misionera* del quechua se le dará a esta lengua el carácter de *general* (Garcés 1999) y será difundida por los mismos misioneros a lo largo de toda el área andina, incluyendo la amazónica, por lo menos para el caso ecuatoriano.

Las llamadas lenguas generales tenían por característica el encontrarse extendidas en vastos territorios, ser de uso generalizado entre las élites gobernantes —aunque no necesariamente habladas por el grueso de la población— y, por ello mismo, podían tener el carácter de segunda lengua (Cerrón-Palomino 1995: 60). Con respecto al quechua, Blas Valera afirmaba así su carácter de lengua general:

Resta que digamos algo de la lengua general de los naturales del Perú, que aunque es verdad que cada provincia tiene su lengua particular diferente de las otras, una es y general la que llaman Cuzco; la cual en tiempo de los reyes Incas se usaba desde Quito hasta el reino de Chile y hasta el reino Tumac, y ahora la usan los caciques y los indios que los españoles tienen para su servicio y para ministros de los negocios. (Citado en I. Garcilaso de la Vega 1609: 11)

Entre las lenguas mayores, en el contexto colonial andino, y aparte del quechua, se contaban también la aimara, la puquina y la chibcha (esta última para la zona de la actual Colombia) (Garcés 1999: 34).

²⁵ Sobre estos mecanismos de adaptación y resistencia, en relación a la comprensión de la religión de los conquistadores, véase la anécdota narrada por Fray Domingo de Santo Tomás (1560: 140): “Que preguntando una vez en cierta provincia a un cacique si era christiano, me dixo: ‘aún no lo soy del todo, pero ya comienço a ser’, y preguntándole yo qué sabía de christiano, me dixo: ‘sé ya jurar a Dios, y jugar un poquito a los naipes, y comienço ya a hurtar’”

En términos generales, como ya he dicho en otro lugar (Garcés 2005), la Corona favoreció el paso directo al castellano desde las lenguas indígenas, mientras la Iglesia favorecía el uso de estas últimas en función de sus fines evangelizadores.²⁶ Con este marco general, no se puede negar que, al mismo tiempo, también hubo permanentemente una política de asimilación al castellano y de búsqueda de extinción de las lenguas indígenas. Sin embargo, el tenor y la perspectiva fueron diferentes según el momento específico de dominación. Así, durante la época de gobierno de Carlos V (1517-1556) se practicó una política explícitamente asimilacionista, mientras que, durante el período de Felipe II (1556-1598), la característica principal fue la concesión de que las lenguas indígenas sirvan como instrumento de evangelización. De ahí que durante este período hubo una proliferación de cartillas en lenguas indígenas elaboradas sin una supervisión eclesial que garantice su ortodoxia según la fe de los evangelizadores. Es en este contexto que

hay que considerar la fundación de la cátedra de quechua en la Universidad de San Marcos en 1579 –si bien se había comenzado a dictar desde 1576—, las ordenanzas para que los clérigos y religiosos fueran admitidos a las doctrinas y beneficios sólo sabiendo la lengua general o la de los indios que debían adoctrinar, el interés por el estudio gramatical o léxico de las lenguas indígenas [...], y no en último lugar la elaboración de catecismos y libros de oraciones en lenguas vernáculas. (Rivarola 1990: 131)

Pero el uso de la lengua indígena estaba sujeto a su instrumentalización evangelizadora. De ahí que el principal problema para los misioneros coloniales era asegurarse de que la lengua indígena transmitiera verdadera y efectivamente la fe cristiana. El obstáculo que frecuentemente se encontraba para tal propósito era el encontrar garantías en las traducciones de los textos religiosos. Para tal fin, el Primer Concilio Limense ordenó que se evangelizara en castellano o en latín porque circulaban

cartillas en las lenguas de los naturales donde se contienen los principios de nuestra fe, y porque aun no nos consta que las / dichas

²⁶ Sobre este punto, véase también Arnold y Yapita (2000: 77).

cartillas o algunas dellas esté traducida y corregida conforme a la propiedad y significación de la lengua latina o e nuestro romance castellano [...] mandamos [...] no se usen de las dichas cartillas hechas en su lengua hasta que tanto por nos, juntamente con los autores de ellas y otras personas que entienden bien su lengua, sean vistas y examinadas. (Primer Concilio de Lima, citado en Rivarola 1990: 131-132)

Fue así que para el Tercer Concilio Limense se tomó la determinación de escribir una *Doctrina Cristiana* (un sermonario y un confesionario) en las dos principales lenguas generales de la zona andina (quechua y aimara), que contenga los elementos centrales y oficiales de evangelización a fin de superar las desviaciones del uso anterior de cartillas de amplia divulgación (Rivarola 1990: 131). No obstante, es necesario indicar que los textos base de dicha doctrina no se elaboraron directamente en las lenguas indígenas referidas sino en castellano, y sólo luego de haber fijado su contenido se los tradujo al quechua y al aimara. Quien realizó este trabajo de traducción fue un equipo de “expertos” en ambos idiomas, a la cabeza de los jesuitas, que luego puso los textos a consideración de otros tantos especialistas (Cerrón-Palomino 1992: 213).

A partir del siglo XVII, las políticas lingüísticas provenientes de la Corona volvieron a tener un fuerte carácter castellanista de matiz coercitivo,²⁷ el cual se radicalizó a fines del siglo XVIII (Rivarola 1990: 135). La razón de este giro se basaba en la concepción de que, pese a todos los esfuerzos de utilizar la lengua indígena para lograr la asimilación religiosa, se consideraba que el castellano era mejor lengua para adoctrinar a los indios. No se puede negar, no obstante, que había una suerte de indigenismo catequético (Rivarola 1990: 134) obligado por la presión de la realidad que impedía el uso extensivo del castellano tal como hubieran deseado los misioneros. Lo cierto es que, a pesar de las disposiciones de que el adoctrinamiento o catequesis se hiciera en castellano, parece ser que en la práctica se siguieron usando las lenguas indígenas, al punto que los mismos agentes eclesiásticos las expandieron a ámbitos donde no se usaban las lenguas generales; tal es el caso de la implantación del quichua en el oriente ecuatoriano

²⁷ Véase, sin embargo, A. Durston (2003) quien muestra casos de una escritura quechua, durante el siglo XVII, realizada por indígenas, tanto hombres como mujeres.

y en el noroeste argentino, donde a lo sumo servía como lengua de relación (Cerrón-Palomino 1992: 211).²⁸

La situación cambió radicalmente hacia fines del siglo XVIII por algunas razones entre las que se cuentan la política lingüística claramente asimilacionista y antiindígena de Carlos III (1759-1788), la expulsión de los jesuitas en 1767 y la fuerte represión que siguió a las rebeliones de fines del siglo XVIII. Con respecto al último aspecto, en otro lugar (Garcés 1999: 42-43) ya he dicho que la rebelión de Túpac Amaru fue sólo el punto más alto de una serie de otras rebeliones que se dieron a lo largo del mundo andino. S. O'Phelan (1985), por ejemplo, calcula que en los actuales Perú y Bolivia se dieron alrededor de 140 rebeliones entre 1708 y 1783,²⁹ al tiempo que en la "Provincia de Quito" se pueden identificar por lo menos 17 en el mismo siglo (Moreno Yáñez 1976; Salomón 1985; Ramón 1993).

La derrota de la rebelión trajo la firme resolución de parte de la administración colonial borbónica de eliminar la lengua y la cultura quechuas. La sentencia de muerte contra Túpac Amaru acarreó la siguiente instrucción:

Y para que estos indios se despeguen del odio que hen concebido [sic] contra los españoles ... se vistan de nuestros [sic] costumbres españolas, y hablan la lengua castellana, se introducirá con más vigor que hasta aquí el uso de sus escuelas bajo las penas más rigurosas y justas contra los que no las usen. (Areche, citado en Mannheim 1991: 74)

El visitador Areche, emisor de la anterior disposición, dio el plazo de cuatro años a todos los hablantes del quechua para aprender el castellano y abolió la cátedra establecida en la Universidad de San Marcos.

Por otro lado, el mismo siglo XVIII fue testigo de una suerte de resurgimiento del quechua en manos de las élites cuzqueñas que se apropiaron

²⁸ Sobre la introducción del quichua en la amazonía de la "Provincia de Quito", por parte de los jesuitas, véase Garcés (1999: 44-45).

²⁹ Stern (1987) sugiere tomar en cuenta la escasez de estudios sobre los levantamientos y sublevaciones del momento en la zona de la actual Bolivia, lo que implica que en términos numéricos la cifra podría ascender a mucho más de lo que conocemos.

de la memoria de los incas para legitimar su poderío; es decir, se dio una suerte de apropiación simbólica incaica, expresada en el arte literario y visual, que permitió a las élites criollas recrear el pasado incaico según su propia imagen (Mannheim 1999).³⁰ Como dice Mannheim,

They [los criollos del siglo XVIII] established continuity with the Inkas, but displaced them into the past, their past, not the past of Runa agriculturalists and laborers.
(B. Mannheim, 1991: 73)

Ellos, los criollos del siglo XVIII, establecieron continuidad con los Incas, pero los desplazaron al pasado, su pasado, no al pasado de los campesinos agricultores y trabajadores.

Se trataba, entonces, de una apropiación que resumía una práctica de exclusión que se podría sintetizar en la siguiente consigna: “incas sí, indios no”.³¹

Este uso simbólico de la lengua y la cultura quechua, no obstante, jugó un rol crítico en las movilizaciones sociales de fines del siglo XVIII en el sentido que sirvió de mecanismo de resistencia de la élite local frente a la autoridad del virreinato español (Mannheim 1991: 73).

De esta manera quedó configurada la estructura racial-lingüística colonial que permanece hasta nuestros días: el castellano pasó a ser la lengua del blanco-criollo y el quechua la lengua de los indios. Como se ha visto en lo presentado líneas arriba, dicha estructuración raciolingüística opera esencializando a los grupos seleccionados en pos de criterios clasificatorios-jerarquizadores. No obstante, los usos de las lenguas rompen dicha esencialización con fines políticos de dominación o subversión; es decir, aunque el quechua fue asignado raciolingüística y racionreligiosamente a los indios, los colonizadores, y también los criollos, usaron la lengua como capital de inversión dominadora. Lo que es

³⁰ Como parece haber sido el caso de la obra clásica *Ollantay* que, habiendo sido escrita por un nativo “peruano” que dominaba el quechua, representa un drama de historia y leyenda incaica de corte, sin embargo, tremendamente hispánico (véase Calvo 1998).

³¹ Frase que aún hoy se puede inferir de los discursos de los sectores dominantes criollos de la ciudad del Cuzco. La frase, además, evoca el proceso de negación de la coetaneidad de Fabian (1983: 31), el cual, aunque refiriéndose al discurso antropológico, nos ilustra la manera como el referente enunciado se ubica en otro tiempo diferente del enunciadore. Véase también Calvet (1974: 42).

necesario destacar es que los indios hicieron lo propio con el castellano: se apropiaron de él como mecanismo de burla de la esencialización colonial, vale decir, como mecanismo de *blanqueamiento* o como estrategia de “adaptación en resistencia” (Stern 1987) para la defensa de sus recursos, especialmente la tierra (Arnold y Yapita 2000).³²

De esta apropiación lingüística antiesencialista surgió lo que se ha dado en llamar *castellano andino* (Cerrón-Palomino 2003) o *español andino* (Granda 2001); esto es, una variedad de lengua fruto del uso de los andinohablantes (quechuas y aimaras) que no responde a los patrones normativos del castellano o español peninsular emanados de su academia de lengua. Del otro lado, el del quechua, también han surgido formas *piqtu* que los especialistas han dado en llamar quechuañol o *chawpi* lengua (Muysken 2000).

4. Las políticas lingüísticas actuales: ¿el mismo caballero con otro terno?

El artículo ha intentado mostrar que el quechua se encuentra en una situación que he llamado de subalterización. Esta situación tiene causas histórico-estructurales; esto quiere decir que nuestras sociedades están estructuradas de manera que reproducen unos mecanismos de dominación lingüística con herencia colonial.

La forma en que se clasificó socialmente a las poblaciones bajo el criterio de raza y la manera como se organizó la fuerza de trabajo de esta población clasificada socialmente es la base histórica de nuestras representaciones y políticas sobre el quechua. Las lenguas indígenas, entonces, quedaron atadas a esa estructura de valoración que les ha asignado el denominativo de *lengua de indios*; las lenguas indígenas quedaron atadas a esa distribución socioespacial que alienta los esfuerzos de un quechua de aprender el castellano pero se considera una pérdida de tiempo si lo hace un blanco-mestizo; las lenguas indígenas quedaron atadas a ese interés “científico” por conocerlas “objetivamente”, pero que impide aprender a pensar desde ellas.

³² Silvia Rivera presenta el caso de la formulación de demandas en torno a la defensa de tierras, por parte de comunarios aimaras, “traducidas” a términos inteligibles para la sociedad criolla dominante como parte del movimiento de caciques-apoderados en la Bolivia republicana (S. Rivera 1991).

Por otro lado, desde hace aproximadamente tres décadas los pueblos indígenas vienen trabajando incansablemente en el esfuerzo de lograr mecanismos de superación de la diglosia imperante en nuestros países andinos. Dicho esfuerzo camina de la mano de la superación de los mecanismos coloniales de instauración de la jerarquización idiomática que ha entronizado al castellano como la lengua superior, asumiendo todas las funciones comunicativas y gozando de prestigio social mediante un proceso de subalterización de las lenguas indígenas, según los mecanismos que hemos visto.

En dicho sentido, debemos partir del reconocimiento que las políticas lingüísticas no son cosa nueva. Se implementaron en la Colonia temprana y tenían una finalidad específica: contribuir al proyecto colonial de cristianización y de sometimiento de las poblaciones subalterizadas a la estructura económica mercantil del momento. La pregunta central, en el contexto actual, es, ¿al servicio de qué proyecto específico se pone el uso de la lengua? ¿A qué apuntan las estrategias de desarrollo idiomático, escrituralización, creación de neologismos, normatización, etc. que llevan adelante los sectores subalterizados? ¿Cuáles son las rearticulaciones coloniales que se plantean desde los sectores dominantes, desde el Estado y desde los organismos de decisión política global? ¿Cómo opera la racialización de las lenguas indígenas en el contexto global y multiculturalista de los Estados-nación?

Pienso que habría que preguntarse si la racialización lingüística, hoy, sigue operando mediante la asignación a determinadas lenguas según la clasificación social de los grupos involucrados: en la Colonia, los indios debían hablar en quechua y los españoles y criollos, castellano. Habría que preguntarse si la distribución socioespacial de aprendizaje de lenguas que se echó a andar con la Reforma Educativa no rearticula los mecanismos de esencialización y racialización lingüística; esto es, los sectores rurales deben hablar lenguas originarias y castellano, mientras los asentados en las áreas urbanas hablan castellano y pueden optar por el aprendizaje de una lengua originaria.

El asunto clave, entonces, parecer ser ¿para qué se usa la lengua del dominado y del dominador? Y más allá todavía, ¿qué proyecto político colonial o decolonial se encuentra detrás de las prácticas lingüísticas orales y escritas, sea en castellano o en quechua? Queda claro que no basta escribir en quechua; hay que pensar qué se escribe, para qué y para quiénes. Y más allá todavía, ¿de qué

manera las comunidades usan diversas escrituras como mecanismos decoloniales y de resistencia frente a la textualización alfabética y como medio de expresión del mundo?

Desde esta perspectiva, las prácticas de ampliación semántica de los términos quechuas, tal como se da en los esfuerzos de desarrollo idiomático, con las mejores intenciones, son muy similares a las que se desarrollaban en la política lingüística colonial; claro, ahora con otros matices pero dentro de la misma lógica *proselitista* y de *conversión*: ya no dirigida hacia la cristianización de los indios sino hacia su modernización, hacia la necesidad de nominar el nuevo mundo, ya no religioso, sino “moderno” y tecnológico; ya no hacia la necesidad de ingresar a la lógica del monoteísmo creador *ex nihilo* sino a la lógica de la episteme productiva del *desarrollo*.

Por ello, me pregunto si estamos ante una situación realmente nueva o si se trata, como diría Silvia Rivera, del mismo caballero con otro terno.³³

³³ Uso aquí la misma feliz inversión metafórica de Silvia Rivera (*Pulso*, 24 de octubre, 2003) con respecto al bolivianismo racista *La misma chola con otra pollera*.

BIBLIOGRAFÍA

Acosta, Antonio

- 1987 “Francisco de Ávila. Cuzco 1573(?) – Lima 1647”. En **Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVII**, Gerald Taylor. Lima: IEP, pp. 551-616.

Arnold, Denise y Juan de Dios Yapita

- 2000 **El rincón de las cabezas. Luchas textuales, educación y tierras en los Andes**. La Paz: UMSA, ILCA.

Calvo Pérez, Julio

- 1998 **Ollantay. Edición crítica de la obra anónima quechua**. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de Las Casas”.

Castro-Gómez, Santiago

- 1999 “Epistemologías coloniales, saberes latinoamericanos: el proyecto teórico de los estudios subalternos”. En **El debate de la poscolonialidad en Latinoamérica. Una postmodernidad periférica o cambio de paradigma en el pensamiento latinoamericano**, editado por Alfonso de Toro y Fernando de Toro. Madrid, Frankfurt am Main: Iberoamericana, Vervuert, pp. 79-100.
- 1998 “Las primeras traducciones al quechua y al aimara”. En **Sobre las huellas de la voz. Sociolingüística de la oralidad y la escritura en su relación con la educación**, compilado por Luis Enrique López e Ingrid Jung. Madrid, Cochabamba, Bonn: Morata, PROEIB-Andes, DSE, pp. 96-114.

Cerrón-Palomino, Rodolfo

- 1991 “Unidad y diferenciación lingüística en el mundo andino”. En **Reproducción y transformación de las sociedades andinas, siglos XVI-XX**, tomo II, compilado por Segundo Moreno y Frank Salomón. Quito: Abya Yala, MLAL, pp. 653-693.

- 1992 “Diversidad y unificación léxica en el mundo andino”. En **El quechua en debate. Ideología, normalización y enseñanza**, editado y compilado por Juan Carlos Godenzzi. Cusco: CBC, pp. 205-235.
 - 1995 “El concepto de ‘lengua general’ en el Inca Garcilaso”. En **Boletín de la Academia Peruana de la Lengua**, N° 25, pp. 59-68.
 - 2003 **Castellano andino. Aspectos sociolingüísticos, pedagógicos y gramaticales**. Lima: PUC-P, GTZ.
- Durston, Alan
- 2003 “La escritura del quechua por indígenas en el siglo XVII. Nuevas evidencias en el Archivo Arzobispal de Lima (estudio preliminar y edición de textos)”. En **Revista Andina**, N° 37. Cuzco: CBC, pp. 207-236.
- Dussel, Enrique
- 1993 **El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad**. Quito: Abya Yala (3ª ed., 1994).
 - 1998 **Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión**. Madrid: Trotta (3ª ed., 2000).
 - 1999 “Más allá del eurocentrismo: el sistema-mundo y los límites de la modernidad”. En **Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial**, editado por Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola-Rivera y Carmen Millán de Benavides. Bogotá: Instituto Pensar, pp. 147-161.
 - 2000 “Europa, modernidad y eurocentrismo”. En **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas**, compilado por Edgardo Lander. Buenos Aires: CLACSO, pp. 41-53.
 - 2001 “Eurocentrismo y modernidad. (Introducción a las lecturas de Frankfurt)”. En **Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo**, compilado por Walter Mignolo. Buenos Aires: Signo, 2001, pp. 57-70.

Duviols, Pierre

- 1993 “Estudio y comentario etnohistórico”. En **Relación de antigüedades deste reyno de Piru**, Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua. Lima, Cuzco: IFEA, CBC, pp. 11-126.
- 2003 *Procesos y visitas de idolatrías. Cajatambo, siglo XVII*. Lima: PUC-P, IFEA.

Garcés, Fernando

- 1999 “Estudio introductorio”. En **Cuatro textos coloniales del quichua de la “Provincia de Quito”**. Quito: P.EBI, pp. 7-126.
- 2005 **De la voz al papel. La escritura quechua del Periódico CONOSUR Ñawpaqman**. La Paz: Plural, CENDA.

García, Fernando

- 2005 **Yachay. Concepciones sobre enseñanza y aprendizaje en una comunidad quechua**. La Paz: PINSEIB, PROEIB Andes, Plural.

Garcilaso de la Vega, Inca

- 1609 **Comentarios reales de los Incas**, tomo 3. Lima: Mercurio (1988).

Giddens, Anthony

- 1990 **Consecuencias de la modernidad**. Madrid: Alianza Editorial (3ª reimpr., 2004).

Granda, Germán de

- 2001 **Estudios de lingüística andina**. Lima: PUC-P.

Itier, César

- 1993 “Estudio y comentario lingüístico”. En **Relación de antigüedades deste reyno de Piru**, Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua. Lima, Cuzco: IFEA, CBC, pp. 127-178.

Lander, Edgardo

- 2000 “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos”. En **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas**, compilado por Edgardo Lander. Buenos Aires: CLACSO, pp. 11-40.

Larson, Brooke

- 2002 **Indígenas, élites y estado en la formación de las repúblicas andinas.** Lima: PUCP – IEP.

Lienhard, Martín

- 1990 **La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-cultural en América Latina 1492-1988.** Lima: Horizonte (3ª ed., 1992).

Mannheim, Bruce

- 1989 “La memoria y el olvido en la política lingüística colonial”. En **Lexis**, Vol. XIII, N° 1, Lima, pp. 13-45.
- 1991 **The Language of the Inka since the European Invasion.** Austin: University of Texas Press.
- 1999 “El arado del tiempo: poética quechua y formación nacional”. En **Revista Andina**, N° 33, Cuzco: CBC, pp. 15-54.

Mignolo, Walter

- 2000a “Diferencia colonial y razón postoccidental”. En **La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina**, editado por Santiago Castro-Gómez. Bogotá: Pensar, pp. 3-28.
- 2000b **Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo.** Madrid: Akal (2003).
- 2000c “Interculturalidad desde la perspectiva de los estudios coloniales y postcoloniales”. En **Seminario Andino. Conflictos y políticas interculturales: territorios y educaciones**, coordinado por Pablo Regalsky. Cochabamba: CEIDIS, pp. 21-41.

Moreno Yáñez, Segundo

- 1976 **Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito. Desde comienzos del siglo XVIII hasta fines de la Colonia.** Quito: EDIPUCE (3ª ed., 1985).

Moya, Ruth

- 1993 “Estudio introductorio”. En **Arte breve de la lengua quechua de Alonso de Huerta.** Quito: CEN, P.EBI (2ª ed.). pp. XIII-XXXII.

Muysken, Pieter

- 2000 "A la mitad entre el quechua y el español: el caso de la relexificación". En **Estudios de sociolingüística**, compilado por Yolanda Lastra. México: UNAM, pp. 239-271

Muyulema, Armando

- 2001 "De la cuestión indígena a lo indígena como cuestionamiento. Hacia una crítica del latinoamericanismo, el indigenismo y el mestiz(o)aje". En **Convergencia de tiempos: estudios subalternos / contextos latinoamericanos. Estado, cultura y subalternidad**, editado por Ileana Rodríguez. Amsterdam, Atlanta: Rodopi, pp. 327-363.

Noboa, Patricio

- 2005 "La matriz colonial, los movimientos sociales y los silencios de la modernidad". En **Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas**, editado por Catherine Walsh. Quito: UASB, Abya Yala, pp. 71-109.

O'Phelan Godoy, Scarlett

- 1985 **Un siglo de rebeliones anticoloniales. Perú y Bolivia 1700-1783**. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas".

Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Joan de Santa Cruz

- c. 1613 **Relacion de antigüedades deste reyno del Piru. Estudio etnohistórico y lingüístico de Pierre Duviols y César Itier**. Lima, Cuzco: IFEA, CBC (1993).

Quijano, Aníbal

- 1999a "¿Qué tal raza!" En **Ecuador debate**, N° 48, Quito, pp. 143-151.
- 1999b "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina". En **Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial**, editado por Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola-Rivera y Carmen Millán de Benavides. Bogotá: Pensar, pp. 99-109.

- 2000 “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas**, compilado por Edgardo Lander. Buenos Aires: CLACSO, pp. 201-246.
- Ramón, Galo
- 1993 **El regreso de los runas**. Quito: COMUNIDEC.
- Rivarola, José Luis
- 1990 **La formación lingüística de hispanoamérica**. Lima: Fondo Editorial de la PUC-P.
- Rivera, Silvia
- 1996 **Bircholas. Trabajo de mujeres: explotación capitalista y opresión colonial entre las migrantes aymaras de La Paz y El Alto**. La Paz: Mama Huaco (2ª ed.).
- 2000 “La raíz: colonizadores y colonizados”. En **Violencias encubiertas en Bolivia**, coordinado por Xavier Albó y Raúl Barrios. La Paz: CIPCA, Aruwiwiri, pp. 27-131.
- Salomon, Frank
- 1985 “Shamanismo y política en la última época colonial del Ecuador”. En **Cultura**, Vol. II, N° 21b. Quito: B.C.E., pp. 487-509.
- Santo Tomás, Domingo de
- 1560 **Grammatica o arte de la lengua general de los indios de los reynos del Peru. Estudio introductorio y notas de Rodolfo Cerrón-Palomino**. Lima: CBC (1995).
- Schlosberg, Jed
- 2004 **La crítica posoccidental y la modernidad**. Quito: UASB, Abya Yala, CEN.
- Soto, Clodoaldo
- 1976 **Diccionario quechua Ayacucho – Chanca**. Lima: Ministerio de Educación, Instituto de Estudios Peruanos.

Stern, Steve

- 1987 “La era de la insurrección andina, 1742-1782: una reinterpretación”. En **Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes. Siglos XVIII al XX**, compilado por Steve Stern. Lima: IEP (1990), pp. 50-96.

Taylor, Gerald

- 1987 **Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVII**. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- 2000 **Camac, camay y camasca y otros ensayos sobre Huarochirí y Yauyos**. Lima, Cuzco: IFEA, CBC.
- 2003 **El sol, la luna y las estrellas no son Dios... La evangelización en quechua (siglo XVI)**. Lima: IFEA, PUC-P.

Wade, Peter

- 1997 **Raza y etnicidad en latinoamérica**. Quito: Abya Yala (1ª ed. en cast., 2000).

Walsh, Catherine

- 2005 “Introducción: (Re)pensamiento crítico y (de)colonialidad”. En **Pensamiento crítico y matriz (de) colonial. Reflexiones latinoamericanas**, editado por Catherine Walsh. Quito: UASB, Abya Yala, pp. 13-35.

Walsh, Catherine y Juan García

- 2002 “El pensar del emergente movimiento afroecuatoriano. Reflexiones (des)de un proceso”. En **Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder**, coordinado por Daniel Mato. Caracas: CLACSO, FACES, UCV, pp. 317-326.

Wallerstein, Immanuel

- 1974 **El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI**. México: Siglo XXI (9ª ed. en español, 1999).

Wieviorka, Michel

- 1998 **El racismo, una introducción**. La Paz: Plural (2002).