

---

## MUJERES QUE NO HABLAN CASTELLANO

### Género, poder y bilingüismo en un pueblo andino

Penelope Harvey

---

LOS HECHOS Y LAS PRÁCTICAS descritas en este documento sucedieron en Ocongate, un pequeño pueblo andino en el sur del Perú<sup>1</sup>. Es un lugar de mucha actividad, situado al borde de una carretera importante, aunque no asfaltada, que conecta las sierra del sur del Perú con las tierras tropicales de la Amazonía. Trabajadores migrantes, provisiones y materia prima pasan diariamente en los camiones que hacen la ruta de Puerto Maldonado a las

<sup>1</sup> Este artículo se basa en trabajos de campo en el pueblo de Ocongate, el primero de 1983 a 1985 (financiado por The Economic and Social Research Council), el segundo en 1987 (financiado por The British Academy) y el tercero en 1988 (financiado por The Nuffield Foundation). Borradores de este estudio han sido presentados al XIV Congreso de Estudios Latinoamericanos Asociados, New Orleans; al Seminario de Estudios Femeninos en Charles Center, Williamsburg, y al Instituto de Londres de Estudios Latinoamericanos en un taller sobre discurso andino. Estoy agradecida a Cecilia Blondet, Deborah Cameron, Cecilia McCallum y María Phylactou por sus comentarios y sugerencias. También me gustaría agradecer a mis anteriores compañeros de la Universidad de Liverpool quienes apoyaron las investigaciones en que se basa este documento.

PENELOPE HARVEY

ciudades del sur del Perú: Cusco, Puno y Arequipa. La carretera es importante para el sustento de los habitantes del pueblo. Además de subsistir básicamente mediante la agricultura y el ganado, la mayoría de las personas se encuentran involucradas de alguna manera en distintos negocios. Ellos viajan frecuentemente debido a estos negocios, comprando y vendiendo productos del distrito local, las tierras tropicales y las ciudades. Muchos también hacen uso de al menos un período de tiempo durante el año para trabajar como mano de obra migrante en las ciudades o en la selva.

Como capital de distrito, Ocongate también tiene importantes relaciones administrativas con Cusco, la capital del departamento<sup>2</sup>. A pesar de que la población del pueblo en sí mismo es pequeña, 1300 habitantes aproximadamente, atiende a un distrito de cerca de 8,500 habitantes, los cuales van al pueblo no solamente a vender y comprar artículos, sino también a visitar la alcaldía, los colegios, la posta médica, la oficina del juez, el puesto de la policía y la iglesia parroquial. Hasta hace poco el turismo también tenía un rol importante en la economía local. A 3600 metros sobre el nivel del mar, el pueblo se encuentra al pie del nevado más alto de la zona, el Ausangate, y los escaladores y caminantes alquilan los servicios de guías locales y caballos de carga en los fríos meses del verano durante la estación seca<sup>3</sup>.

Por lo tanto, Ocongate no es un pueblo aislado y, durante las últimas tres décadas, la expansión de la educación y de las comunicaciones ha extendido de manera dramática el acceso al idioma castellano a las personas de esta área. La gran mayoría de la población

<sup>2</sup> El Perú está dividido en 23 departamentos, a su vez divididos en provincias y distritos.

<sup>3</sup> El aumento de la actividad subversiva en la región de Cusco, en los últimos dos a tres años, ha causado la dramática declinación del turismo la zona.

## MUJERES QUE NO HABLAN CASTELLANO

CUADRO 1  
SUFICIENCIA BILINGUE Y GÉNERO

SUFICIENCIA	GENERO			
	HOMBRES		MUJERES	
Categoría A	87	52	37	24
Categoría B	41	24	39	25
Categoría C	13	8	22	14
Categoría D	4	2	50	32
No conocida	23	14	9	5
Total	168	100	157	100

La muestra de 168 hombres y 157 mujeres que se presenta en este cuadro fue tomada de un total de 181 unidades familiares.

joven es completamente bilingüe, hablando castellano y quechua.

A pesar del creciente uso del castellano entre las generaciones jóvenes, en la actualidad el bilingüismo en el área es estable. El quechua todavía es el primer idioma de todos los adultos que son del distrito. Los niños continúan siendo criados ya sea como quechua hablantes o como bilingües. Las pocas familias que no crían a sus niños como quechua hablantes son aquellas que pretenden educarlos fuera del distrito. Esta orientación hacia afuera está relacionada con las posibilidades económicas y, por lo tanto, también existe un grado de correlación con la posición económica. Sin embargo, aquellos que se quedan, inclusive aquellos que vuelven, siempre saben quechua. Como resultado de ello los únicos adultos monolingües que hablan castellano y que viven en Ocongate se encuentran entre los extranjeros, los profesores de escuela, la policía, los trabajadores de la posta médica o de las misiones.

Sin embargo, cuando observamos a los quechua hablantes monolingües, la sorprendente distinción no se da entre extranjeros y naturales del lugar, sino entre hombres y mujeres. Ciertamente, como se presenta en el cuadro 1, el género es una variable significativa en todos los niveles de la competencia bilingüe.

PENELOPE HARVEY

*Categoría A:* Aquellos que hablan castellano y quechua con la misma facilidad y fluidez, aunque no necesariamente con la misma frecuencia, y aquellos que son reconocidos por otros miembros de la comunidad como totalmente competentes en ambos idiomas.

*Categoría B:* Aquellos bilingües que muestran una marcada preferencia por hablar en quechua y cuyo castellano está fuertemente marcado por influencias quechua en el léxico, la fonética, la morfología y la sintaxis<sup>4</sup>.

*Categoría C:* Quechua hablantes que usan el castellano para funciones muy limitadas. Tales personas generalmente tendrán un conocimiento básico pasivo del castellano.

*Categoría D:* Quechua hablantes.

Por lo tanto puede verse que la mayoría de los hombres (76%) son completamente bilingües o tienen fluidez para hablar el castellano a pesar de las fuertes influencias que puedan tener del quechua. Inversamente, 46% de las mujeres son quechua hablantes monolingües o tienen un uso extremadamente limitado del castellano, comparadas con sólo un 10% de los hombres que tiene estas mismas características. Más aún, debería notarse que entre todas las categorías de bilingües los hombres son los que más usan el castellano. Las mujeres generalmente prefieren usar el quechua.

Existe una diferencia distintiva más en el uso del castellano por los hombres y las mujeres que se refiere a

<sup>4</sup> La influencia del quechua en el castellano local es notoria en los siguientes aspectos del idioma: entonación (por ejemplo, en quechua no se sube el tono para denotar una interrogación), acentuación (el quechua tiene tres fonemas de vocales, mientras en castellano existen cinco, lo cual lleva a confundir los sonidos de la e/i y la o/u en el castellano local), gramática (hay variaciones distintivas en el castellano local que incluyen la falta de concordancia de número y género, la generalización de las reglas para conjugar verbos que produce formas "regulares" de verbos "irregulares", usos distintivos para el gerundio y el pluscuamperfecto que siguen la gramática y sintaxis quechua).

### MUJERES QUE NO HABLAN CASTELLANO

un registro particular del castellano, usado exclusivamente por los hombres, principalmente para hacer discursos en reuniones públicas formales. Este registro se encuentra caracterizado por expresiones largas y complejas, con múltiples cláusulas y calificaciones. Se hace uso de un vocabulario especial que muy difícilmente sería oído en otras circunstancias y existe un uso marcado del proverbio y del clisé. Las afirmaciones son calificadas con frecuentes citas de nombres y fechas y la entonación del discurso también es distintiva. Las reuniones formales en las cuales se usa este registro se refieren a las relaciones entre la comunidad y un ambiente social más amplio, particularmente el Estado y la Iglesia.

Las mujeres no tienen un registro equivalente para estas reuniones públicas y prefieren no hablar, algunas inclusive se sienten avergonzadas de asistir a esas reuniones. Esto no quiere decir que las mujeres siempre permanecen silenciosas o se encuentran ausentes de la discusión política. Existen reuniones menos formales que se llevan a cabo en locales similares y bajo la dirección de las mismas autoridades masculinas. Estas reuniones se refieren a temas eminentemente prácticos, tales como la determinación de los precios de los productos. Dada la división del trabajo existente en la comunidad quienes principalmente asisten a estas reuniones son hombres o mujeres. En cualquier caso se hace uso de un estilo similar, las personas hablan cuando desean hacerlo, se hablan el uno al otro, gritan y no muestran ninguna inhibición al discutir con las autoridades masculinas del pueblo. Las mujeres pueden ser extremadamente ruidosas y enérgicas en estas reuniones, pero tenderán a hablar en quechua. (Harvey 1989).

El punto que quiero enfatizar aquí es que las mujeres no se intimidan por la presencia de los hombres o de las autoridades del pueblo. El silencio de las mujeres en las reuniones formales está asociado con la naturaleza de la reunión y el hecho de que un estilo particular de

## PENELOPE HARVEY

castellano, el cual ellas no dominan, es considerado no solamente apropiado sino también autoritario.

Al subrayar estas diferencias en el uso del castellano por los hombres y las mujeres en Ocongate no pretendo presentar una división simple de la población en dos grupos homogéneos. Como he indicado existen variaciones importantes entre los hombres y las mujeres, de acuerdo a la edad, la orientación futura y las posibilidades económicas. Como se discutirá más adelante, las personas podrán hacer una mayor o menor uso del castellano en diferentes momentos de sus vidas, de acuerdo a la naturaleza de las relaciones sociales en las cuales se encuentren involucradas. Sin embargo, como indica el cuadro 1, existe una marcada diferencia en el uso del castellano por las mujeres, enfatizado por el hecho de que las mujeres no usan el registro formal de castellano descrito anteriormente.

Esta diferencia en el uso depende de manera crítica de la actitud de las mujeres con respecto a los idiomas quechua y castellano. La suficiencia en el uso del castellano es generalmente considerada como un activo. Las mujeres jóvenes monolingües asisten a clases nocturnas de alfabetización y los padres harán cualquier cosa para asegurarse de que sus hijos reciban alguna educación, al menos la suficiente para aprender el castellano. Las mujeres mayores se muestran renuentes a aprender, pero no porque no valoricen el idioma. Ellas dicen que son demasiado viejas pero que sus hijos aprenderán y así no tendrán que sufrir lo que ellas sufrieron. Una mujer dijo bastante explícitamente que si ella intentara hablar castellano, la gente la criticaría, la miraría y haría comentarios insultantes. Ellos pensarían que ella estaba intentando presentarse como *mestiza*<sup>5</sup>, un tipo de mujer más

<sup>5</sup> *Mestizo* originalmente era un término usado para designar a personas de raza mixta, en tanto que los españoles designaban a la

## MUJERES QUE NO HABLAN CASTELLANO

culta y educada que lo que sus conocimientos le permitirían. Ella había oído decir a alguien sobre una amiga común que había usado ropa de *mestiza* para una ocasión festiva especial: "ha salido una *mestiza* del excremento de los perros, y ni siquiera sabe como hablar el castellano." Ella añadió que en la actualidad su amiga hablaba muy bien el castellano. Sin embargo, el hablar castellano o usar ropas de *mestiza* es hacer una afirmación explícita sobre la identidad social, una afirmación que otros no necesariamente permitirán que se haga, sin importar cuán bueno sea el castellano o cual sea la calidad de la ropa. Este sentido de vergüenza por no hablar lo suficientemente bien es comúnmente señalado como una razón para no usar activamente el castellano. Las mujeres jóvenes que asisten a clases nocturnas también tienen miedo al ridículo. Consecuentemente muchas de ellas tienen un buen entendimiento pasivo, pero muy rara vez hablan castellano. Las jóvenes usarán este idioma con más frecuencia en sus vidas cuando asistan al colegio, o cuando estén trabajando como mano de obra migrante, en las ciudades o en la Amazonía. Sin embargo, cuando vuelvan a su pueblo o cuando terminen sus estudios, usarán más frecuentemente el quechua, reteniendo nuevamente un conocimiento pasivo del castellano y usándolo muy raramente en la conversación.

población indígena como indios. En el Perú contemporáneo estos términos poseen un significado complejo y ambiguo. Refieren primordialmente a distinciones de cultura y clase, en vez de ser una distinción racial. En el contexto de un pequeño pueblo como Ocongate, los que gozan de influencia económica o política, con alguna educación y/o contacto urbano son llamados *mestizos*. Sin embargo, y a pesar de que los términos denotan una orientación y experiencia cultural, también son utilizados para naturalizar y validar la jerarquía social por su reconocimiento de las diferencias raciales que distinguen al *mestizo* del agricultor indígena, el *campesino*.

PENELOPE HARVEY

## IDIOMA Y GENERO

La discusión sobre las diferencias del discurso generalmente se ha llevado a cabo al interior de un debate más amplio sobre la naturaleza y el funcionamiento de la jerarquía del género<sup>6</sup>. Al interior de esta literatura han surgido varias posiciones diferentes, unas más útiles que otras. La menos útil, aunque tal vez la explicación más común a la diferencia de género, es que los valores negativos asociados con el discurso de las mujeres reflejan la posición subordinada de éstas en la sociedad. Por ejemplo, la literatura sobre el género y las diferencias de discurso ha mostrado que la pronunciación de las mujeres generalmente se encuentra más cercana al estándar de prestigio que la de los hombres<sup>7</sup>. Análisis para este comportamiento marcadamente diferenciado por género señalan con bastante frecuencia el hecho de que las mujeres se esfuerzan en hablar "correctamente" para contrarrestar su bajo nivel social<sup>8</sup>. Donde la jerarquía del género es importante, los hombres disponen de un amplio rango de maneras para alimentar su estima propia y ganar prestigio a los ojos de las otras personas; por lo tanto, ellos no tienen la misma necesidad de protegerse a sí mismos de las formas estándar de prestigio.

El problema con este tipo de explicación es que ofrece un modelo muy pasivo de la naturaleza de la afinidad social y, de hecho, "explica" muy poco. Se tiende a asumir a la jerarquía como un don social y, por lo tanto, se presta muy poca o ninguna atención a la naturaleza de la jerarquía, a cómo se constituye y se

<sup>6</sup> Ver, por ejemplo, Daly (1978), Lakoff (1975) y Spender (1980). Resúmenes de esta literatura pueden ser encontrados en Cameron (1985), Coates & Cameron (1988) y Graddol & Swann (1989).

<sup>7</sup> Cameron (1988).

<sup>8</sup> Trudgill (1972).

## MUJERES QUE NO HABLAN CASTELLANO

mantiene la jerarquía en las relaciones sociales, y el rol particular del lenguaje en este proceso social.

Más recientemente, escritores como Milroy (1980) y Nichols (1984) han sugerido que el uso del lenguaje debería ser interpretado en términos de redes sociales. Ellos han argumentado que las personas tienden a hablar más como aquellos con los que más frecuentemente hablan e interactúan en una variedad de diferentes roles sociales. Estas redes sociales densas y múltiples, constituyen un ambiente lingüístico de apoyo que permite a los hablantes el uso de características no-estándar que podrían ser estigmatizadas por sectores más poderosos de la población cuyas identidades están constituidas en redes de relación muy diferentes. Así, Milroy y Nichols argumentan que no es el género el que determina el uso de formas estándar, sino más bien la naturaleza de las relaciones en las cuales hombres y mujeres se encuentran involucrados. Nichols (1984) argumenta, en su estudio sobre la costa de Carolina del Sur, que el que los hombres usaran más características no-estándar en su discurso se debió a que ellos tenían redes sociales más densas y múltiples al interior de la comunidad que las mujeres. Por lo tanto, los análisis de las diferencias de género en el discurso deben referirse a todo el rango de relaciones sociales en las cuales hombres y mujeres se encuentran involucrados.

En el trabajo de Brown sobre el uso de la urbanidad por las mujeres de la comunidad Maya (Brown 1980) también es evidente esta disposición a centrarse en las relaciones sociales al interior de las cuales las diferencias de género se constituyen y expresan. Expresiones de urbanidad median la jerarquía y la distancia social entre los hablantes al disminuir la imposición (refiriéndose al lado negativo) o afirmando un campo común (refiriéndose al lado positivo)<sup>9</sup>. Mientras mayor sea la inseguridad por

<sup>9</sup> Brown y Levinson (1978).

PENELOPE HARVEY

parte del hablante, más drástica será la estrategia de urbanidad requerida, al punto en el cual el "hablante" pueda llegar a no hablar del todo. La discusión de Brown sobre por qué las mujeres usan más expresiones de urbanidad que los hombres, observa cuidadosamente la naturaleza del poder social y la distancia social en la comunidad, los patrones de residencia, las redes de interacción social y los valores asociados con la masculinidad y la femineidad. La autora se centra en la noción de estrategias lingüísticas, en observar lo que hombres y mujeres están haciendo al hablar de maneras particulares, cómo están usando el lenguaje para negociar relaciones sociales. Esta aproximación le permite explorar lo que las diferencias lingüísticas significan para los hablantes, y como éstas son usadas ya sea para mantener o eliminar las diferencias de poder. Por lo tanto, el lenguaje ya no estará simplemente reflejando tipos particulares de relaciones sociales, sino se revelará como un componente activo en la constitución de esas relaciones sociales.

Esta explicación de estrategia lingüística relaciona el uso de las formas lingüísticas particulares a posiciones de relativa falta de poderío, pero el énfasis en la naturaleza activa de esta relación, en las estrategias adoptadas por los hablantes, genera una paradoja. Si las formas de urbanidad son generalmente interpretadas como una expresión de inseguridad, como un método de comunicación relativamente débil e indirecto, parecería que los hablantes mismos son los que están perpetuando su falta de poderío, en tanto buscan protegerse de la amenaza inmediata levantada por la interacción lingüística.

En Ocongate, como argumentaré a continuación, la habilidad demostrada para usar tanto el castellano como el quechua, junto con la competencia en el registro castellano formal descrito anteriormente, son comúnmente usados para constituir la autoridad del hablante. Las mujeres tienen acceso a estas formas, las reconocen como aquellas que otorgan poder, pero se muestran renuentes a

### MUJERES QUE NO HABLAN CASTELLANO

usarlas. Así, al protegerse a sí mismas del ridículo usando quechua en lugar de castellano, las mujeres están en efecto rehusando usar el lenguaje que podría constituir su autoridad. ¿Por qué las mujeres adoptan la estrategia que parece perpetuar la necesidad de esta protección? Antes de observar más de cerca el conjunto de supuestos que hacen que tal práctica sea significativa, haré referencia a ciertas explicaciones estándar sobre porqué aquellos en posiciones relativamente sin poder no usan esas formas lingüísticas que podrían conferir prestigio y autoridad.

En muchos casos los hablantes no tienen acceso a formas de prestigio. Históricamente la menor competencia bilingüe de las mujeres en Ocongate era explicable en términos de su diferente participación en aquellas esferas de relaciones sociales en las cuales el castellano era, y aún es, más comúnmente adquirido: la educación y la mano de obra migrante. Así, muchas mujeres pobres de más de 30 años nunca fueron al colegio. Si los padres tenían que elegir entre sus hijos a quiénes deberían recibir educación, se sobrentendía que era más probable que los hombres fueran los que tuvieran que lidiar con las autoridades de habla hispana y con el mundo de habla hispana fuera del pueblo. En Ocongate este criterio es menos relevante en la actualidad. Todos los niños de más de 6 años deben asistir al colegio y en el mismo pueblo, donde el colegio es cercano y las ausencias son notadas, las diferencias de género ya no son tan notables.

Similarmente, en términos de experiencia migrante, las mujeres todavía no son enlistadas por el ejército, pero, debido a que los caminos y el transporte han mejorado y la mano de obra asalariada se ha hecho más disponible, ellas frecuentemente trabajan en ambientes de habla hispana fuera del pueblo y también viajan considerablemente por motivos de negocios. Una vez que la mujer tiene hijos es probable que ella viaje menos, pero antes de este momento tanto los hombres como las mujeres jóvenes complementan el ingreso familiar y comien-

PENELOPE HARVEY

zan a encontrar su propia independencia financiera trabajando por épocas fuera del pueblo. Ciertamente, muchos dejan el colegio para participar más activamente en tales trabajos. Más aún, las mujeres interactúan constantemente con los hablantes hispanos en el mismo pueblo, inclusive al interior de sus propios hogares. Por lo tanto, la falta de voluntad de las mujeres para usar el castellano no puede ser explicada en términos de oportunidad para aprender. Debemos considerar, por ello, la manera como adquieren y perpetúan sus actitudes con respecto al castellano.

La socialización ofrece el paradigma explicatorio estándar para la adquisición de actitudes y comportamientos. Se ha argumentado, por ejemplo, que los niños son tratados de manera diferente y por lo tanto son socializados en prácticas de género específicas<sup>10</sup>. En tanto que no estoy presentando un argumento en contra de la noción que los niños aprenden un comportamiento específico de género, sí estoy enfatizando que los niños se encuentran activamente comprometidos en el proceso de adquisición. Ellos no son socializados en un conjunto de reglas y prácticas que existen independientemente como un conjunto de valores cohesionados y mantenidos de modo común. El aprendizaje es un proceso interactivo y la discusión de la adquisición de normas y valores debe mostrar cómo las personas llegan a adquirir y normalizar patrones de comportamiento que funcionan ostensiblemente en contra de sus intereses. El apelar a la ideología, el argumento de que los actores sociales son mistificados, operando sobre la base de una conciencia falsa, todavía deja sin respuesta la pregunta de cómo se adquieren los valores equivocados<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Coates (1986).

<sup>11</sup> Bordieu, a pesar de su sofisticada demostración de cómo tales valores son mantenidos, no da una explicación de su adquisición. (Bordieu, 1977).

### MUJERES QUE NO HABLAN CASTELLANO

Las mujeres de Ocongate reconocen con bastante claridad que su falta de habilidad para usar el castellano tiene implicaciones negativas para su posición social. Esto me lleva de nuevo a la discusión sobre valor y prestigio. La noción de un prestigio encubierto en la sociolingüística ha sido extremadamente útil para demostrar que los hablantes no son simplemente socializados al interior de un conjunto dominante de valores que ellos adoptan y buscan emular. Por ejemplo, los hombres tanto como las mujeres buscan el prestigio y el reconocimiento a través del uso del lenguaje, pero no apelan frecuentemente a una "cultura vernacular" alternativa<sup>12</sup>. El prestigio encubierto se refiere a los valores opuestos que emergen en respuesta a la imposición de la jerarquía. Estos valores se encuentran apoyados en las densas y múltiples redes sociales que Milroy y Nichols han descrito. Así, un uso particular del lenguaje, tal como el inglés vulgar negro, puede operar para constituir y perpetuar una posición de falta de poder, en ciertas relaciones con poderosos hablantes blancos, pero en una manera tal que produzca un sentimiento de autonomía y diferencia entre quienes resisten la dominación y, por lo tanto, trastoman los valores por los cuales la falta de poder en sí misma es constituida y experimentada. En este caso, hablar inglés vulgar negro no es un ataque directo al poder blanco, sino un proceso de desarticulación de los valores que constituyen el lenguaje de los hablantes blancos como poderosos. El hecho que las mujeres usen más frecuentemente formas de prestigio estándar que los hombres indica que ellas, de alguna manera, son excluidas de las relaciones sociales que generan y sostienen los valores del prestigio encubierto.

En el discurso de las mujeres de Ocongate no se apela a un prestigio encubierto alternativo. De igual manera

<sup>12</sup> Labov (1972a, 1972b).

PENELOPE HARVEY

las mujeres no hablan más "correctamente" que los hombres. En términos generales, la pronunciación del castellano por parte las mujeres demuestra un nivel de influencia quechua más elevado y, por lo tanto, no se aproxima al prestigio estándar de los más altos niveles de hablantes monolingües hispanos en el pueblo. Es más difícil estimar si la pronunciación quechua de las mujeres puede determinarse como más o menos estándar, ya que no existe ningún estándar externo aceptado, siendo el quechua en sí mismo un lenguaje minoritario y sin prestigio. En términos más generales, la menor suficiencia de las mujeres en el uso del castellano se encuentra obviamente mucho más lejos del estándar nacional que la de los hombres. A pesar de que el quechua tiene la posición de idioma oficial en el Perú, el castellano es el idioma del gobierno, de las leyes y de la educación y todos los negocios oficiales del Estado se llevan a cabo en castellano.

El uso del lenguaje por las mujeres no tiene más prestigio en términos de una cultura vernacular alternativa, a pesar del hecho que las mujeres se encuentren involucradas en densas y múltiples redes sociales al interior de la comunidad que deberían sustentar una alternativa de este tipo. Estas mujeres tienen una considerable autonomía económica, y no se ven a sí mismas como subordinadas a los hombres en las formas que Brown ha descrito para la comunidad Maya. Labov se refiere a la cultura cotidiana como la fuente de prestigio encubierto y reclama que 'los hombres son los principales ejemplares de la cultura vernacular'<sup>13</sup>. A pesar de la generalización no-comprobada de Labov<sup>14</sup>, esta afirmación es de hecho apropiada para

<sup>13</sup> Labov et al (1968: 41).

<sup>14</sup> Labov parece desconocer aquellos casos en los cuales la mujer puede y asume un papel protagónico en la cultura vernacular. Ver por ejemplo McCallum (1990) y Harris (1980).

## MUJERES QUE NO HABLAN CASTELLANO

el caso de Ocongate si lo vernacular es entendido como una alternativa de prestigio más que simplemente como lo no-estándar.

Las siguientes secciones de este documento demuestran cómo ciertas prácticas discursivas asociadas con la constitución de identidades étnicas o raciales, se articulan con representaciones saltantes de la masculinidad o la femineidad. El uso de un idioma de género para articular la dominación racial afecta negativamente las maneras en las cuales se entiende el discurso de las mujeres, socava la posibilidad de constituir este discurso como una instancia de prestigio encubierto y hace difícil para las mujeres el convertirse en hablantes bilingües con cierta seguridad en sí mismas.

### SIGNIFICADOS LATENTES EN LA PALABRA Y EN EL SILENCIO

En esta sección se argumenta que las diferencias importantes en el discurso de hombres y mujeres se encuentran en los significados latentes que afectan la manera en la cual la palabra es interpretada. El castellano y el quechua no son semánticamente equivalentes, tampoco lo son la pronunciación de hombres y mujeres. Sus significados se constituyen en las interacciones sociales que en sí mismas se encuentran históricamente ubicadas y, por lo tanto, se relacionan a significados constituidos previamente. Así, el discurso de hombres y mujeres reproduce más que refleja diferencias de género, articulando nuevamente las maneras en las cuales se puede comprender esta diferencia.

Antes de observar en detalle el uso del quechua y el castellano, vale la pena considerar las maneras en las cuales el silencio opera como un aspecto significativo de la comunicación. El silencio no es obviamente una característica de género del discurso per se, tanto como el uso del silencio es un aspecto esencial de cualquier repertorio

PENELOPE HARVEY

comunicativo. Sin embargo, el silencio puede comunicar muchos significados diferentes. Aquí me concentraré en cuatro significados interrelacionados que comúnmente se le atribuyen al silencio en Ocongate: poder, carencia de poder, resistencia y respeto.

El silencio puede ser entendido como una expresión de poder, un rechazo a entrar en el intercambio que un inferior social está demandando. En las interacciones cara-a-cara un silencio así comunica su significado en asociación con posturas del cuerpo particulares, movimientos de ojos, gestos, etc. El silencio también tiene un significado en interacciones que no son cara-a-cara y en Ocongate esto es particularmente relevante para la experiencia de comunicación con el mundo sobrenatural. Se cree que los Awkis, poderosos espíritus de las montañas que controlan la fertilidad natural esencial para la economía agrícola y de pastoreo, se comunican verbalmente entre ellos y, cuando se los representa en un ritual, son personajes invariablemente ruidosos y de alguna manera destructivos, perturbadores. Sin embargo, ellos no hablan con los seres humanos. Su silencio es observado con pena como una indicación de las dificultades que se encuentran en mantener un contacto satisfactorio con esta fuente de poder. El silencio con el cual a menudo son recibidas las apelaciones al poder secular, frecuentemente es interpretado de una manera similar.

El clásico silencio andino de resistencia es relacionado a la idea del silencio como poder. El silencio en la faz de la autoridad puede significar la ausencia de acuerdo, el rechazo a participar, un acto de desafío.

El silencio como la falta de poder se refiere a un silencio sumiso, conectado intrínsecamente con símbolos no lingüísticos, tales como la posición del cuerpo. El silencio en este caso denota el reconocimiento de la superioridad del otro y un sentido simultáneo de vergüenza respecto a la propia posición inferior. Un extremo de este

### MUJERES QUE NO HABLAN CASTELLANO

significado es el silencio como estupidez, el silencio como una indicación de que el hablante potencial no puede pensar en nada que decir.

Finalmente, el silencio de respeto. A mi modo de ver este silencio debido a su significado depende en cierto grado tanto del poder como de la falta de poder. Esencialmente, el silencio respetuoso presenta al participante silencioso como sin poder y, por lo tanto, otorga posición a otros participantes, aunque el respeto no implica un sentido de vergüenza por uno mismo. Un silencio respetuoso de este tipo puede ser observado, por ejemplo, durante las celebraciones de los matrimonios en los Andes, cuando se espera que el novio y la novia muestren extremo respeto hacia sus padrinos quienes han promovido el matrimonio. La pareja se sienta en silencio y con sobriedad entre la ruidosa y ebria celebración de sus padrinos, la familia y los amigos. El respeto en una situación como ésta se entiende como no decir todo lo que uno pueda sentir, las personas enfatizan que uno de los problemas de la bebida es que cosas que deberían no decirse son dichas y como resultado de ello surgen problemas.

Tal vez la característica más importante del silencio es precisamente la falta de contenido, lo que eleva la ambigüedad de su significado. El silencio puede así ser visto como un antagonismo potencial, como sumisión y reconocimiento de inferioridad, como respeto o como distracción y falta de interés. El silencio marca la calma, el auto-control del *tranquilo* en oposición al *loco*, pero marca también al estúpido y lento *sonso* en oposición al activo, rápido e ingenioso *vivo*.

El uso del castellano y el quechua es similarmente multivocálico. El quechua es asociado con un status interno. Las deidades indígenas que residen en el paisaje local, los espíritus de las montañas y los poderes de la tierra, los Awkis y la Pachamama, son la fuente de regeneración para este espacio social local. Estos espíritus

PENELOPE HARVEY

son citados a menudo en quechua y se dice que hablan quechua entre ellos. El mundo hablante quechua está organizado a través de redes de parentesco y relaciones de parentesco espiritual, redes en las cuales estos poderes sobrenaturales también tienen su lugar como ancestros prehispánicos. Es por ello que, a través de referencias a un pasado prehispánico, las personas establecen su derecho permanente a la tierra de la localidad y a los beneficios que la Pachamama y los Awkis pueden dar al asegurar su fertilidad. Aquí nos acercamos a la fuente de un prestigio alternativo, la identificación de este pueblo conquistado con un pasado glorioso -un pasado que retrocede en el tiempo más allá de los Incas hacia la tierra misma y la fuente original de la vida social productiva. Su status actual como seres humanos, morales y valiosos, se sustenta a través de relaciones de parentesco que se extienden hacia y abarcan a esas fuerzas sobrenaturales. Es en términos de estos significados que el quechua viene a ser el lenguaje más apropiado para el hogar, para el afecto y el amor, y para el ritual. Sin embargo, este pasado también tiene una imagen negativa que se refiere a las creencias en la inferioridad final de las personas de habla quechua frente al Estado de habla hispana.

Aparte de la imagen positiva de los quechua hablantes, coexiste una representación del pasado prehispánico como un tiempo de ignorancia y barbaridad. Los incas no podían leer ni escribir y, en estos términos, el no saber castellano implicaba la ignorancia, tanto de la tecnología moderna como de las comodidades materiales que el dinero podía comprar. También implica un sentido de debilidad, ya que todas las poderosas deidades indígenas fueron derrotadas por el Dios español. Este sentimiento es exacerbado por la noción de que el quechua que ellos hablan no es el quechua real, sino más bien una versión hispana degenerada de alguna forma imaginariamente "pura" y "tradicional".

## MUJERES QUE NO HABLAN CASTELLANO

El ser un hablante quechua monolingüe implica un status interno, una legitimidad y cierto acceso a los poderes regenerativos del paisaje animado, pero al mismo tiempo esta identidad lleva consigo un sentido de desventaja y discriminación en el mundo moderno: vulnerabilidad, inocencia e ignorancia frente a los poderosos y dominantes extranjeros.

El castellano, en contraste, es el lenguaje a través del cual se puede hacer contacto con los poderes del Estado y los bienes materiales producidos en la economía de mercado. El castellano es también el lenguaje de la educación y los tipos de conocimiento que permiten a las personas funcionar efectivamente en el mundo moderno. Sin embargo, una identidad hispana monolingüe es problemática para las personas de Ocongate porque el castellano es finalmente asociado con un status extranjero y con un mundo organizado alrededor de relaciones de producción impersonales que no respetan los valores morales inscritos en el parentesco. Los hablantes hispanos monolingües tienen un cierto conocimiento y poder, pero como extranjeros no tienen ninguna base moral para el ejercicio de la autoridad en la localidad.

Es en términos de los significados resaltantes establecidos anteriormente que el bilingüismo opera como el lenguaje de legítima autoridad en el pueblo. En el discurso bilingüe pueden ser evocados los aspectos positivos de ambas formas de poder y/o de historia, mientras que las implicancias negativas son simultáneamente negadas. El hablar castellano no implica el abuso ilegítimo del extranjero si el hablante simultáneamente invoca el status interno a través del uso del quechua. De manera similar, usar el quechua no implica ignorancia si se hace referencia a una habilidad para hablar castellano y desenvolverse de manera efectiva fuera del pueblo.

Por lo tanto, el quechua en esta comunidad sólo funciona como un prestigio cotidiano, en tanto que se articula con (o implica una facilidad en) la cultura hispana

PENELOPE HARVEY

de las áreas urbanas y de las instituciones del Estado. El uso del quechua debe llevar consigo la posibilidad de elección, implicando una decisión de distanciamiento de lo hispánico. Dado que todos en esta comunidad tienen como lengua madre el quechua, es entendible que sea la competencia en el uso del castellano y no la del quechua la que se enfatice en público, particularmente en aquellas reuniones políticas formales que se refieren más directamente al mundo exterior al pueblo. El quechua es el lenguaje más adecuado para ser usado en el hogar o entre parientes, ya que se refiere directamente a las relaciones internas de carácter moral y amistoso.

Los significados implícitos en el quechua y en el castellano y en su combinación obviamente tienen implicancias en términos de una menor competencia bilingüe por parte de las mujeres y, consecuentemente, una menor autoridad en todos los asuntos que relacionan el pueblo con el contexto social más amplio del mundo exterior. En teoría el eslabonamiento del bilingüismo a la eficacia en ciertas tareas políticas no tiene implicancias negativas para las mujeres. Las mujeres pueden permanecer enérgicas y autoritarias en otras esferas. Como quechua hablantes y como mujeres ellas ocupan una posición social como guardias de la cultura indígena y ejemplifican la fuente de afecto moral, mientras que los hombres como bilingües resaltan su competencia en el uso del castellano en las relaciones comerciales entre las comunidades, e inclusive el status entre unidades familiares<sup>15</sup>.

Sin embargo, el prestigio del discurso bilingüe emerge en respuesta a la debilidad de la esfera quechua. Las mujeres están muy conscientes de esto. Su falta de competencia en el uso del castellano evoca sentimientos de inadecuación e inferioridad y un sentido de exclusión

<sup>15</sup> El trabajo de Harris sobre los laymi bolivianos provee un caso comparable con el de los aymara-hablantes (Harris 1980).

### MUJERES QUE NO HABLAN CASTELLANO

de ciertos niveles de prestigio al interior de su comunidad. Entonces ¿por qué la renuencia a usar su castellano? La razón parece estar relacionada con el hecho que la femineidad, como un valor en términos del cual las mujeres individuales pueden construir identidades positivas subjetivas, está muy cercanamente relacionada con el mundo interior de la familia y de la comunidad. Es en la crianza de los niños y en la interacción efectiva en las redes de parentesco, sin importar su amplitud, que las mujeres se valoran a sí mismas y son valoradas. La importancia del rol de las mujeres como madre y educadora es enfatizado en las imágenes dominantes de femineidad, tanto dentro como fuera de la comunidad. Es virtualmente imposible para las mujeres el tener acceso a métodos anticonceptivos. Las instituciones de la iglesia y del estado celebran la maternidad, y ciertamente las mujeres logran un status adulto a partir del nacimiento de su primer hijo. Esta femineidad está muy cercanamente relacionada a un mundo social quechua hablante y no puede coexistir fácilmente con imágenes alternativas de las mujeres, más urbanas, autónomas y orientadas hacia el mundo de habla hispana. La autonomía y el individualismo no son necesariamente opciones atractivas para estas mujeres.

Sin embargo, las nociones dominantes de masculinidad no presentan tales conflictos para los hombres. Los hombres pueden ser legítimamente autónomos y expresar una afiliación a las relaciones morales de parentesco, porque su logro más valorado es un rol mediador entre las unidades familiares y entre las comunidades.

Este patrón de diferencia es común en muchas culturas<sup>16</sup>. La pregunta que surge aquí es ¿por qué las mujeres no se sienten cómodas en sus esferas de vida social, por qué las mujeres interpretan sus propias acciones de una manera que valida la experiencia masculina a

<sup>16</sup> Poole (1985: 15).

## PENELOPE HARVEY

su costa? El bilingüismo funciona para los hombres, ¿por qué las mujeres no tienen un concepto alternativo más positivo de su uso del quechua?

Para responder a esta pregunta tenemos que tomar en cuenta el hecho que las nociones de poder, jerarquía y lenguaje que he estado describiendo son esencialmente experimentadas en un idioma racial y no de género. El castellano y el quechua son primariamente entendidos como indicadores de status (y por implicancia clase) étnico. El bilingüismo esencialmente trata de los problemas de la dominación colonial i.e. racial. En la siguiente sección de este documento describo las formas en las cuales el género es usado como una metáfora para expresar otras diferencias de poder y sugiero que el uso de esta metáfora de género permite a los hombres negociar la ambigüedad de su status racial, pero a costa de las mujeres. Para hacer esto me refiero a un conjunto particular de rituales que no solamente hacen uso de un idioma de género, sino que explícitamente conectan representaciones de género al uso del discurso y el silencio.

Los rituales a los cuales me refiero, y que ocurren en varias ocasiones en el calendario ritual de Ocongate, involucran a hombres vestidos de mujeres y representando roles femeninos en dramas rituales. Las ocasiones en las cuales ocurren estos eventos son: (1) el festival de la Inmaculada Concepción de la Virgen (8 de diciembre) (2) el festival de San Isidoro (15 de mayo) y (3) el peregrinaje del Corpus Cristi al altar del Cristo milagroso de la Estrella de Nieve (mayo/junio).

El drama del primer festival involucra a un hombre vestido como soldado y a otro hombre con la cara pintada de negro y vestido como mujer, una *mestiza*. Se ofrece un considerable entretenimiento a los observadores mediante este espectáculo visual, pero éste aumenta cuando el soldado enamora a la "mujer" intentando besarla y acariciarla. La "mujer" intenta evadir las atenciones del

### MUJERES QUE NO HABLAN CASTELLANO

hombre, pero permanece en silencio durante toda su prueba.

En el festival de San Isidoro, grupos de toros son llevados a la plaza del pueblo en una representación de la importancia ritual y material de la siembra del maíz. Los hombres, idealmente vestidos con ropas tradicionales de bayeta, dirigen a los toros, mientras que otros hombres, vestidos como mujeres, ponen la semilla en la tierra. El personaje del mayoral, el mandón, montado en un caballo dirige las operaciones que son constantemente interrumpidas por dos hombres, quienes representan a los Awkis, cuya labor es colocar la ceniza fertilizante sobre las semillas que las mujeres han puesto en la tierra. Sin embargo, ellos realmente pierden el tiempo molestando ruidosamente a las "mujeres" y a la multitud que observa. Los hombres y las "mujeres" involucradas en el acto de la siembra no reaccionan al antagonismo de los Awkis.

Existen varios personajes rituales, ya sea femeninos o ambigualmente masculino/femenino representados por los hombres durante el festival para el Cristo de la Estrella de Nieve. Los *ukukus* u osos danzantes llevan un simbolismo ambiguo en muchos aspectos. Ellos cumplen varias funciones: son los guardianes de la autoridad en la representación del altar y un tipo de fuerza policial, que asegura que los peregrinos se comporten con el decoro apropiado. Son bufones que entretienen a los peregrinos con sus travesuras y hacen todo lo que los demás no quieren hacer en los distintos grupos de danzantes a los cuales son enviados. Su status ritual, por un lado, es alto y autónomo: ellos dirigen un peregrinaje independiente hacia los glaciares por encima del altar donde realizan una vigilia de toda una noche; y, por otro lado, es bajo y dependiente, ya que son sirvientes de los distintos cuerpos de bailarines.

Finalmente, sugiero que su género también es ambiguo. En la medida que marchan hacia el altar, blandiendo sus látigos y manteniendo el orden, y cuando

## PENELOPE HARVEY

escalan el glaciar y arriesgan la vida en el hielo congelante, ellos, sin lugar a dudas, están cumpliendo roles masculinos, imponiendo el orden y demostrando fuerza física y resistencia. Sin embargo, también gastan una considerable cantidad de tiempo suplicando a la gente en voces de alto-falsete, blandiendo pequeñas imágenes de sí mismos, pequeños muñecos ukukus que ellos afirman son sus niños y para los cuales necesitan dinero o comida. El registro de lenguaje que usan para esta súplica es muy similar a un registro femenino preferido para pedir (rápido, de alto-alcance y con una entonación distintiva). Finalmente, ellos son tanto los "intermediarios externos, entre los espectadores y el grupo de baile, y los intermediarios internos entre los mismos bailarines" una combinación de los comportamientos ideales de los hombres y las mujeres<sup>17</sup>.

Las tropas de baile qolla, que representan a los pastores de alpacas de las punas de Puno, tiene entre ellos un rol femenino, la *imilla* que es bailado frecuentemente por un hombre -a pesar de que los qolla de Ocongate siempre ponen a una mujer en ese rol. Cuando vuelven del altar se representa una batalla ritual entre los qollas y otro grupo de bailarines, los chunchus, que representan a los habitantes de la selva y que se distinguen por sus vestidos de plumas y sus palos de chonta. En una ocasión (el festival de la Exaltación 1987) los bailarines hombres del grupo qolla se vistieron como mujeres, poniéndose faldas confeccionadas en los hogares y adoptando las voces de alto-alcance falsete de los bailarines *ukukus*. La batalla ritual se centra en la presen-

<sup>17</sup> "*Chonta* (Sp.) *Bactris ciliata* es un pequeño árbol tipo palmera que produce una madera negra, elástica, tipo onix. Crece en la montaña debajo de los 1,200 metros. En tiempo de los incas fue utilizado para confeccionar espadas y otras armas y era un producto importante de intercambio entre la población de la selva y la del altiplano" (Sallnow 1987: 389).

### MUJERES QUE NO HABLAN CASTELLANO

tación de la actividad sexual entre los chunchus y los qollas, pero más particularmente entre los qollas mismos hasta que, finalmente, todos los qollas han sido muertos por los palos de chonta de los chunchus, que habían sido usados para representar el falo en las ridiculeces representadas durante toda la pelea. Los qollas estuvieron extremadamente activos y ruidosos, en rígido contraste con las figuras femeninas de los primeros dos festivales que he descrito.

Un punto interesante de similitud en todas estas representaciones masculinas de la femineidad es que el simbolismo asociado con los caracteres "femeninos" está relacionado a las ideas sobre identidad indígena, casi tanto como lo está a aquellas sobre género. En algunos casos los caracteres femeninos son sin ambigüedades campesinas indígenas y, en el festival de la Virgen, la "mujer" aparece con una cara negra y en ropas que señalan a quien las usa como mestiza y, por lo tanto, más cercanamente conectada con la identidad andina que con la hispánica, especialmente en contraste con el soldado. Las "mujeres" en el festival de San Isidoro representan directamente a mujeres campesinas indígenas, usando ropa hecha domésticamente y desempeñando las mismas funciones que una campesina desempeñaría en la siembra del maíz. Similarmente los qollas usaron faldas confeccionadas domésticamente para identificarse como mujeres indígenas y, cualesquiera que sean las ambigüedades sobre el género de los *ukukus*, no existen dudas de que ellos representan la presencia indígena entre la gran variedad de personajes rituales representados en el festival de Corpus Cristi.

Estos personajes rituales femeninos están conectados de manera muy cercana a descripciones de sexualidad e implican nociones de fertilidad. Las bromas que rodean las actuaciones de los personajes femeninos de los festivales de la Virgen y de San Isidoro siempre se refieren al hecho de que tienen que aceptar en silencio

PENELOPE HARVEY

los avances sexuales explícitos por parte de los personajes masculinos. Los qollas también se ocuparon de representaciones explícitas de intercambio sexual. Los *ukukus* tienen una conexión menos explícita con la sexualidad, pero el simbolismo general de sus personajes los conecta firmemente con las ideas sobre fertilidad natural y regeneración en el hecho de que ellos mismos son personajes sobrenaturales, asociados con los poderes animados del paisaje local.

El género es una metáfora potente para otros niveles de relaciones sociales. Es una representación extremadamente fuerte de diferencia y también es un concepto que en este caso sucintamente yuxtapone las ideas de fertilidad indígena y de conquista o sumisión. La femineidad es un concepto que ha sido muy usado como una imagen de derrota y diferencia de poder en los Andes. La jerarquía de conquista de los incas describía a los linajes regentes como masculinos, mientras que las personas conquistadas eran conceptualmente femeninas. Una representación del género de este tipo obviamente se coloca paralela a la representación de una identidad quechua monolingüe, con la cual también es asociada la mujer. ¿De qué maneras la representación masculina silenciosa, en oposición a la representación femenina ruidosa, relaciona a éstas otras estructuras de género y raza?

Los personajes silenciosos femeninos son representados como extremadamente pasivos en los dramas rituales. El personaje femenino en el drama de la Virgen se reduce simplemente a permitir ser molestado por el soldado para el entretenimiento de la multitud. Las sembradoras en el festival de San Isidoro tienen un rol activo en la siembra, pero en el ritual en su conjunto son los personajes de los *Awkis* y del *mayoral* los que generan activamente los pasos del ritual; el *mayoral* manda sobre los campesinos silenciosos, de cuyas acciones depende la siembra que realizan las mujeres, y los *Awkis* hacen mucho ruido al molestar a las sembradoras.

### MUJERES QUE NO HABLAN CASTELLANO

Con respecto a las posibles formas en las cuales el silencio podía ser interpretado, yo sugeriría que esta representación del silencio femenino pasivo no es una representación del poder femenino. Dado que los personajes masculinos con los cuales se hace interactuar a estas representaciones "femeninas" son representativos del poder externo, el soldado (estado) y los Awkis (paisaje animado); sugiero, además, que es improbable que su silencio comunique respeto. Por lo tanto nos quedan las opciones que nuevamente conectan la femineidad con las opresión racial -el silencio como subordinación y resistencia. Estos personajes rituales femeninos parecen armar la metáfora de género en la expresión de la subordinación y la inseguridad de la población local tanto frente al Estado como al paisaje animado.

Ahora haremos referencia a otros roles femeninos de los qollas y los *ukukus*. Estos personajes son femeninos en un sentido mucho más ambiguo que los otros y el simbolismo que se les atribuye es de alguna manera más complejo. Ambos tienen ciertas características pasivas silenciosas. Los qollas terminan su drama ritual echados en silencio, fingiendo estar muertos, uno encima del otro en la plaza del pueblo -una imagen muy directa de conquista silenciosa. Los *ukukus* también están silenciosos en su rol subordinado, como aquellos que hacen las tareas que los demás no quieren hacer, donde ocupan una posición muy inferior en la jerarquía del grupo de bailarines. La fuerza de estos personajes está parcialmente representada a través de sus características masculinas y parcialmente a través del ruido. En ambos casos su ruido es de confrontación y de demanda, y en el caso de los *ukukus* el registro de falsete que ellos emplean es sin lugar a dudas femenino. Por lo tanto nos encontramos no sólo ante una oposición masculino/femenino que puede ser igualada a una oposición ruido/silencio. Mientras que la resistencia indígena silenciosa y pasiva es femenina; la confrontación indí-

PENELOPE HARVEY

gena activa y ruidosa combina lo masculino y lo femenino.

Lo femenino por lo tanto invoca los aspectos negativos de la identidad racial, mientras que la combinación masculino/femenino presenta la identidad interna como un concepto que en conjunto es más positivo. Finalmente llego a la pregunta de porque los hombres son usados para representar estas características femeninas.

Parece ser que la combinación de masculino y femenino, proporcionada por la actuación masculina, evita que los dramas se conviertan simplemente en una representación de lo femenino y, por extensión, de lo indígena, la humillación. Permite la expresión de estos sentimientos, sin la experiencia de ellos en la representación de cada rol. Los hombres y las mujeres dicen que los hombres tienen que representar ambos roles, ya que si las mujeres lo hicieran, entonces los personajes masculinos tendrían que mostrarse más reprimidos en su comportamiento. En ese caso la interacción de género, que he analizado aquí, simplemente no ocurriría. De hecho, tal fue el caso en una ocasión cuando presencié el festival de San Isidoro y los Awkis no le prestaron ninguna atención a los personajes femeninos que sembraban las semillas. Esto no se dio sin arrepentimiento; las personas dijeron que el festival era mucho mejor cuando los Awkis podían molestar a las "mujeres" levantándoles las faldas por encima de sus cabezas. Paradójicamente, entonces, lo masculino no puede interactuar con lo femenino y crear la combinación masculino/femenino necesaria a menos que lo "femenino" sea masculino.

CONCLUSIONES

Finalmente llego a algunas conclusiones sobre la pregunta inicial: ¿por qué las mujeres hablan menos castellano que los hombres? Una teoría tradicional de

### MUJERES QUE NO HABLAN CASTELLANO

esferas complementarias y separadas sugeriría que la máxima esperanza que las mujeres tienen para lograr cierto grado de autonomía y autoridad en la comunidad local estaría dada por su intervención en esferas de actividad que se relacionen más directamente con los poderes autónomos del paisaje, para construir una identidad que no descansa en la validación de una esfera pública dominada por lo masculino, orientada hacia afuera de la comunidad. El insistente monolingüismo de las mujeres tal vez ofrezca un grado de protección en tanto que las aísla del estado de habla hispana o, más bien, constituye una afirmación de no colaboración y desinterés en esta esfera de poder. Sin embargo, como se ha visto, las mujeres mismas se sienten insatisfechas con esta opción monolingüe.

He intentado mostrar como el monolingüismo quechua está asociado a la subordinación, la opresión y la ignorancia y que ésta es una imagen asociada a la raza y la dominación colonial, con la cual tanto los hablantes monolingües femeninos como los masculinos se identifican. Su quechua por sí mismo no es suficiente para asegurarles un lugar de valor en el mundo contemporáneo. Su monolingüismo no les ofrece ninguna diferencia respecto a la evaluación negativa de su pasado indígena.

El paisaje animado, la atención física de la identidad indígena, en términos de qué quechua tiene connotaciones positivas, no es una fuente de poder femenino sino más bien es una fuente de poder indígena. El poder indígena, a su vez, es un concepto ambiguo que abarca las posibilidades de regeneración con aquellas de derrota. Los hombres intentan evitar las implicancias de la asociación entre una identidad quechua y el status subordinado de un pueblo conquistado a través de prácticas culturales que involucran articulaciones con el mundo hablante castellano. Su bilingüismo es un ejemplo de tales prácticas que refuerzan la imagen positiva de la masculinidad, en la

PENELOPE HARVEY

cual los hombres son los mediadores entre el mundo interno de parentesco y comunidad y el mundo externo de finanzas y conocimiento. La imagen dominante de la femineidad ubica a las mujeres firmemente al interior de la comunidad, inclusive si esta última se entiende como una comunidad más grande de redes de negocios y de relaciones comerciales. El hablar castellano no hace nada para validar esta posición, como tampoco la asociación con la esfera quechua ofrece a las mujeres una identidad femenina fuerte y positiva. Donde el género humano es representado en relación a esta esfera, las mujeres son, en el mejor de los casos, silenciosas compañeras de los hombres y, en el peor de los casos, objeto de ridículo masculino, a menudo representadas solamente mediante burlescos personajes de hombres disfrazados.

Todos los seres humanos construyen sus identidades subjetivas en términos de las representaciones discursivas que los rodean y que constituyen su mundo social. Lo que he intentado demostrar en este documento es que, mientras el bilingüismo ofrece una posibilidad para un cierto grado de autonomía y autoridad a los hombres indígenas, no ofrece las mismas posibilidades a las mujeres. La representación masculina y la subsecuente asociación cultural de femineidad con el silencioso aspecto dominado de la identidad indígena constituye, de hecho, una apropiación masculina de la cultura de prestigio alternativa a expensas de las mujeres.

Estas representaciones masculinas, que también son crucialmente centrales en las representaciones indígenas del género femenino, hacen mucho más difícil para las mujeres escapar a las implicancias de la derrota racial. Una apelación a los símbolos culturales no-indígenas, tales como hablar castellano, no cancela el lado negativo de la cultura quechua para las mujeres debido a que la femineidad en sí misma está muy fuertemente asociada con las nociones de derrota y subordinación. Las mujeres no pueden negociar la ambigüedad del status indígena interno a

## MUJERES QUE NO HABLAN CASTELLANO

través del *lenguaje* de la misma manera como lo hacen los hombres, debido a que ellas, como mujeres, representan esa posición. Su desarticulación, por lo tanto, tiene que ir mucho más allá del uso del simbolismo verbal.

De todas maneras, más y más mujeres están aprendiendo castellano, en reconocimiento de la conexión entre el bilingüismo y las posiciones de autoridad en la comunidad. Sin embargo ellas también están conscientes de que tales cambios en el uso del lenguaje tienen que ver mucho más con la confrontación de estructuras de poder que con la adquisición de esa autoridad.

Hasta cierto punto la autoridad debe basarse en la habilidad para comunicarse -esto es, la habilidad para ser oído, para que el mensaje de uno sea entendido y aceptado. El lenguaje en sí mismo no garantiza la comunicación. Si el castellano que emplean las mujeres ya viene cubierto por otros significados, tales como los que fueron ilustrados por la mujer a la que se le dijo de manera tan violenta que su lenguaje provenía del excremento de los perros, inclusive el castellano de una mujer puede impedir su habilidad para comunicarse. Por ello, es en aquellas áreas de la vida peruana donde las mujeres han comenzado a organizarse y a encontrar una voz política que ellas han registrado la experiencia de una relación cambiante con su lenguaje. Ellas dicen que se hacen más conscientes del lenguaje en la medida que dejan a éste de lado como un obstáculo en su práctica política, en la medida que toman conciencia que parte de su opresión es una alienación del lenguaje, no en el sentido de sentirse obligadas a hablar un lenguaje masculino, sino en el sentido que como mujeres ellas han sido excluidas de la comunicación en el lenguaje del poder.

## Bibliografía

- BORDIEU, Pierre  
1977 *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BROWN, P.  
1980 "How and why are women more polites: some evidence from a Mayan community". En S. McConnell-Ginet, R. Borker y N. Furman (eds.) *Women and Language in Literature and Society*. New York: Praeger.
- BROWN, P. y S. Levinson  
1978 "Universals in language usage: politeness phenomena". En E. Goody (ed.) *Questions and Politeness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CAMERON, D.  
1985 "Language and sex in the quantitative paradigm: introduction". En J. Coates & D. Cameron (eds.) *Women in their Speech Communities*. London: Longman.

MUJERES QUE NO HABLAN CASTELLANO

- COATES, J.  
1986        *Women, Men and Language*. London: Longman.
- COATES, J. y D. Cameron  
1988        "Some problems in the sociolinguistic explanation of sex differences". En J. Coates & D. Cameron (eds.) *Women in their Speech Communities*. London: Longman.
- DALY, M.  
1978        *Gyn/Ecology: the Metasthics of Radical Feminism*. Boston: Beacon Pres.
- GRADDOL, D. y J. Swann  
1989        *Gender Voices*. Oxford: Basil Blackwell.
- HARRIS, Olivia  
1980        "The power of signs: gender, culture and the wild in the Bolivian Andes". En C. MacCormack y M. Strathern (eds.) *Nature, Culture and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HARVEY, Penelope  
1989        "Género, autoridad y competencia lingüística: participación política de la mujer en pueblos andinos". Documento de trabajo nº 33. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- LABOV, W.  
1972a        *Sociolinguistic Patterns*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- 1972b        *Language in the Inner City*. Oxford: Basil Blackwell.
- LABOV, W., P. Cohen, C. Robins y J. Lewis  
A study of the Nonstandard English of Negro

PENELOPE HARVEY

and Puerto Rican Speakers in New York City. US Office of Education Co-operative Research Project 3288-1.

LAKOFF, R.

1975 Language and Woman's Place. New York: Harper & Row.

MC CALLUM, C.

1990 "Language, kinship and politics in Amazonía". En *Man* vol. 25, nº 3 (412-433).

MILROY, L.

1980 Language and Social Networks. Oxford: Basil Blackwell.

NICHOLS, P.

1984 "Networks and hierarchies: language and social stratification". En C. Kramaras, M. Schulz y W. O'Barr (eds.) *Language and Power*. Beverly Hills, California: Sage Publications.

POOLE, Deborah

1985 "The choreography of history in Andean dance" (unpublished manuscript).

SALLNOW, M.

1987 *Pilgrims of the Andes: Regional Cults in Cusco*. Washington D.C.: Smithsonian Institution Press.

SPENDER, D.

1980 *Man Made Language*. London: Routledge and Kegan Paul.

TRUDGILL, P.

1972 "Sex, covert prestige and linguistics change un the urban British English of Norwich. *Language in...* 1: 179-95.