

---

# GRITO DE PUEBLOS SILENCIADOS

## Intermediarios lingüísticos y culturales entre dos mundos: historia y mentalidades\*

Luis Miguel Glave

---

*El sol vuélvese amarillo, anochece,  
misteriosamente;  
amortaja a Atahualpa, su cadáver  
y su nombre;  
la muerte del inca reduce  
al tiempo que dura una pestañada.  
(De: Apu Inka Atahuallpaman, elegía anónima copiada por J. Farfán del cantoral recopilado por Cosme Ticona. En: Cantos y narraciones quechuas, compilados por JOSE MARIA ARGUEDAS).*

DE ACUERDO con una antigua concepción de la historia como ciencia, como saber histórico estructurado y controlado, ésta no aparece propiamente sino con la escri-

\* Una versión preliminar de este trabajo fue presentada en el Taller-seminario para la evaluación de las experiencias recientes de educación bilingüe en el Perú, organizado por FOMCIENCIAS, Universidad Nacional Mayor de San Marcos y Universidad del Altiplano de Puno, en Lima, 1989.

tura. Si conviniéramos en ello, los hombres y mujeres andinos no habrían tenido historia sino desde cuando otros se la escribieron. La fecha: 1532. Los autores: los hombres europeos que conquistaron y colonizaron los pueblos andinos. El idioma en que se escribió: el español. Los actores: los que escogieron quienes la escribieron. Hasta hace muy poco tiempo, así se obligaba sutilmente a pensar mayoritariamente en nuestro país, era parte de la "educación" que todos recibíamos. Pero las cosas han sido y son muy distintas, aunque todavía no han sido cabalmente escritas sino más bien habladas (vivas y creadas). Los hombres y mujeres andinos tienen una larga historia de varios milenios. La mayor parte de ella transcurrió sin influencia europea y fue hablada en los idiomas nativos.<sup>1</sup> Luego, la sociedad nativa sometida heredó y conservó mucho de esa larga historia y fueron las lenguas algunas de las creaciones que sobrevivieron y a través de las cuales se mantuvo activa esa herencia o el recuerdo de elementos que irremediablemente se perdieron. Ese testimonio oral se ha dado, pues, las más de las veces, en los idiomas silenciados por el español, lengua que fue impuesta como vehículo de dominación (Montoya 1990). Por eso, la lengua y la historia están íntimamente ligadas (Torero 1964, 1975, 1984).

Intentemos ahora relacionar el desarrollo de la historia del mundo andino con su realidad lingüística y cultural. A través de los complejos intercambios culturales que se dieron frente al manejo de la lengua española y la "general del inca" y las demás nativas, estudiaremos a los personajes y circunstancias que llamaremos me-

<sup>1</sup> Antes de la conquista, el panorama lingüístico y cultural era muy variado, pero la presencia del estado Inca hacía posible desarrollar la tendencia a una lengua general. Antes habían existido formas de comunicación entre grupos humanos que hacían entrever un acercamiento lingüístico. Ver en general, Torero (1984), sobre la lengua y la historia, Torero (1964-1975); uso de lenguas en la costa, Rostworowski (1989).

## GRITO DE PUEBLOS SILENCIADOS

diadores culturales. Junto a la lengua, la educación, la escuela históricamente considerada, la evangelización y la creación artística, que usa la lengua o la imagen, serán puertas de entrada al entendimiento de la mediación entre los universos interdependientes y encontrados de los españoles-criollos y los indios.

La oroya, delicada y eficiente técnica con la que se cruzaban los abismos, simboliza el tránsito, la comunicación en todos sus sentidos, entre ambos universos. Paso difícil, contradictorio, en el marco estridente de los cañones en los ríos profundos. Paso que en un inicio fue una invasión, como preludiando el final inverso que hoy vivimos. Paso y fluidez que muchas veces se ha descuidado en análisis parciales, que no han enfocado el momento más delicado del funcionamiento de una sociedad como la andina, el momento definitorio y muchas veces trágico.

Presentaremos lo que consideramos las dos opciones que se han manejado frente a la difícil relación entre el universo indígena y el criollo (primero español y luego, en la República, criollo). Una primera apuesta, con muchas variaciones internas, por la desaparición de lo nativo a través de la mezcla, llamada de diversas maneras. Otro camino, el representado por personajes desgarrados, que tomaron el reto de masas silenciosas o en eclosión, es el de la lucha por la pervivencia, por el mantenimiento de la autenticidad nativa; naturalmente, camino con diversas opciones a su interior.

Para hacer esta presentación, usaremos testimonios orales y materiales documentales, combinando el relato histórico con el análisis historiográfico del pensamiento de los actores, durante distintos momentos de la relación que tuvieron entre ellos. La exposición tiene cuatro momentos: mentalidades, historia, creación artística y una mirada a las tendencias que reflejan los procesos vividos.

## I. TESTIMONIO Y RELATO: MENTALIDADES

Todos sabemos que la Conquista fue un trauma en nuestra historia. Quisiéramos partir de señalar lo que entendemos por ese proceso que se inició en 1532. La historia que comienza en esa fecha fue un proceso compuesto de por lo menos cuatro vectores. En primer lugar, se trató de la imposición de un poder externo. En segundo lugar, fue creación de un nuevo espacio, físico y social, de tipo colonial; es decir, con una capa superior dominante a la que se incorporó (aculturó) parcialmente una fracción de la sociedad dominada. Estos dos elementos corresponden a la historia escrita en español. Los otros dos, a la historia de los dominados, transmitida en los idiomas propios de estas colectividades, hasta que los que llamaremos intermediarios dominaron la lengua impuesta. Estos otros dos vectores son, en tercer lugar, la no destrucción de la masa de la población aborígen; su conservación, en deterioradas condiciones de vida y su subordinación económica y cultural. Finalmente, el desarrollo de formas cotidianas de defensa de la identidad cultural y la construcción de una concepción del mundo que explicaba la situación en que se encontraron. El universo colonial fue un enfrentamiento permanentemente reeditado de dos mundos que hablaron diferentes idiomas pero que aprendieron a comunicarse entre ellos usando, ora el español, ora la lengua general del Inca, según la situación en la que reeditaban el enfrentamiento original.

## CRONICA DE UNA ESCENA

*Enriquecido con el oro del rescate  
el español.*

*Su horrible corazón por el poder devorado;  
empujándose unos a otros,  
con ansias cada vez, cada vez más oscuras,*

*fiera enfurecida.*

*Les diste cuanto pidieron, los colmaste;  
te asesinaron, sin embargo.*

*(De: Apu Inka Atahuallpaman...)*

La transmisión de la imagen del enfrentamiento original, de la escena de la captura del inca, nos explica algo de ese proceso. Ella sufrió una serie de mutaciones hasta cristalizarse en distintas formas de pensamiento mítico y utópico. Los relatos de los cronistas son diferentes, en cada uno se encuentra un deseo expreso o latente de demostrar algo más que sólo la exactitud de la escena narrada. Como bien señala De Certeau (1987), una cosa es la Historia y otra la historia escrita en un momento, siempre con un determinado objetivo. Veamos algunos testimonios al respecto.

Uno de los secretarios de Pizarro, testigo de los hechos, Francisco de Jerez, escribía en 1534 que luego que el padre Fray Vicente Valverde comunicara al Inca la misión evangelizadora de los extranjeros y la soberanía del Rey, Atahualpa le pidió el libro donde según Valverde "hablaba" Dios: "y él se lo dio cerrado y no acertando Atabaliba a abrirle, el religioso extendió el brazo para abrirlo, y Atabaliba con gran desdén le dio un golpe en el brazo, no queriendo que lo abriese; y porfiando él mismo a abrirle, lo abrió; y no maravillándose de las letras ni del papel, como otros indios, lo arrojó cinco o seis pasos de sí". El testimonio de Jerez es un texto oficioso, calculador, diferente al de un soldado como el capitán Cristóbal de Mena, que relata emocionado. Al respecto, Mena escribió: "dejando el frayle aquellas pláticas, con un libro que traía en las manos le empezó a decir las cosas de Dios que le convenían. Pero él no las quizo tomar y pidiendo el libro, el padre se lo dio pensando que lo quería besar, y él lo tomó y echó encima de su gente". Luego ocurrió el inevitable enfrentamiento, el espanto de las huestes nativas y la

captura del Inca. Sólo queremos fijar nuestra atención en la escena del libro. El testimonio directo de Jerez es importante: el Inca recibió cerrado el libro, lo quiso abrir por el lomo, no dejó que Valverde se lo abriese y finalmente logró abrirlo sin deslumbrarse. Mena sólo apunta que el Inca arrojó el libro luego de tomarlo. Como se puede ir notando en la lectura de estos discursos, estamos en el terreno de la *justificación* de la conquista, que se sostiene en el rechazo bárbaro a la fe verdadera (Mac Cormack 1988).

Otros testimonios tempranos, de testigos, mantienen la misma tónica. El Inca toma el libro y lo tira con ira: *“díjole cómo era sacerdote, y que era enviado por el Emperador para que les enseñase las cosas de la fe, si quisiesen ser cristianos, y díjole que aquel libro era de las cosas de Dios; y el Atabaliba le pidió el libro y arrojole en el suelo”*, dice el testimonio de Hernando Pizarro. Por su parte, Pedro Pizarro (1978), que a diferencia de Hernando compone su crónica a posteriori, rescatando recuerdos y escritos, sí anota que el breviario en cuestión le fue entregado cerrado al Inca y éste, como no pudo abrirlo, lo arrojó. Mientras, Miguel de Estete coincide con Jerez y afirma que el Inca *“admirándose más de la escritura que de lo escrito en ella”*, pidió, abrió y hojeó el libro *“mirando el molde y la orden de él”* y luego lo arrojó *“con mucha ira y el rostro muy encarnizado”*. Todos los textos confieren al libro el carácter de *autoridad*.

Algún relato de los que fueron testigos menciona un detalle de la escena que los otros no señalan. Es el caso de Diego de Trujillo, que dictó posteriormente su testimonio, en Cusco y ya en 1571; según él, Valverde *“hablando con él palabras del santo evangelio, le dijo Atabalipa quién dice eso, y él respondió Dios lo dice, y Atabalipa dijo cómo lo dice Dios, y fr. Vicente le dijo veslas aquí escritas, y entonces le mostro un breviario abierto y Atabaliba se lo demandó, y le arrojó como*

## GRITO DE PUEBLOS SILENCIADOS

*un tiro de herrón de allí*". Aquí comenzamos a notar una inflexión en el relato. El libro fue entregado abierto, lo que no figura en ninguno de los otros relatos. Eso podría ser un detalle intrascendente, pero no lo es. El viejo conquistador, dado a fabular en la ciudad de Cusco donde residía, había ya ido construyendo una imagen del encuentro en donde el acento estaba puesto en el diálogo referido a la palabra escrita. Luego, con esa tradición y con el testimonio de la entrega del breviario, se fue abriendo paso una visión mítica del encuentro.<sup>2</sup>

Tanto es así que nos movemos en el terreno de la construcción de imágenes mentales, que cuando nos remitimos a los testimonios más elaborados de cronistas, encontramos una actitud más distante de la mera formulación ideológica. Es el caso de Cieza (1987) y Cabello de Valboa (1951). El texto de Cieza, como señala bien S. Mac Cormack (1988), no encuentra satisfactoria la relación entre autoridad y verdad con el libro que Valverde llevaba en el encuentro. De otra manera habría que haberle hablado al Inca, dice su juicio escueto pero noble. Mientras, Cabello, el viajero del norte, otro excelente recopilador de tradiciones, ideas y sistemas andinos, entra al juicio y lo analiza más directamente: *"Ya sería medio día quando Atauallpa llevo a el pueblo de Caxamarca, y a la entrada de la población le salio al encuentro fray Vicente de Valverde, de la orden de los predicadores, con un misal en la mano: y le comenzo á hazer a Atauallpa, aquellos requerimientos, y protestaciones, que pudiera hazer a un Capitan muy informado en las cosas de nuestra Sancta Religion Christiana: autorizando todo lo que decia, con los sagrados evangelios que tenia delante: como*

<sup>2</sup> Para la elaboración de este razonamiento hemos usado como fuentes y guías, Biblioteca Peruana (1968), Esteve Barba (1964), Porras (1986), Urteaga (1938). Las crónicas cuyas ediciones individuales han sido consultadas aparecen con su respectiva fecha de edición entre paréntesis.

LUIS MIGUEL GLAVE

si Atauallpa supiera que cosa eran Evangelios o tubiera obligacion de saberlo, sin aver tenido quien de ellos le informase, y instruyera en la doctrina que contenian; finalmente, haciendo el Ynga el caudal del misal, que pudiera hazer uno de nosotros de lo que no entendemos, ni conocemos: acaso (o quel Atauallpa lo dejase caer) el misal vino a el suelo, y fue tanto el escandalo que de esto tomo el buen frayle, y mostrose tan escrupuloso, de ver el misal en el suelo; que luego aclamo venganza y satisfaccion de aquella ofensa, a Dios y a sus Ebangelios hecha: como si nuestro piadoso padre de misericordias, no tuviese acostumbra su clemencia, a perdonar mayores, y mas graves ofensas". Exculpado el Inca, veladamente acusado el fraile, quitada la "autoridad" del libro, con Cabello tenemos una prueba, por su esfuerzo en desmantelar el argumento, de que la elaboración española era parte de un imaginario de la conquista que se iba construyendo en la sociedad colonial. Pero hasta aquí hemos visto los textos del lado español, será necesario descubrir las ideas de la vertiente opuesta de esa sociedad fracturada, el imaginario indio.

HACIA LA CONSTRUCCION DE UNA TRADICION

Se ha acabado ya en tus venas  
la sangre;  
se ha apagado en tus ojos  
la luz;  
en el fondo de la más intensa estrella ha caído  
tu mirar.

(De: Apu Inka Atahuallpaman...)

Los historiadores del siglo XVII perfilaron definitivamente la escena de la captura. Usaremos primero dos crónicas de hispano hablantes; un español, el padre Martín de Murua (1987) y un criollo de reconocido apego a la tierra,

## GRITO DE PUEBLOS SILENCIADOS

Fray Buenaventura de Salinas y Córdova (1957). Ambos tuvieron conocimiento de relatos que circulaban en su época en las doctrinas de indios y conocieron a Guamán Poma o tuvieron acceso a su manuscrito de la Nueva Crónica (Guamán Poma 1980). Murua dice *“que habiéndole dicho Fr. Vicente a Atao Hualpa que lo que le enseñaba lo decía aquel libro, y ello mirase y ojease para oírsele, y no le oyese palabra, mohíno y enfadado dello, y ver cuán diferentes razones le proponían de lo que él había esperado y concebido en su entendimiento de los mensajeros que él pensaba ser del Hacedor y Viracocha, arrojó el libro en el suelo”*. El fenómeno, estudiado detenidamente por Manuel Burga (1988) en base a los testimonios de los quipucamayocs de Vaca de Castro y el escrito de Tito Cusi, acerca de la creencia generalizada de la llegada de mensajeros de Viracocha, es puesto de manifiesto por el mercedario Murua para entender la reacción del Inca. Pero junto a ello, ya Murua afirma que el Inca tomó el libro *“para oírsele”* y como *“no le oyese palabra”*, montó en furia y lo arrojó. Fray Buenaventura es todavía más coreográfico al respecto del libro: *“y preguntándole a Fray Vicente, que cómo sabía él que todo aquello que le decía era verdad, le respondió Fray Vicente: que aquel libro lo decía todo, porque era escritura sagrada, donde Dios hablaba, y como suma verdad lo decía. Entonces aquel bárbaro gentil le pidió a Fray Vicente el libro y tomándolo en las manos, y pasando los ojos de una parte a otra, arrojó la biblia en el suelo diciendo: que aquel libro no hablaba nada ni le decía palabra”*.

Las crónicas indias tienen otro modo de elaborar la escena. Juan de Santa Cruz Pachacuti no menciona el libro, elemento ajeno al mundo prehispánico. Esa crónica, por algún motivo regional o individual, parece desarrollar un acercamiento relativamente fuera del juego de imágenes que se iban perfilando en el imaginario colectivo de los pueblos indios. Será el cronista indio Felipe Guamán Poma de Ayala el que mejor exprese la culminación de este

proceso colectivo de construcción de la imagen andina del encuentro. Guamán Poma pone en el centro de la escena uno de los aspectos cruciales del choque, el desfase cultural expresado en la escritura y el idioma. Al narrar el encuentro de Cajamarca, nuestro cronista apela a su estilo socarrón y desliza una de sus burlas respecto a la lectura; según él, el Inca tenía noticia, entre otros detalles fantásticos de los españoles, jocosamente presentados, que los invasores *“de día y de noche hablaban cada uno con sus papeles, quilca”*. Una imagen similar a la que en 1570 expresaba Tito Cusi Yupanqui para explicar porqué los españoles fueron considerados Viracochas; entre otras razones *“porque los habían visto hablar a solas con unos paños blancos como una persona habla con otra”*. Con ese antecedente, la escena del libro en Guamán Poma es todavía más elocuente y, como los otros historiadores del siglo XVII, repite lo que ya era una construcción imaginaria manejada por el colectivo andino: *“y preguntó el dicho Ynga a fray Vicente quién se lo había dicho. Responde fray Vicente que se lo había dicho evangelio, el libro. Y dijo Atahualpa: dámelo a mi el libro para que me lo diga. Y ancí se lo dio y lo tomó en las manos, comensó a hojear las hojas del dicho libro. Y dice el dicho Ynga: ¿qué, cómo no me lo dice? ¡ni me habla a mí el dicho libro! Hablando con grande magestad, asentado en su trono, y lo echó el dicho libro de las manos el dicho Ynga Atahualpa”*. La idea simbólica del “libro que habla” no era extraña a la tradición occidental. Mientras en occidente fue una fantasía literaria, en los Andes simbolizó la derrota y la bancarrota cultural; en ambas tradiciones, el pueblo asimiló la imagen como parte de temores y supersticiones.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Es de mucho interés al respecto el texto de S. Mac Cormack (1988). Manuel Burga (1988) ha hecho un detenido análisis de algunas crónicas, buscando establecer la narración y el imaginario de la muerte del Inca, no se detiene en el análisis de la figura del libro, como hace Mac Cormack.

GRITO DE PUEBLOS SILENCIADOS

EL TESTIMONIO ORAL

*¿Soportará tu corazón,  
Inca,  
nuestra errabunda vida  
dispersada,  
por el peligro sin cuento cercada, en manos ajenas  
pisoteada?*

(De: Apu Inka Atahuallpaman...)

Esa construcción mental alimentada por el imaginario español y el que se reprodujo entre el pueblo indio, que representa la escena de la captura del Inca e interpreta la historia, dando sentido a una situación de subordinación, se mantuvo en las manifestaciones folklóricas, en las representaciones teatrales, en la poesía oral y en los mitos. Ello ha sido parte de un grueso fenómeno mental de mantenimiento de identidades y recreación de las mismas. Los pueblos de muy diverso origen étnico y cultural han ido perfeccionando la interpretación teatral de la muerte del Inca, la mayor parte de las veces Atahualpa, aunque alguna vez es Túpac Amaru e incluso algún héroe que se transforma en arquetipo, como Domingo Huarca en las alturas de Cusco. Lo mismo ha ocurrido en las manifestaciones de la lírica andina, cuando los mestizos han desarrollado la poesía quechua. En el folklore, la música, el teatro y la poesía, los pueblos andinos han repetido obsesivamente la escena de la muerte del Inca. En ella, la conocida nostalgia de un pasado idealizado en el Tahuantinsuyo se ha unido a la sanción moral contra la sociedad opresora (continuada en la República en un orden social no aceptado) y a la reafirmación de esperanzas mesiánicas. La elegía que hemos utilizado en los epígrafes, recopilada por J.M. Arguedas, el Apu Inka Atahuallpaman, es un buen ejemplo. Luis Millones (1988) ha puntualizado en ello, en sus análisis de la representación teatral y en la poesía, particularmente del pueblo de Carhuamayo en

## LUIS MIGUEL GLAVE

Junín. Por su parte, Manuel Burga (1988) ha analizado el caso de Mangas y tenemos ahora muchos más testimonios etnográficos para comprender el fenómeno.

En esta exposición nos hemos detenido en un aspecto del imaginario popular referido a la conquista, partiendo de la función del libro, para llegar a la educación y la escuela. Otros elementos del mismo fenómeno, como las comparsas, representaciones y juegos donde los naturales hacían desfilar a los Incas, desde el siglo XVI y particularmente en el siglo XVII, son concomitantes a la argumentación que desarrollamos aquí.<sup>4</sup> Históricamente dieron lugar a un movimiento que J. Rowe (1954) llamó el nacionalismo inca en un trabajo pionero. Un sentido de otredad (Adorno 1988) que se manifestaba entre los mestizos y los miembros de aristocracias regionales como la cusqueña, pero también, en una utopía popular que se hizo permeable en cumbres violentas como los sucesos de 1780-85 y 1814-25 (Flores Galindo 1988).

Pero regresemos a los testimonios orales contemporáneos que nos acercan al tema de la lengua en la comprensión andina del mundo. Entre ellos, el relato vital de quien fuera Gregorio Condori Mamani nos dice en su simpleza y profundidad a dónde conducía esta paulatina lectura andina del trauma de la conquista (Valderrama y Escalante 1982). Según Gregorio, la muerte del Inca se explica por su actitud frente al libro: *“los Inkas no conocían papel, escritura: cuando el taytacha quería darles papel, ellos rechazaron; porque se enviaban noticias no en papeles*

<sup>4</sup> Las representaciones teatrales de la muerte del inca y de los incas, vivos en el imaginario colectivo, fueron frecuentes en el reino, mucho más en ciudades simbólicas como Cusco o Potosí. El prestigio de la imagen del Inca hacía que muchas noblezas regionales usaran de él en favor de sus intereses, aduciendo ser “apus” descendientes reales; sin más ejemplos, basta recordar el caso del pleito entre Túpac Amaru II y la familia Betancourt y el grotesco papel de los marqueses de Valleumbroso. Una discusión importante al respecto es planteada por T. Saignes en este mismo número de Allpanchis.

## GRITO DE PUEBLOS SILENCIADOS

sino en hilos de vicuña; para malas noticias eran hilos negros; para buenas noticias eran hilos blancos. Estos hilos eran como libros, pero los españoles no querían que existiesen y le habían dado al Inka un papel; –Este papel habla,– diciendo. –¿Dónde está que habla? Sonseras; quieren engañarme. Y había botado el papel al suelo. El Inka no entendía de papeles. ¿Y cómo el papel iba a hablar si no sabía leer? Así se hizo matar nuestro Inka. Desde esa vez ha desaparecido Inkarrey”. Como se puede ver, la escena histórica que Gregorio Condori tiene detrás de la elaboración mítica, que expresa para explicar la muerte del Inca, es el encuentro de la conquista. La imagen fue narrada enseguida de la referencia al pago del rescate y para mostrar la ambición española y el error del Inca al botar el libro con soberbia, por no saber leer. Pero junto a eso, Gregorio Condori muestra el enfrentamiento cultural, los quipu vs. el papel. Con ese discurso concluye Gregorio su manifestación del mito del reparto divino de habilidades y conocimientos, en el que se explica porqué los españoles aprendieron la técnica dada por Dios mientras los indígenas despreciaron esos dones por “sobrados”. En esa dicotomía entre la capacidad occidental (españolas) y la incapacidad andina (runas) frente a la técnica y las máquinas, Gregorio introduce, junto al mito del reparto divino de los dones, una escena históricamente referida a la conquista y en ella, el acento lo pone definitivamente en la escritura. De ahí a la escuela hay un solo paso. Las formulaciones míticas andinas respecto a la escuela dejarán el espacio definido por la conquista pero mantendrán siempre el telón de fondo del enfrentamiento, recreado permanentemente, entre dos culturas.

Un antecedente de estas formulaciones contemporáneas que explican las desventajas andinas por la falta de dominio de la lectura es un pasaje de los Comentarios Reales de Garcilaso (De la Vega 1973). En un momento de recreo literario de su obra, Garcilaso señala que los

primeros melones que se dieron en esta tierra “causaron un cuento gracioso”. Un español llamado Antonio Solar tenía una heredad en Pachacámac, donde su capataz había sembrado melones. Con una carta, diciendo que le enviaba diez melones con dos indios cargadores, el capataz despachó a Lima la primera fruta del tipo que se dio en la comarca de Lima. Los cargadores indios se tentaron de comer el fruto desconocido, pero habían sido advertidos por el capataz que no lo hicieran pues la carta lo habría de decir al amo. Elaboraron entonces una argucia, escondieron el papel tras un paredón, para que no los viera y comieron un melón. Dice al respecto Garcilaso que “los indios, en aquellos principios, como no sabían qué eran letras, entendían que las cartas que los españoles escribían unos a otros eran como mensajeros que decían de palabra lo que el español les mandaba, y que eran como espías que también decían lo que veían por el camino”. Luego, prosigue la narración, al reparar los cargadores que tenían la carga dispar, repitieron el asunto, escondieron el papel y, percatándose que no podía verlos, comieron otro melón. Al entregar su mermado envío, el amo les dijo que cómo no le entregaban los diez melones. Sigue Garcilaso su narración, retomando la imagen que los españoles tuvieron para los indios en el choque de la conquista. Al verse descubiertos a pesar de su cuidado y secreto, los primeros hombres andinos que comieron un melón, convinieron en no contradecir la verdad y aceptar que “con mucha razón llaman dioses a los españoles con el nombre Viracocha, pues alcanzaban tan grandes secretos”. Garcilaso llama a esto la simplicidad de los indios en lo que “no alcanzaron”. Dice entonces el Inca cronista que “por cualquier ventaja que los españoles hacían a los indios, como correr caballos, domar novillos y romper la tierra con ellos, hacer molinos y arcos de puente en ríos grandes, tirar con un arcabuz y matar con él a ciento y a docientos pasos y otras cosas semejantes, todas las atribuían a divinidad; y por

*ende les llamaron dioses, como lo causó la carta”.*

En una límpida y amena prosa, nuestro cronista mestizo sintetiza el tema que venimos tratando y es un justo antecedente de los relatos orales que se conservan en las comunidades e incluso, muchas veces la lectura de su crónica puede haber sido contada a los indígenas que la elaboraron en sus cuentos y tradiciones. Y esto no sólo en los pueblos y en la mentalidad popular, también la literatura “cultura” de la ciudad recogió la anécdota. Ricardo Palma (1952), en sus tradiciones, señalando como fuente al jesuita Acosta y ubicando la anécdota en Barranca y no en Pachacámac, la desarrolla para darla como origen del aforismo “carta canta”, más difundido como “papelitos hablan”.

Menos anecdótica y más bien mítica y oralmente, los pueblos andinos, sus indios y mestizos, han desarrollado relatos explicativos de la subordinación cultural. Ya vimos el texto de Gregorio, tomaremos ahora en cuenta la narración que M. Marzal (1979) recogió en Urcos. Se trata del mito de las tres edades según el cual vivimos la segunda, la de Jesucristo. Tanto en el pensamiento de Gregorio como en el de Urcos, la presencia de los signos cristianos refleja la incorporación indisoluble de elementos religiosos impuestos, que son releídos por los indígenas. Del recuerdo histórico se traslada el imaginario al universo religioso. Regresando al mito de Urcos, en la segunda edad Dios crea tres categorías de personas: los Qollas, los Incas y los mistis. Qollas e Incas reflejan la bipartición del mundo andino y una imagen arraigada en la quebrada cusqueña relacionada con el altiplano collavino (hoy peruano y boliviano), rezago de la antigua frontera entre quechuas y aymaras. Son los Incas los poderosos, los collana del pensamiento simbólico andino, los que podían mover cerros, hacer caminos y fortalezas, pero Dios “no les dio el gran poder de saber leer”. Cuando llegaron los mistis (españoles), los Incas fu-

garon al Paititi y a las punas; por eso ahora viven ahí “como castigo de Dios por los pecados que cometieron”. El relato introduce el factor de la culpa para explicar la supeditación cultural. Pero finalmente, los mistis (españoles) que son los “chamas” de la creación, “hacen lo que se les antoja” porque Dios los soporta y, razón última de su poder, “además saben leer”, a diferencia de los Incas que con todo su poder, no tuvieron uno, “el gran poder de saber leer”. En otro nivel de elaboración mental, usando el razonamiento religioso nuevamente como en el terreno de la referencia histórica reconstruida, el universo andino sometido por los españoles o mistis, se encuentra así por no saber leer.

En otra narración, recopilada por A. Ortiz (1973) en Andamarca, de boca de Isidro Huamaní, tenemos la formulación mítica de la razón por la cual los hombres andinos no saben leer. Se trata de uno de los modernos mitos de la escuela con que contamos para entender la actitud de la sociedad indígena frente al tema de la lengua y la escritura. Ya vimos el lugar central que se le concede al tema en las elaboraciones colectivas con las que la sociedad andina “lee” su historia. Veamos ahora la actitud que toma frente a lo mismo pero en perspectiva hacia el futuro. El epígrafe con que empieza el relato de Huamaní es: ¿Por qué no queremos ir a la escuela? Me pregunto. Cedámosle la palabra para su respuesta.

Dios recorría antes todo el mundo y el cuerpo de la pachamama, del cual creó a los indígenas (a “nosotros”). Dios tuvo dos hijos, Inca y Jesús. Inca dijo a los hombres (“nos dijo”): hablen. Y aprendieron a hablar. Y a la pachamama que les diera de comer; y aprendieron a cultivar. Luego, desde Cusco, Inca construyó un túnel por el que visitaba a la pachamama y se casaron. Tuvieron dos hijos. Jesús, que había crecido y era joven y fuerte, montó en cólera, quería derrotar a su “hermano

## GRITO DE PUEBLOS SILENCIADOS

mayor". La luna vino en su ayuda haciéndole caer una hoja con escrituras. Jesús pensó asustar al inca con eso y en una pampa oscura le enseñó el papel. El inca se asustó de no entender: "*¿qué cosa serán esos dibujos? ¿qué quiere mi hermanito?*" Entonces se marchó corriendo. Luego vino en ayuda de Jesús el dios puma, con el que sí pudo derrotar Jesús al Inca. Enseguida dio cuenta de la pachamama, se hizo construir iglesias y, desde entonces "*él nos protege y nos quiere*".

Anotemos algunos elementos antes de terminar el mito. El enfrentamiento entre los indígenas y los misticos no se personifica en personajes terrenales sino en arquetipos religiosos, por eso son Inca y Jesús los que entran en conflicto. Por otro lado, la escritura ya apareció en una figura mágico religiosa que reemplaza a la imagen del libro de Valverde y la actitud de Atahualpa. Pero esa formulación no es suficiente, antecede a la derrota final de la civilización andina y al triunfo del dios blanco. Con eso, la historia contemporánea se debe explicar con nuevos personajes. Sigue el relato entonces.

Aparece en escena Ñaupá Machu, un personaje que había tenido que vivir escondido mientras el Inca recorría la tierra con poder. Vivía en una montaña. La montaña se llamaba ESCUELA. Alegre por la derrota del Inca y de la pachamama, Ñaupá Machu salió de su escondite y les dijo a los hijos del Inca: "*vengan, vengan, les voy a revelar dónde está el Inca y dónde está pachamama*". Contentos y engañados, los niños fueron a la escuela. El Ñaupá Machu quería comérselos y siguió diciendo: "*pachamama ya no quiere al inca, el inca se ha amistado con Jesucristo y ahora viven juntos, como dos hermanitos, miren la escritura, aquí está dicho*". Los niños, temerosos, huyeron. Desde entonces todos los niños deben ir a las escuelas y, como a los dos hijos del Inca, a casi todos los niños no les gusta

la escuela, se escapan. Hasta aquí el relato en lo que nos concierne.<sup>5</sup>

Ya no es Valverde el que enseña la escritura, es Ñaupá Machu, la escuela. Ya no es Atahualpa el que es derrotado por su desconocimiento, son sus hijos, los niños indígenas, los que rechazan la escuela, los que se mantienen en su ignorancia de la escritura. El enfrentamiento inicial se mantiene, a través de la escritura (en español) y de la escuela en un relato (en quechua) de 1971 en un pueblo andino.

Estamos ante construcciones mentales que se transmiten a través de sutiles mecanismos, que tienen mucho que ver con cotidianas necesidades ideológicas, surgidas de la evangelización y las ideas populares frente a ella. Con esas construcciones mentales se explica un hecho histórico permanente, pero repetido en circunstancias diversas y cambiantes. Estamos ante mentalidades colectivas, que se mueven en distintos planos y que pueden usar los instrumentos más diversos para recrearse y difundirse, como la iconografía, el rito y fundamentalmente la oralidad.

## II. DESDE LA OTRA ORILLA: HISTORIA

*“Estando los yndios hablando en su natural lengua siempre apetecen su detestable natural y pésima y baja inclinación que es volverse a sus antiguos y diabólicos ritos, como gentes que la leche con*

<sup>5</sup> Ansion (s/f) y C. Degregori (1986 y más claramente en el prólogo al trabajo citado de Ansion) toman esta escena para reflexionar con otra perspectiva; Degregori usa la crónica de Garcilaso con pulcritud, pero no se detiene en el análisis de contenido de estos textos. Ambos autores debaten con Montoya (1980 y más ampliamente en 1990). El debate se repite constantemente, ver Ansion et. al. (1987).

que fueron criados de sus pasados aun la tienen en los labios, pues usan de lengua con que tanto Dios se ofendió en tiempos pasados y así están hechos enemigos nuestros sin tener amor ni voluntad a las cosas de Dios...

...los yndios que saben nuestra lengua castellana, el ánimo para las cosas de Dios se les ensancha y la razón para entenderlas y calarlas se les aclara y el brío de su naturaleza mala y perversa del todo se les pierde y toman notabilísimo amor a Dios y a sus mandamientos...”  
(Aviso y Relación de Michael de Torre, Quito 1574.  
Presentada y transcrita por Berta Ares)

En el otro lado de la sociedad andina que se gestó desde la conquista, el tema de la lengua y de las formas de la subordinación cultural, fue visto y enfrentado de otra manera. Mientras que desde el lado indígena podemos observar el desarrollo de una creciente angustia colectiva (que se semejará a la que vivirán individualmente los que llamaremos los *intermediarios culturales*) y la necesidad de explicar la desventaja relativa que los subordina, por el lado de los españoles, tanto peninsulares como “de la tierra”, el tema giraba en torno a la evangelización como tarea y justificación y a otra angustia o temor. Angustia por la mala conciencia del despojo y temor a la posibilidad de la restitución y las acciones que los nativos pudieran tomar al respecto. Una estela de los debates respecto a la licitud de la posesión española del reino indiano se dejaba sentir a lo largo de todo el siglo XVII. Los debates se centraron en distintos aspectos de las relaciones entre las “repúblicas”, pero fue el tema de la evangelización y/o la “enseñanza” de los indios lo que agitó más las conciencias, las políticas, los temores. Todo ello en el marco de una continua interacción y mutua interdependencia.

LUIS MIGUEL GLAVE

## ¿PREDICAR EN QUECHUA O EN CASTELLANO?

Desde un primer momento las autoridades civiles y religiosas comprendieron que era necesario dominar las lenguas locales. De otra manera no se podía llegar a los nativos para alcanzarles la fe cristiana. La Reales Cédulas que ordenaban el aprendizaje de la lengua nativa por los sacerdotes no son los indicadores más importantes de este fenómeno. En realidad, como muchas otras leyes, no necesariamente se cumplieron. Lo precioso para la historia de los Andes es el trabajo que al respecto hicieron los sacerdotes, doctrineros y autoridades eclesiásticas. Conocedores directos de la riqueza cultural del pueblo que tenían que derrotar para imponer otra cultura, otra ideología, con distancia pero no sin asombro y muchas veces con deleite, se preocuparon por entender conceptos y a través de ellos tradiciones. Como fruto de su aprendizaje lograron elaborar diccionarios, gramáticas, prédicas en idiomas nativos y canciones con las que llegaron al alma de los naturales. Asumieron ellos mismos parte de las formas de expresión cultural nativas para transformar lentamente la manera de pensar de un pueblo entero. La perdurabilidad de su obra es un testimonio de su éxito. Polemizaron entre ellos respecto a la lengua general, aduciendo algunos que era importante usarla como vehículo de homogenización, como hicieron los Incas; otros más bien demandaban respetar las normas lingüísticas locales y dominarlas igualmente para cumplir con la obligación de adoctrinar a la feligresía.<sup>6</sup> Lo cierto es que el quechua se expandió en el territorio en parte por la prédica en ese idioma y las migraciones que caracterizaron la sociedad colonial.

<sup>6</sup> Usamos los textos de Vargas Ugarte (1953, 1954 y 1959). Es importante el análisis de Assadourian sobre el pensamiento del padre Mendieta en mesoamérica, ver Assadourian (1988). Un panorama que permite la comparación entre los virreinos en Tranck (1989).

Esta práctica fue avalada por insignes autoridades como el obispo Toribio de Mogrovejo. Antes, Gerónimo Loayza había cumplido con idéntico cometido, apoyando la fundación en la Catedral de una Cátedra permanente de la lengua Quechua, donde los aspirantes a curas pudieran aprenderla. Luego, Mogrovejo y el Concilio Limense que le tocó convocar, el más importante de todos, produjo los catecismos y confesionarios en lenguas nativas y en español. Las órdenes religiosas tenían en sus claustros expertos en lenguas y formaban a sus cuadros en ellas, paralelamente a lo que se hacía en la Catedral. En la Universidad igualmente se estableció un curso de lengua nativa; en la medida en que muchos de los criollos y mestizos —que ansiaban ascender socialmente— usaban el canal de la ordenación religiosa, los estudios en la Universidad acompañaron al postulado de la necesidad de manejar el idioma nativo y sus variaciones locales.

Saber la lengua nativa era un mecanismo de ascenso. Pero no sólo eso. Como he tratado de mostrar en mis estudios de economía colonial (Glave 1989), los españoles entre indios aprendieron esa lengua como necesidad para sus negocios. Muchas de las transacciones económicas que generaban las más grandes riquezas se hacían en las lenguas nativas. Las escrituras en los protocolos estaban en castellano, pero los tratos eran en quechua o aymara. Si bien es cierto que no todos los españoles dominaron las lenguas nativas, no parece probable que un ambiente como el de la sierra andina, masivamente poblado por indígenas, permitiera la ignorancia de la lengua en ninguno de los funcionarios que permanecían mucho tiempo en algunas ciudades y menos en los que hacían carrera en Indias. Entonces, siendo vehículo de ascenso como materia académica, la lengua aborígen era también necesaria para los negocios. Frailes y curas eran los hombres blancos más cercanos a los indios, y era común el que vivieran de sus negocios y tratos en los pueblos, a pesar de las prohibiciones al respecto; en esa medida también, debían

LUIS MIGUEL GLAVE

ser buenos “lenguas”, mucho más que para predicar, ya que con el ejemplo, la palabra que transmitían no era sino mera fórmula vacía que los indios llenaban a su manera.<sup>7</sup> El diccionario de las maneras de hablar en Potosí que compuso García de Llanos (1983) en el siglo XVII nos revela la forma como los hispano parlantes debieron asumir términos nativos para enfrentar cabalmente sus negocios. Desde la mita (trabajo rotativo por turnos que los españoles convirtieron en forzado y sin retribución como en el universo andino prehispánico) hasta la pampa, pasando por el tambo y los nombres nativos de frutos y lugares, hasta la castellanización de términos quechuas traducidos en verbos como enchipar o chacchar, o en sustantivos como calato. La realidad lingüística colonial, particularmente la de los dos primeros siglos, fue algo muy diferente a la imagen moderna del arrinconamiento idiomático nativo.

Pero, paralelamente, la sociedad hispana en la metrópoli y en Indias tenía conciencia de la necesidad de “hispanizar” a los naturales para garantizar su conversión católica y la asimilación de la cultura y forma de vida de la península. Distintas visiones de la colonización se enfrentaban en esto, los que proponían mantener la separación de las repúblicas y los que en la práctica rompían las fronteras, los que desarrollaban acciones para sobrevivir y los que creaban formas sociales, pensamientos e instituciones que atravesaban desde la base a la sociedad en su conjunto.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Ver la polémica entre Juan de Padilla y Diego de León Pinelo, transcrita con documentos colaterales por De la Torre (1979).

<sup>8</sup> Sería largo enumerar las etapas de esta tensa polémica acompañada de lucha política; ver un documentado trabajo en I. Pérez (1988). Assadourian (1989) analiza el momento político de la mita durante el primer año de Toledo. La lucha de opciones que se presentó en México (Assadourian 1989-A) fue menos fuerte en Perú, pero no dejó de tener sus picos, ver por ejemplo Meiklejohn (1988).

Un clérigo, llamado Michael de la Torre escribía en 1574 al respecto, que unos naturales “que no saben otra lengua sino la nuestra castellana están más aventajados y aprovechados de nuestra fe que no los demás y tienen tanta pulicía en cristiandad y en comer, vestir, casa y aderezos della y en su vivir, hechos y hablar, que es para dar mil gracias al Señor” (Ares 1988). De la Torre, que escribió el memorial que usamos como epígrafe de esta parte de la exposición, proponía la necesidad de implantar el español como lengua obligatoria pues si no, como se lee en la cita aludida, la cristianización no era posible. Abundando en razones, dice además que por no saber bien predicar en la lengua del Inca, los clérigos “no hacen fruto conveniente para la conversión de los yndios como quien muestra papagayos a hablar que dicen los yndios por la boca lo que les dicen y muestran sin entender lo que de la doctrina se contiene de sustancia para su conversión”. De suerte que entonces “los tristes de los yndios son menos cristianos hoy que en el día primero”. Los indios “ladinos” eran más aventajados y dispuestos que los “chontales”, que incluso eran burlados por los primeros, en una adelantada versión del conocido mecanismo de opresión cultural por el que son violentados los migrantes serranos en las ciudades en el presente siglo, perdiendo su lengua originaria. De la Torre termina alabando la política Inca respecto a la quechuización del reino ya que “aquel sapientísimo yndio llamado Ynga conquistó y señoreó muchas provincias de yndios (y) mandó que todos los yndios de todas ellas supiesen la lengua que él hablaba”.

Ya en 1550 la Corona ordenaba castellanizar a los naturales, pero la práctica fue más bien la contraria y, como vimos, las autoridades ordenaban también paralelamente la doctrina en los idiomas nativos. Se suscitó un debate al respecto y la Iglesia, tanto en México como

LUIS MIGUEL GLAVE

en Perú, a pesar de las distintas posiciones en su seno, optó por cristianizar en el idioma de los naturales como la manera más eficaz de hacerlo.<sup>9</sup> La propuesta de gente como Michael de la Torre tenía que ver con una forma de aplicar la política de aculturamiento y dominación, posición que se había mantenido presente desde un inicio como contrapeso a las ideas que se impusieron. Aunque es muy esquemático y la vida nunca es así, podríamos decir que los defensores de esta política se reclutaban entre los peninsulares con corta experiencia en Indias y que de alguna manera, estaban enfrentados con el universo local al que no se adaptaban ni entendían.<sup>10</sup> Por eso, más honda, más robusta y de mejores resultados para sus propios intereses fue la opción que tomaron los que defendieron el adoctrinamiento en lengua nativa, los que la estudiaron y predicaron en ella. Sin embargo, los opositores a tal práctica no dejaron de bregar por su posición. Nuevas órdenes reales para castellanizar a los nativos se dieron en 1634 y en 1685, ordenando la implantación de escuelas para ello en los pueblos, durante el gobierno de los Austrias, y luego, durante el de los Borbones se insistió en ello en 1770, llegándose a prohibir, por lo menos simbólicamente, el uso del idioma del Inca luego de la rebelión de Túpac Amaru.

<sup>9</sup> Se puede comparar la imagen de Torre con lo que se relata de la educación en español en algunos colegios actuales, ver López (ed.) 1988. A fines del siglo XVII, luego de reclamos por la falta de "cristianización" real y el fracaso de las reducciones, se vuelve a insistir en las "escuelas" para primeras letras en manos de curas y autoridades locales. Para el caso mexicano ver Tranck (1989), para el Perú, Carrión (1989).

<sup>10</sup> Las disputas por la secularización de las doctrinas en México se tradujo en un enfrentamiento entre peninsulares y criollos. En el Perú ocurrió un enfrentamiento similar desde el siglo XVII, ver Lavallé (1979, 1980, 1983).

## GRITO DE PUEBLOS SILENCIADOS

### EDUCACION Y POLITICA

En el siglo XVII, la polémica entre castellanización o adoctrinamiento en idiomas nativos se avivó. El tema surgió a raíz de los Colegios de Caciques y de lo que se llamaba la extirpación de la idolatría. Fue el fraile agustino, obispo de Cusco, Fernando de Vera, el mejor exponente ideológico de la reacción de los peninsulares o "guampos" como se les llamaba en la sierra peruana. Era gallego y de familia reputada. Tomó los hábitos y rápidamente ascendió en la jerarquía eclesiástica de su país. Llegó a obispo y fue consultor de la Inquisición. Además participó en combates, como los que se dieron contra los llamados moros, dando hombres, armas y recursos económicos para obtener la victoria de la Corona. Antes de ser promovido a Indias llegó a Cardenal de su provincia. Fue con ese historial que llegó a América como arzobispo de Santo Domingo y luego, en 1630, tomó posesión de su nuevo obispado de Cusco y lo sirvió hasta su muerte en 1639.<sup>11</sup> Vera habría de oponerse firmemente al Colegio de Caciques que se fundó en Cusco, a la educación en quechua y a las prédicas de tinte contestatario o reformista que aparecían entre algunos criollos de la tierra, como el ilustre peruano Buenaventura de Salinas y Córdova. Veamos en qué consistía el tema del Colegio de Caciques.

Ya en 1573 la administración Real había propuesto que se educara a los nobles indígenas. Pero en una época en la que se buscaba derrotar el estado Neo Inca de Vilcabamba y se agredía a la nobleza nativa sospechosa de por sí de conjuraciones, la indicación real tuvo poco efecto. Es recién en 1616, luego de la primera gran campaña de extirpación de idolatrías que se apremia la

<sup>11</sup> Vargas Ugarte (1959), los documentos sobre Vera en Lisson (1956).

creación de instituciones educativas para los hijos de los caciques. En esa misma época, el famoso extirpador de idolatrías, Francisco de Avila, en su *Parecer y arbitrio* para el remedio de la idolatría, había señalado la importancia que a su criterio tenía la educación de los hijos de los caciques para que no encubran ni protejan los ritos nativos. Paralelamente, había enfatizado rotundamente en la necesidad de predicar en los idiomas nativos, en los que él era consumado especialista, al punto que luego llegaría a detentar la cátedra de la lengua quechua en la Catedral de Lima. En 1613, en el Sínodo de Lima, ya conocido por sus campañas y el apoyo que tenía del Arzobispo Lobo, Avila había sugerido que se obligara a los curas de indios a escribir sus sermones en quechua y los enseñaran a los visitantes. No fue por cierto a causa de esta prédica de Avila que se fundaron los colegios, pero junto al extirpador, otros estaban incidiendo en esta necesidad, desde la perspectiva de la evangelización directa entre los indios y sus pueblos. Avila era probablemente mestizo y reconocido hombre "de la tierra", lo que le impidió ascender en la jerarquía, como había fervientemente deseado; no le sirvió de mucho su astucia y teatralidad, salvo para los que ahora gozamos de las narraciones quechuas que hábilmente logró recoger.<sup>12</sup>

Fue Cusco el lugar donde se fundó el primer Colegio de Caciques llamado de San Borja por sus fundadores jesuitas, el año 1621. La nobleza indígena de la región tuvo en este recinto un apoyo a su legitimidad entre los dos mundos de la sociedad colonial, el suyo y el de los españoles, caballeros "viracochas". En Lima se fundó otro colegio, llamado del Príncipe, similar al de Cusco pero de menor significación histórica futura (Macera 1966). En el siglo XVIII tuvo San Borja entre sus colegiales al

<sup>12</sup> Acosta (1987) hace la biografía del personaje. Fakue (1987) transcribe el discurso. Los ritos recogidos por Avila, en Taylor (1987).

## GRITO DE PUEBLOS SILENCIADOS

que luego sería cacique de Pampamarca, José Gabriel Condorcanqui. En la educación de Túpac Amaru II tuvieron ingerencia en primer lugar sus preceptores de la niñez, Carlos Rodríguez de Avila, cura de Yanaoca y Antonio López de Sosa, cura de Pampamarca (Del Busto 1981). Conviene señalar al respecto que siempre los curas tuvieron en las localidades de indios el papel de educadores. Incluso, desde fines del siglo XVII como vimos, las autoridades pensaron que los curas debían llevar una escuela en los pueblos, haciendo de la Iglesia una colaboradora del Estado en la educación. Michael de la Torre lo propuso, desde su perspectiva castellanizante, como una alternativa. Pero ello nunca llegó a concretarse, quedando el asunto limitado a la iniciativa de los doctrineros y al tipo de relaciones y perspectivas que tuvieran cada uno de ellos. Regresando al caso de Túpac Amaru, fue Rodríguez de Avila el que le enseñó a leer y usar la pluma. En 1748, con diez años de edad, fue matriculado en el Colegio de Caciques. Los futuros caciques eran matriculados a esa edad y, hasta los 16 ó 17 años estaban internos, cumpliendo con el aprendizaje de leer, escribir y contar; harían las operaciones aritméticas básicas, doctrina, ética y algo de derecho natural, también pintura y música. Al salir a la calle llevaban uniforme al uso español y en el colegio mismo tenían juegos de truco, de bolas y otros. Ahí debió haber leído Túpac Amaru por primera vez a Garcilaso.<sup>13</sup>

Contra esa institución que llegaría a albergar entre sus pupilos a quien sería el más importante de los renovadores nacionales en los Andes, el obispo cusqueño Vera alzó su pluma y desató una campaña que no deja de tener interés para nuestro tema. Al poco tiempo de fundarse el colegio, el antecesor de Vera, don Lorenzo Pérez de Grado, unido a su cabildo eclesiástico, pidió que mudaran

<sup>13</sup> Del Busto (1981). Sobre la lectura de Garcilaso y las mentalidades ver Rowe (1954).

el colegio del local donde se había instalado. El cabildo y el obispo se opusieron a que el Colegio de Caciques se fundara a espaldas de la Catedral y frente al Seminario. Por cierto que no se trataba de una abierta disputa ideológica, pero tras un asunto práctico y relativamente menudo, como era la ubicación del colegio, se mostraba la hostilidad del clero español o españolizante hacia esa nueva institución que daba cabida a los futuros caciques. Pérez de Grado terminaba su argumentación con un jocoso comentario: *“cuanto más, un pupilaje de indios muchachos que desde sus corrales alcanzan con piedras los tejados del cementerio de la catedral”* era inaceptable para *“la veneración y reconocimiento que le es debido”* (Lisson 1956).

En carta que escribe al Rey en febrero de 1635, Vera deja un estupendo compendio de las objeciones que tenían los hispanistas a la política de evangelización de la administración virreinal. Uno de los problemas más importantes de la sociedad colonial de entonces era la disminución de la población en los pueblos-reducciones. Las fugas de los varones, la migración de las mujeres a las ciudades, la baja tasa de natalidad, el ocultamiento general de los tributarios por parte de las autoridades interesadas en usar su mano de obra, el aumento de los llamados forasteros, el poco control que sobre la vida de los pueblos se podía ejercer desde los gobiernos regionales o el gobierno central; todos eran elementos concomitantes del desarrollo de una crisis de la estructura social (Glave 1989). Vera abordó rápidamente el tema, interesado como estaba en las rentas de la Iglesia. Por eso, no dudaba en acusar la causa, a su criterio, del fenómeno: los caciques. Efectivamente, desde 1630 aproximadamente y hasta fines del siglo XVII, hubo un abierto enfrentamiento entre determinadas autoridades eclesiásticas y las jefaturas étnicas. Enfrentamiento en el que terciaban los corregidores, todos interesados en el uso de la fuerza de trabajo indígena. Entre ellos se abrían, ante los tribunales civiles y religiosos,

causas que llamaban de *capítulos*, donde sumaban acusaciones a los *capitulados* para enlodar su camino en el ejercicio de un cargo público o eclesiástico. Para ello gastaban ingentes sumas de dinero, en procura de obtener sentencias que entorpecieran la carrera del adversario o que lo eliminaran definitivamente. Los curacas o caciques usaron sus recursos para estas causas de capítulos, muchas veces aliados de uno u otro de los personajes locales o de los del esquema judicial central. No era raro entonces que Vera acusara a los curacas (caciques era la forma como los llamaron los españoles) de ser déspotas y de usar métodos ilegales para desafiar el poder Real. Los colegios que para ellos se fundaron eran la cuna de su arrogancia. Escribía al rey que la causa de esto “*es pues criarse estos caciques en los colegios que para su educación hay en las ciudades deste reino, en los cuales no aprenden la doctrina que los padres de la compañía enseñan sino malicias y pecados a que su natural les lleva. En que salen todos tan ladinos que en volviendo a sus pueblos son demonios y desdeñados de vestir como indios, se visten como españoles muy ricos, no siendo más de cincuenta pesos la renta que tienen por caciques; gastan largo, visten sedas y todo sale del trabajo y sudor de los indios que oprimidos de sus vejaciones, dejan y desamparan sus pueblos para no sufrirlas. Porque estos caciques criados en esos colegios los roban y quitan lo que tienen y son capitulantes de corregidores y curas que les van a la mano en algo de sus vicios. Y así convendría mucho sacar a estos caciques destos colegios y que la plata que en esto se consume se aplicase a otra cosa más útil*”.

Pero no sólo eran los Colegios de Caciques lo que agobiaba la conciencia hispánica de Vera, también corría la idea de formar colegios de indios en quechua en los pueblos y dárselos a los jesuitas, que tendrían a su vez algunas doctrinas de indios donde aprenderían mejor la lengua, posición que tuvo el Alcalde del Cri-

## LUIS MIGUEL GLAVE

men, Juan de Padilla cuando hizo estallar el escándalo político-ideológico más importante del siglo XVII (De la Torre 1979). Eso nunca llegó a ocurrir, pero la sola idea era terrible para una posición castellanizante. Por eso, en otras cartas al Rey, Vera abunda en el argumento que en 1574 había diseñado De la Torre, que se castellanizara a los indios y que se hiciera como hizo el Inca al difundir su lengua general. Vera señalaba que tanto Incas, como griegos y latinos, impusieron su lengua a los conquistados. Esa era la alternativa para los indios de los Andes. Pero mientras desarrollaba la idea de *castellanizar como sinónimo de someter*, el obispo Vera no tenía escrúpulo en oponerse a que los curacas aprendieran en colegios pues: *“es cosa muy sabida en estos reinos que para que el indio o cacique sea bueno ha de calzar sus ojotas, que son como zapatos a su uso, y en mudando de traje o sabiendo más que lo que ha menester para salvarse, es mal cacique y peor gobernador”*. Así, el racismo y la frontera cultural se manifestaban claramente: por un lado se pretendía el “bien” del indio por intermedio de la cristianización y “civilización” del español (la lengua y la cultura) y por otro, se recelaba de los jefes indios que se “educaran y civilizaran” en sus colegios. En ese real y concreto caso de educación del indio en la colonia, de los jefes naturales, el obispo encontraba un perjuicio, el “indio educado, indio perdido” de los gamonales de principios del siglo XX.

La lucha de posiciones políticas era clara. Por un lado los curas y las autoridades eclesiásticas de origen hispano o apegadas a esa posición anti indígena y por otro los hispanos indigenistas, los criollos o “españoles de la tierra”, que pretendían someter más sutilmente pero, también, más eficientemente, en el terreno de las mentalidades y las formas de vida. Como el cura Avila, extirpador de idolatrías, recopilador de narraciones quechuas y conocedor de la lengua y el alma de los indios. Pero en la disputa terciaban los curacas, que se enfrentaban,

en una propia estrategia de grupo, con curas y corregidores en el terreno económico y político local. Sin duda que la formación en el Colegio de San Borja podía armar de mejores herramientas la lucha de los curacas, intermediarios de los dos mundos, ambivalentes y muchas veces contradictorios personajes. Pero también, el Colegio aculturaba como habían querido sus diseñadores y dejaba a los curacas introducidos en el universo de la corrupción del mundo de los viracochas, sumido entonces en los más deplorables escándalos políticos y económicos. Ambas eran realidades propias de una sociedad fracturada que requería de sus dos partes para funcionar.

Cuando un día de Cuaresma, el 28 de febrero de 1635, fray Buenaventura de Salinas y Córdova predicaba en el púlpito de la Catedral, ante lo más graneado y numeroso del vecindario de Cusco, el obispo Fernando de Vera no podía salir de su asombro. Era la primera vez que escuchaba a un hombre de la posición de Salinas hablar de los indios como sus hermanos y paisanos. Dolido de las tiranías que sobre ellos se cometían, luego de observarlas en su recorrido por el campo serrano, Salinas ponía en tela de juicio los títulos de la jurisdicción Real sobre estas tierras americanas. Llegó a calificar de tiranía al sistema y evocaba románticamente a los conquistadores y sus descendientes que habrían sido expropiados, como los indios. Vera no lo aceptó y acusó al fraile ante sus superiores que, por supuesto, criollos como él, hicieron además espíritu de cuerpo con Buenaventura. Vera hizo una larga averiguación con testigos de las palabras del fraile. Consideraba el obispo que el caso era de inquisición, como él sabía era el *pecado nefando en Aragón y Portugal*. Por este acoso, la obra máxima de Salinas no fue publicada, a pesar de estar impresa y prácticamente lista, sólo circuló en las bibliotecas conventuales donde los españoles de la tierra la usaron en sus escritos posteriores. Salinas terminó expatriado, diplomáticamente, en Roma, donde fue comisionado para

LUIS MIGUEL GLAVE

lograr la canonización del patrón de su orden en los Andes.<sup>14</sup> Así, en la sociedad andina, junto con la resistencia cotidiana indígena, expresada en su imaginario, surgía una corriente intermedia, alternativa del enfrentamiento cotidiano, que se acercaba a la sociedad nativa ante el terror de los ideólogos del hispanismo a ultranza.

Pero junto con los criollos o mestizos que desarrollaban una sensibilidad hacia el mundo indio, algunos hombres de ese mundo trascendieron a la esfera del pensamiento y la ideología dominante colonial, iniciando el proceso real de intermediación que se ha desarrollado hasta el siglo XX. Juan de Espinoza Medrano, el Lunarejo, "doctor sublime", el orador más poderoso de la sociedad colonial del siglo XVII, hombre brillante desde cualquier ángulo que se le mire, se constituye en un caso especial para nuestro razonamiento. Sus sermones, discursos ante los que la multitud de cusqueños se rendía extasiada, le dieron fama en el reino, mientras sus escritos, la famosa defensa de Góngora y textos filosóficos, eran conocidos y elogiados en Madrid y Roma. Caso delicado para los críticos de la cantera española, el Lunarejo no se puede explicar: siendo hombre del mundo indio, escribe y maravilla dentro de los cánones del conocimiento y arte occidentales, siendo parte de un movimiento literario y artístico barroco, decadente en cierto sentido, su prosa y sus ideas salen invictas entre el tamiz del analista y compilador. Por eso, de la misma manera como del árbol caído se apura el aprovechado de hacer leña, una virtud universal es disputada como agua para los molinos más diversos; Espinoza es precursor de peruanidad criolla, es muestra de que el bárbaro indio puede educarse y dar fruto en el terreno fértil del arte occidental, es una de las especies del criollismo emergente, es, en fin, boca-

<sup>14</sup> Sobre Salinas ver el prólogo de Valcárcel en Salinas (1957). Vera sobre Salinas y otros documentos contemporáneos en Lisson (1956).

## GRITO DE PUEBLOS SILENCIADOS

dillo apetitoso para cualquier despena ideológica. Lo importante para nosotros es que habiendo sido un hombre del mundo indio, integrado en el mundo "civilizatorio" de los españoles, mantuvo vivo un esquema andino que lo llevó a crear parte del imaginario colectivo con el que los naturales cruzaron la oroya sobre el río de su supervivencia cultural.

La parte menos conocida y analizada de la creación del Lunarejo son unos autos sacramentales que escribió en quechua.<sup>15</sup> Uno de ellos nos sirve de guía: "el hijo pródigo" (Basadre 1938). El hijo mayor del padre bondadoso es *hanan*, es la colectividad quechua andina. El menor, el que se irá y a quien Dios perdonará, es *urin*, llamado en la obra "*cristiano*", la otra colectividad del universo colonial. Se trataba de enseñar la doctrina a los indios, tema polémico y fundamental a mediados del siglo XVII; Espinoza Medrano, párroco de San Cristóbal, predicador en quechua, escribía para sus paisanos, pensando como ellos, para explicar, en fábula, como Dios perdona, pero a los cristianos, no a la colectividad india que es *hanan*, que no entiende cómo se va de casa el hermano menor y luego es perdonado. El padre bondadoso es *Kuyaj* *yaya*, es el anciano jefe natural, principal del pueblo, que habla del bien pero con una voz diferente a la del dios cristiano, que en la obra está individualizada como *diospa simin*. Así, en la explicación de la doctrina que hace como sacerdote cristiano el Luna-

<sup>15</sup> Sobre Espinoza Medrano consultar, A. Tamayo 1971, J. Tamayo 1980 que rescata la obra quechua del Lunarejo; esa idea se apoya en el trabajo de Clorinda Matto (1954) en el siglo XIX, que redescubrió a Espinoza Medrano para la corriente cusqueña del indigenismo. La lectura más sistemática sobre Lunarejo, en Sánchez 1965, que no apunta sin embargo los autos en quechua del orador cusqueño, a pesar de contar con la edición de algunos en la Biblioteca de la Cultura Peruana, en el tomo de literatura quechua (Basadre 1938) y no en el que incluye la obra general de Espinoza (García Calderón 1938).

LUIS MIGUEL GLAVE

rejo, ambas colectividades interactúan en función de la verdad, pero para explicar al indio esa verdad, dentro de la realidad mental de ese pueblo, las culturas, mundos y tiempos son dos, hanan-indio y urin-cristiano; la bondad es la del *yaya*, de los que nos aman, *kuyaj*, que recibe al cristiano de vuelta, luego de sus pecados camales (tan visibles en la vida cotidiana del siglo XVII), apoyado en la palabra de Dios, *diospa simin*.

La escena difundida por los anales del Dean Esquivel (1980), ya no teatral sino real, donde, frente a un auditorio masivo, entre quienes se encontraba el propio Virrey, el "sublime" orador, Chantre de esa Catedral, pidió que abran paso a "esa pobre india, que es mi madre", es el corolario de su opción por el mundo indio, trajinando la oroya sobre el río de la creación artística y del pensamiento universal. Hombre con dignidad de Chantre, "hijo de sus obras", orador de "maravillas", ícono de la palabra de Dios de los dominicos a la derecha de Tomás de Aquino; era también indio, orador en quechua, artista del teatro andino, evangelizador moralizante, intermediario solitario entre dos mundos.

## HACIA UN LARGO SILENCIO

El panorama general del siglo XVIII andino no ofrece sobresaltos respecto a lo ocurrido anteriormente. Si bien se mantuvieron las polémicas y la administración central tenía presente la importancia de formar escuelas para la población nativa en los pueblos, esto no se cumplía. De todas formas, los miembros de la sociedad andina, algunos mestizos y criollos de la tierra, lograron acceder a la educación formal y ocupar puestos en la jerarquía educativa o administrativa, civil o religiosa. El enfrentamiento cultural se mantuvo y el desarrollo de un imaginario indígena que ponía al pasado idealizado como una esperanza venidera, se conservó e incluso creció en los períodos

de levantamientos populares que caracterizaron la segunda mitad del siglo.

La Corona ordenó todavía en 1800 que se fundaran escuelas en los pueblos, pero las autoridades no lo hicieron, aduciendo por supuesto no tener fondos. No faltaron los reformistas que ya entonces destacaron la ausencia de una política adecuada para la educación del indígena. Es importante al respecto el caso de Miguel de Eyzaguirre, quien a principios del siglo XIX era el Protector de Naturales del reino. Gracias a la publicación de sus documentos por P. Macera (1966), sabemos que Eyzaguirre puso como centro de su discurso la problemática económica del indio. Ya había pasado la época del enfrentamiento primordialmente cultural y étnico, la población indígena devenía en un grueso campesinado de una formación social diferente a la conocida en los primeros siglos del coloniaje. Entonces, los pensadores que se acercaban a la masa indígena apuntaron el tema económico como central. Eyzaguirre planteaba que se formaran escuelas de carácter técnico y donde los educadores tuvieran un papel ético que los alejara de la extorsión y el desprecio por el indio: *“¿de quién aprenderían mansedumbre los indios si los españoles provocan su odio y desconfianza?”* Cómo podía el indio ser capaz de acercarse a la “verdadera religión” si no se le predicaba con el ejemplo de la caridad. Eyzaguirre hizo una prédica feroz contra las voces que mantenían la animadversión al indio como raza y como cultura, mientras se beneficiaban de su trabajo. Como este pensador, otros funcionarios apuntaron en los pueblos al tema económico, a la tenencia de la tierra y a las relaciones de trabajo, en el fondo del problema de la educación del indígena. Esa nueva visión de la sociedad y de sus perspectivas se abría camino, pero era todavía muy temprano, nada se consiguió efectivamente.

Luego de la primera época colonial, hacia fines del siglo XVII, se puede advertir una paulatina pérdida de interés por el estudio de la lengua nativa y su difu-

sión. Ya no se producirán las grandes gramáticas y diccionarios. A nivel estatal, la Corona produjo su ataque más importante contra la cultura nativa que se mantenía; en 1770 una Real Cédula dispone *imponer la castellanización*. Esto ocurrió luego de la expulsión de los jesuitas, que habían desarrollado una evangelización muy estrechamente ligada a la propia dinámica de las culturas nativas con las que entraban en contacto. Pero los idiomas nativos y particularmente la *lengua general* que se había sobrepuesto a las variantes locales, estaban arraigados hondamente en la población campesina. Los curas por su parte se resistieron a ser canales de castellanización sin escuelas ni recursos que hicieran eficiente la política. Así las cosas, la violenta determinación Real no prosperó y, más bien, un Concilio Limense posterior ordenó la reimpresión del antiguo catecismo de 1584 en lenguas nativas. Es en esta época que el canónigo Bermúdez difunde su "*Discurso sobre la utilidad e importancia de la Lengua General del Perú*" (1793), que subraya el interés por el quechua que una publicación del Mercurio Peruano (1792), por la pluma madrileña de Josef Santiago Concha, había despertado entre la opinión criolla de Lima. No sólo estas publicaciones y actitudes se encuentran en favor de la lengua y la cultura nativas en esta época. Otros también se preocuparon por las formas de uso del quechua, en función de hacer más eficiente la administración, como el ilustrado Intendente arequipeño Alvarez; o para mejorar el manejo de la tropa (Carrión 1989).

Con todo, el abismo entre el mundo criollo naciente y el indígena, era muy grande. Las preocupaciones modernizantes por estudiar y entender el uso de la lengua por la masa campesina, chocaban con los intereses de quienes vivían de la vil y parásita explotación del indio como factor económico, como bien señaló Eyzaguirre, un siglo antes que José Carlos Mariátegui. Esa era la realidad económica y política de entonces.

## GRITO DE PUEBLOS SILENCIADOS

Por su parte, los liberales de la Independencia formaron colegios en las ciudades y pretendieron, para el caso del indígena, "civilizarlo" por medio de la propiedad de la tierra y la competencia; pero dieron marcha atrás en su medida y restituyeron al indio la condición de tributario por su mera pertenencia étnica. En términos de la relación del nuevo país oficial, del naciente Estado de pretensiones nacionales con el mundo campesino indígena, atomizado en los pueblos y comunidades, el siglo XIX fue un largo interregno de silencios y odios acumulados. Las nuevas luces vendrían con los cambios de principios del siglo XX. No quiere esto decir que no hubiesen tensiones importantes para entender nuestro tema en esta época, pero ellas no fueron determinantes, salvo por lo que significaron de retracción, atomización, violencia y desarticulación. La crítica o la formación de un imaginario nacional que incorporara al indio, recién se incubaba en este período. El campesinado, en condición de grupo social subordinado y cultura arrinconada, fue dejado al arbitrio de los poderes locales que se convirtieron en los nuevos mistis, para los que la educación del indígena no era ni tema ni problema. Fueron los propios indios los que reclamaron por la educación formal en un período posterior, cuando transitaron por la oroya sobre el río de la disolución del antiguo régimen en el mundo real.

## III. MÁS ALLÁ DEL TIEMPO: CREACIÓN ARTÍSTICA

*Yo, aleteando amor, sacaré de tus sesos las piedras idiotas que te han hundido.*

*El sonido de los precipicios que nadie alcanza, la luz de la nieve rojiza que, espantando, brilla en las cumbres; el jugo feliz de millares de yerbas, de millares de raíces que piensan y saben, derramaré en tu sangre, en la*

*niña de tus ojos.*

*El latido de miríadas de gusanos que guardan tierra y luz; el vocerío de los insectos voladores, te los enseñaré, hermano, haré que los entiendas.*

*Las lágrimas de las aves que cantan, su pecho que acaricia igual que la aurora, haré que las sientas y oigas.*

*Nunca máquina difícil hizo lo que sé, lo que sufro, lo que del gozar del mundo gozo.*

*Sobre la tierra, desde la nieve que rompe los huesos hasta el fuego de las quebradas, delante del cielo, con su voluntad y con mis fuerzas hicimos todo esto.*

(De: "Llamado a algunos doctores", por JOSE MARIA ARGUEDAS).

En el terreno del pensamiento y en el de la creación artística, en el presente siglo se ha procesado la historia completa del Perú y la tensión básica de su dicotomía y permanente desencuentro, que han catalizado nuestros problemas actuales. Por eso, los aspectos que tocaremos en esta parte final de nuestro recorrido, teniendo unas fechas que los ubican en el período más reciente de nuestra historia, retoman los temas, las vivencias, las frustraciones y creaciones de los siglos precedentes.

## MURMULLOS Y VOCES AISLADAS

El primer libro que se editó en el Perú fue un catecismo en quechua. Desde entonces, muchas de las páginas que se imprimieron en nuestro suelo fueron en lenguas nativas. Mientras eso ocurrió en el coloniaje, en la República, formalmente desde 1824, la primera publicación de literatura quechua que se conoce data de 1864. Ese año apareció la traducción castellana hecha por J. Sebastián Barranca del drama Ollantay que J. Tschudi había publicado en Quechua, en Viena, en 1853. La presencia del quechua

## GRITO DE PUEBLOS SILENCIADOS

y otras lenguas nativas en el escenario de las publicaciones de la naciente República fue muy escaso y sólo la importancia del drama Ollantay permite rescatar algo saltante en el panorama de las primeras décadas. Únicamente en Cusco aparecieron indicios de preocupaciones pioneras. J. M. Palacios dio a la imprenta en el *Museo Erudito*, periódico que editaba en Cusco, un largo comentario en 1837, donde presenta lo que sería la temática del Ollantay: su origen, sus vínculos con una y otra cultura, las formas de la transmisión. Fue en esa ciudad donde encontramos las otras publicaciones pioneras de una tradición literaria quechua en el Perú contemporáneo. Ello no era sino la manifestación de una vigorosa corriente regionalista, encabezada por los mestizos y señores locales nostálgicos de viejas grandezas, que buscaban en el acervo cultural y en el pasado los signos de un destino distinto al pobre que el desarrollo de la economía nacional parecía conferirles.<sup>16</sup>

Antonio Cornejo Polar (1989) ha planteado los pequeños pasos que se dieron en el siglo XIX hacia la introducción de la parte indígena en las nuevas corrientes que buscaban la creación de una tradición nacional. Lo primero fue un efímero y superficial incaísmo en los iniciales años republicanos. Enlazado con la ideología monárquica de San Martín, que eludía todo comentario sobre la situación real de los indígenas en el país, este incaísmo elabora un primer imaginario republicano sobre el pasado incaico y siembra las semillas de las nostálgicas evocaciones de la grandeza pasada, inspiradas en Garcilaso. Su continuación, igualmente superficial, construye un imaginario "celebratorio y conciliador", en base a una relación entre

<sup>16</sup> Este razonamiento se basa en los datos aportados por Meneses (1955 y 1955-A). El indigenismo cusqueño aporta más datos al respecto del papel de esa ciudad, ver Matto (1954) y el estudio de Tamayo (1980). Sobre la literatura quechua, Basadre (1938).

romanticismo y preocupación por el pasado prehispánico. Ello sólo se percibe a fines del siglo XIX y lleva el sello de un indianismo muy emparentado con los importantes estudios de la primera filología quechua que se dieron, sobre todo gracias a los aportes de los estudiosos extranjeros como Tschudi (Rivero y Tschudi 1958) y Rivet (Meneses 1955-A) o formados fuera, como Mariano E. de Rivero.

Sólo oralmente se descubren los primeros atisbos de lo que será el vigoroso resurgir de la lengua y la cultura. Fue Mariano Melgar el que rescató una forma prehispánica de comunicación oral y la vertió en sus canciones intimistas conocidas como *yaravíes*. Al rescatar una forma de expresión de raíz indígena y de impacto y forma populares, Melgar se constituye en un antecedente, registrado felizmente por la crítica literaria, de las voces populares y locales que mantuvieron viva una cultura alternativa en la República. Como ha señalado J. Higgins (1988), al conferir al yaraví la categoría de género literario, Melgar hace una "*declaración de independencia cultural*" respecto a las formas aristocráticas hispánicas y da comienzo a una literatura nacional que se inspira en lo popular e indígena. Pero sus limitaciones, su fracaso en las formas, su ambivalencia mestiza frente a lo indígena, le confieren también el carácter de *intermediario solitario* en busca de una voz propia que han tenido los otros pilares de la tradición de raíz nativa, como Guamán Poma o Arguedas (Adorno 1983).

Es a partir del crecimiento de las distintas corrientes indigenistas que el tema de la lengua se retoma con vigor y consecuencia en nuestra historia republicana. La pregunta por la identidad, el reto del bilingüismo, la literatura y su relación con la tradición y el imaginario nacional, el rescate de los personajes olvidados del mundo andino, el registro de las voces (oralidad) del mundo quechua y aymara, son todos temas y campos donde felizmente el Perú ha vivido su tensión histórica en el presente siglo. Ahí encontra-

## GRITO DE PUEBLOS SILENCIADOS

mos los mejores elementos para entender cómo la antigua polémica de los evangelizadores se mantiene viva. Ahí encontramos la soledad de los que han querido tender el puente entre los dos mundos. Los que como Guamán Poma, escribieron en español pensando en quechua. Los que como él plantearon reformas y al final fueron ganados por el escepticismo de lograrlas dentro del estado de cosas. Rolena Adorno (1983) ha acertado al comparar a Guamán Poma con quien nos permitirá terminar esta reflexión sobre la lengua y la historia, José María Arguedas. Según Adorno, ambos han sufrido la *soledad del intermediario*, han vivido en su propia biografía la ruptura del universo social del que fueron parte. La necesidad de construir una voz unitaria que rescate y respete la diversidad se ha convertido en una barrera que colectivamente no se ha logrado superar, manteniéndose el soterrado sometimiento interno de las expresiones nativas y la resistencia aparentemente silente de los actores que las encarnan. En medio del resurgimiento de la voz andina, como veremos, el dolor ha sido siempre una marca honda que la historia ha dejado en los individuos y la colectividad.

Caminares primero por el campo de las ciencias y, particularmente, entre las ciencias humanas y sociales, la etnología y la antropología. Es en ese trabajo más lento y de búsqueda de referentes en la realidad, donde se desarrollará la revitalización de la vertiente nativa en el conocimiento y creación del Perú. Pero ha sido más bien el terreno del arte, del arte de raíz quechua, donde se ha impreso la marca mayor del grito de estos pueblos vivos pero silenciados.

## REVITALIZACION DEL QUECHUA

Como fruto de un espacio que las posiciones pro indígenas abrieran en lo que podríamos llamar una *escena pública nacional*, la lengua quechua tomó un nuevo papel de

LUIS MIGUEL GLAVE

voz de actores sociales. Hemos planteado ya al inicio la permanencia de formas artísticas, como el teatro o las representaciones coreográficas folklóricas, y la oralidad en la creación y transmisión de una tradición quechua. Ello ocurrió en los pueblos y las comunidades. Pero paralelamente, algunos representantes del mundo mestizo o de raíz indígena, lograron audiencia en un terreno mayor que el meramente local. Fueron ellos además los que lograron rescatar y difundir las tradiciones orales, la música y las manifestaciones folklóricas de los pueblos. Revistas y libros acogieron el rescate y promoción del quechua sobre todo (el mundo aymara fue muy arrinconado en el Perú, concentrando su fuerza contemporánea en lo que ahora es Bolivia).

No se trata de hacer un recuento, pero tiene interés mencionar algunos de los hitos de este renacimiento de la lengua nativa. Sin duda que la labor de la antropología y el rescate de las narraciones orales fue fundamental en esta corriente. Pero junto con esta tendencia, en la historia también se comenzaron a leer los textos de los cronistas con otra perspectiva.<sup>17</sup> Finalmente, el terreno de la creación literaria fue también tomado por los abanderados del renacimiento contemporáneo del quechua. Los personajes que mejor encarnan estas tendencias son Luis E. Valcárcel, Efraín Morote Best y José María Arguedas. Por supuesto que no son los únicos, pero ellos son troncos de corrientes que dieron un nuevo aliento al rescate de la cultura quechua. Una revisión exhaustiva debiera tomar en cuenta, felizmente, a varios otros peruanos ilustres que contribuyeron a formar un nuevo imaginario nacional. Como Julio C. Tello en la arqueología, Vienrich en la tradición oral y el inicio del folklore como ciencia, Ciro Alegría en la narración y César Vallejo en la poesía y,

<sup>17</sup> Es interesante al respecto la obra de Valdizán (1990) que lee las crónicas para analizar desde el punto de vista psiquiátrico los datos que proporcionan.

## GRITO DE PUEBLOS SILENCIADOS

por supuesto, José Carlos Mariátegui, su pensamiento totalizador y su praxis integradora del Perú desgarrado de principios de siglo. Pero no es éste el motivo de esta exposición. Ahora buscamos meramente diseñar una aproximación global que permita abrir la reflexión desde distintos ángulos.

Tomaremos en cuenta para nuestra reflexión sólo breves referencias de Valcárcel (1981) y Morote (1988), las que nos permitan diseñar el panorama de los alcances y límites de la revitalización formal de la cultura quechua. Luis E. Valcárcel significó la más acabada expresión del indigenismo en su vertiente más fecunda y prestigiosa, de raigambre regional pero de influencia nacional. Su *Tempestad en los Andes* (s/f), publicada en 1927 por la imprenta del Amauta José Carlos Mariátegui, marcó una especie de partida de nacimiento de la ideología indigenista que patrocinaba una *imagen del país indígena como Perú verdadero*. Valcárcel había publicado tempranamente su tesis sobre los problemas agrarios de la región y, desde entonces, desempeñó un liderazgo de los pensadores que se acercaron al mundo indígena entre principios de siglo y los años treinta en el Cusco. Vinculó esa corriente con otras expresiones regionales y con la vanguardia limeña, particularmente con Mariátegui. No fue su posición la única, pero es representativa de aquellos caballeros regionales, formados en las universidades departamentales bajo los patrones locales de influencia hispano occidental, con raigambre local e intereses económicos que tenían que ver con la situación y suerte del campesino. Su obra debe ser ubicada como la base de la prosa, la ideología y la práctica de los indigenistas. Pero Luis E. Valcárcel fue algo más. Fue el iniciador de la reflexión antropológica nutrida por la historia y vinculada con la arqueología; sus trabajos sobre la arqueología de Cusco, sobre Sacsahuamán, sobre la región de Tampu, que incluía Machu Picchu, sobre la religiosidad y el pensamiento en el *antiguo Perú* (formulación que revela su mensaje mestizo reivindicativo),

## LUIS MIGUEL GLAVE

fueron la base de una importante labor arqueológica y luego etnohistórica. De esa producción de Valcárcel se nutrió el grueso de los pensadores, periodistas y maestros cusqueños que defendieron un imaginario nacional mestizo, basado en un prestigio histórico regional avalado por la cultura prehispánica y sus evidentes logros, puestos al descubierto por la labor de esta corriente que Luis E. Valcárcel encarna. Finalmente, la proyección de Luis E. Valcárcel llega a Lima donde funda la antropología científica e influye en todos los científicos y artistas que han trabajado posteriormente en el rescate de la cultura andina.

Probablemente resulte poco esperada la inclusión de Efraín Morote Best como base de la revalorización de la cultura andina y del quechua, pero si ello fuera así, obedecería a una injusticia que hace poco tiempo se comienza a corregir. El replanteamiento nacional del quechua y de la cultura adscrita a esa lengua fue una labor que juntó en el camino a varias tendencias, iniciadas en distintos momentos. Hemos hablado de Luis E. Valcárcel, que corresponde a la más remota en el tiempo y que se despliega en el terreno de la escritura occidental formal y en la práctica académica. Tomaremos finalmente a José María Arguedas como síntesis de la difícil construcción de una alternativa nacional, que reivindique la lengua y la cultura nativas de manera auténtica y sin concesiones. Ello será dentro de la práctica arguediana que combina la creación artística, la labor académica despojada de formalismos y el constante ejercicio de la docencia y el combate periodístico. Con Arguedas tomaremos el terreno de la oralidad en diversas significaciones. Pero fue alguien como Efraín Morote Best quien mejor y más sistemáticamente horadó el camino de la práctica del folklore como ciencia, partiendo de la recopilación de materiales directamente en el campo. Como ha señalado H. Urbano en la publicación reciente de parte de su trascendental obra, nadie como Efraín Morote Best para rescatar con *excelencia* la "palabra popular andina". Morote continúa en Cusco la labor que

## GRITO DE PUEBLOS SILENCIADOS

iniciara otra personalidad fuerte del mundo mestizo que buscaba la raíz india, don Víctor Navarro del Aguila. Todos fueron caballeros regionales de variada pero segura ubicación en las sociedades departamentales a las que pertenecían, que tuvieron, sin embargo, el común denominador de hacer sus experiencias en lugares distintos a los de sus nacimientos, trajinantes del Perú moderno. Con mayor agudeza que el ilustre padre J. A. Lira, del que hablaremos luego, Morote no sólo registra la tradición oral quechua sino que la analiza, la vincula y la compara, haciendo una auténtica labor científica de la que ahora se puede y debe nutrir la práctica de recuperación auténtica de la cultura popular andina. Tiene también en Cusco, ciudad símbolo sin duda, su lugar de acción, prolongando en otra dimensión y con otros contenidos, la labor que los indigenistas de Valcárcel iniciaran en las primeras décadas del siglo.

No se puede hacer hablar a un pueblo por una sola voz, pero si se trata de entender la creatividad, la angustia, las posibilidades y límites de la cultura quechua en el Perú, la obra y la biografía de José María Arguedas se constituyen en catalejo que nos acerca a la magia y a la dolorosa realidad del pueblo quechua que busca su definición en el Perú. Trataremos de concluir los planteamientos de la historia de las vicisitudes de la lengua y la cultura quechuas con un enfoque de la práctica arguediana y las relaciones y opiniones que tuvo con Andrés Alencastre; ello no es el centro del derrotero cultural del Perú contemporáneo, pero es, a la manera andina, un símbolo y una síntesis.

*CUANDO UNA VOZ LEJANA SE GRITO EN POESIA*

*CUANDO brama el incendio brotan músicas / por doquier.  
Del fuego viene y en él acaba toda música.  
Las columnas del sonido concluyen en lla/mas -bor-*

*botean en el fuego las músicas. / Un magma ardiente danza y se arrebata.*

*Descuartícenme sobre parrilla en ascuas / de la música —entiérrenme bajo rescoldos / de música.*

*Retiemple aire y ánimo la ígnea la terrífica la invadiente música.*

EMILIO ADOLFO WESTPHALEN, de: *Ha vuelto la diosa ambarina.*

Recientemente, don Alberto Escobar (1989) nos ha entregado un estudio donde ubica la creación arguediana centralmente en la poesía. Sobre José María Arguedas se ha escrito mucho y muy bueno, pero sólo ahora Escobar nos puntualiza en la importancia de “Arguedas el poeta y su flecha en la palabra”. Quisiéramos retomar esa argumentación con otros contenidos. Para hacerlo, partamos de algunas apreciaciones sobre la obra y la personalidad de José María Arguedas hechas por dos amigos cercanos, conocedores de la intimidad de nuestro narrador andino. Ellos nos conducirán por caminos poco transitados en el entendimiento del significado de lo que hizo Arguedas.

Emilio Adolfo Westphalen (1969) escribió una breve introducción a un homenaje a Arguedas. Ahí, Westphalen resalta la vivencia arguediana de la dicotomía cultural de nuestro país y su rechazo a llamarse “aculturado”, palabra de la jerga antropológica que indica al sujeto que abandona y rechaza su cultura para aceptar otra. Destaca también la importancia de la danza y la música, que son consustanciales a la sociedad andina; así la presencia constante de escenas de música y danza en los relatos arguedianos no son una muletilla folklórica sino retrato de una forma de ser de la sociedad. Por eso es que pide danzarines y músicos para su entierro. En cuanto a su opción ideológica o metodológica para la creación, Westphalen destaca el acercamiento de José María Arguedas a seres vivientes y no a imágenes monstruosamen-

## GRITO DE PUEBLOS SILENCIADOS

te distorsionadas de gamonales o indios; un gamonal es un "miserable"... pero tiene virtudes: para Westphalen se trata de una escrupulosa búsqueda arguediana de la justicia en el juicio y en la utopía futura.

Transcribo un párrafo en donde Westphalen señala algo de Arguedas que particularmente lo perturba y que es muy importante para entender su obra: "En una entrevista que le hiciera A. Dorfman al preguntársele sobre la importancia que él mismo asignaba a su obra, después de repetir lo que es juicio admitido por todos —su contribución a revelar no sólo cómo es el indio sino el hombre andino en todos sus estratos—, prosigue: *creo que también contribuyó a descubrir cuán bello es el mundo cuando es sentido como parte de uno mismo y no como algo objetivo. Nada hay, para quien aprendió a hablar en quechua, que no forme parte de uno mismo.* (Esta especie de comunión universal, de inmersión poética en que se anulan objeto y sujeto es para muchos de nosotros todavía una cima inaccesible aunque intuída, ensoñada o, simplemente, deseada). *La difusión de los relatos en que se muestra este modo de vida, que tiene rasgos originales e iluminadores, y la potencia que guarda para suponer formas nuevas de conducta, ha inquietado, supongo, a los lectores no peruanos, como Ud., por ejemplo, concluía entonces José María Arguedas. No sólo a los lectores extranjeros: muchos de sus compatriotas, tememos, se sentirán igualmente desasosegados, como ocurre siempre en la presencia de la poesía —en quechua o en cualquier idioma*".

Esa idea de poesía que Westphalen tiene a propósito de la forma de presentar el mundo en los relatos de Arguedas, quedó plasmada por el propio poeta en la presentación en Lima de su libro *Ha vuelto la Diosa Ambarina*. Señaló Westphalen que la voz (el "yo") que parece discurrir en las frases de su poesía, jamás es él mismo sino un simple intermediario: *"la poesía es siempre gracia concedida. Rara vez un poema suele ser para*

LUIS MIGUEL GLAVE

*mí autobiográfico; más bien la palabra poética, la voz, es una dádiva recibida, no un esfuerzo consciente*". Recordó una frase de Américo Ferrari: "el poema es algo que le sucede a uno". Señaló el poeta que "en el acto de la creación el poema se le viene encima". En el acto mismo de la presentación de su poemario en 1989 ocurrió algo singular, la fecha coincidió con el 20 aniversario del día que Arguedas decidió suicidarse y se dio un tiro que a los días acabó con su vida. El poeta recordó estremecido el suceso (se le vino encima); señaló que a Arguedas, como a Van Gogh, lo mató un dolor social muy profundo y el disparo del 28.XI.69 fue como una advertencia del porvenir. Por eso, Westphalen decidió no leer ningún poema como se había anunciado, salvo uno que sin duda le sucedió, como gracia concedida, a propósito de su amigo José María Arguedas y de nuestro país en estos últimos veinte años. El poema es el que inicia este acápite de la tercera parte de nuestra exposición. Arguedas hubiera gustado del poema dijo Westphalen aquella vez; él que pidió danzantes y música para su entierro.

La importancia de la música para Arguedas es también resaltada por John Murra en su nota introductoria escrita para la tesis de *Las comunidades de España y del Perú*. Murra cita a José María Arguedas que señalaba enfáticamente que al indio "no podrán sacarle el alma entera" (una figura poética que se emparenta con el texto de su *Llamado a algunos doctores*, poema que dedica justamente a Murra y del cual hemos tomado una parte para preludiar esta parte de nuestro texto) que el indio tiene la música serrana invadiendo los mercados limeños; se apoya así en la labor en pro de la música, que fue algo permanente en J.M. Arguedas. La carta citada es de noviembre de 1967, luego de una reunión con algunos colegas: "En esta misma reunión, antropólogos famosos presentaron la tesis final de que la cultura quechua está condenada. Predican con terminología científica que la cultura quechua no existe, que el país no es dual

## GRITO DE PUEBLOS SILENCIADOS

culturalmente, que las comunidades de indios participan de una subcultura a la cual será fácil elevar a la cultura nacional. Los quechuas y los aimaras seguirán, pues, condenados a ocupar el último lugar. Pero no les matarán todo el alma. Ayer no más conté en una tienda de discos en Chosica 2,740 títulos de música serrana". Otra relación de este texto de Murra con la apreciación de Westphalen es la cita que hace de otra carta de Arguedas, en donde refiere que cuando enseñó los manuscritos de los Zorros en Santiago de Chile a un sociólogo que había criticado duramente *Todas las Sangres*<sup>18</sup>, éste le dijo que no reflejaban fielmente la estructura y la realidad chimbotanas; Arguedas escribió entonces que: "¡Felizmente! La novela, para ser tal, tiene que ser el reflejo de lo que soy yo. Y a través mío, si es posible, el reflejo de *Chimbote*" (¿el "intermediario" de la voz que narra los poemas en Westphalen?). Sus relatos eran un testimonio histórico mucho más importante que una monografía supuestamente objetiva; de ahí el "orgullo profesional" de José María Arguedas que, sin su humildad característica, destaca, sin pedir permiso a nadie, su virtud en el manejo certero de la INTUICION y su capacidad de "oír bien" para obtener testimonios etnológicos. Si su novela sobre los zorros salía bien, pensaba dedicarse por entero a la etnología. La experiencia en Chimbote, en la que se detiene Murra en este texto, fue intensamente vivida por Arguedas, escribiendo que había sentido como nunca el torrente vital y concluía con una exclamación de satisfacción: "¡qué ciencia es la etnología!".<sup>19</sup> Ya en otro texto, Arguedas había escrito que la historia no podía en nuestro

<sup>18</sup> Se debe referir a la polémica publicada en Escobar (ed) 1985. Su experiencia en Chile y su idea de relacionar las ciencias en Arguedas (1966). Ver también sus declaraciones en Christian (1983).

<sup>19</sup> Otro texto de Murra, con más datos que en el que figura en la edición referida de la tesis de Arguedas, es el que aparece en la Revista Iberoamericana 122, pp. 43-54, lleva el mismo título.

LUIS MIGUEL GLAVE

país prescindir de la etnología y la arqueología, que eran necesidades mutuas (Arguedas 1965), y todavía no se leían en el Perú los trabajos de los historiadores franceses como Braudel y Bloch, que reclamaban esta integración de ciencias.

A Chimbote fue Arguedas a buscar mitos, porque los indios de todas partes bajaban al puerto y se les podía entrevistar juntos. Fue cuando no tenía fondos a pesar de los ofrecimientos luego de su primer intento de suicidio. Pero se dedica, dice Murra, a recopilar todo tipo de material etnológico y luego termina decidiendo hacer la novela, que en un principio se iba a llamar "Pez grande" como la concibió en el puerto de Supe, donde tenía una casa con Celia Bustamante.<sup>20</sup>

Así, la música, el vínculo entre lo personal, lo histórico y lo social, la actitud poética esencial (en los términos en los que la define Westphalen en el texto sobre Arguedas y la poesía que reprodujimos antes), vinculada con una tradición que Arguedas definía en sus recopilaciones de relatos, himnos y canciones como una característica del quechua al acercarse al mundo, terminan en una actitud favorable a la ciencia en medio de la creación artística permanente. Con esa perspectiva es que podremos ahora entender una experiencia de la vida de Arguedas donde se define la problemática del quechua y sus posibilidades contemporáneas en el Perú.

Fue la temporada que Arguedas pasó en Sicuani como profesor del colegio Pumacchahua.

### *SICUANI: EXPLOSION DE TRUENO, MURMULLO DE RIOS AQUIETADOS*

Es conocida la experiencia original de Arguedas con la

<sup>20</sup> Ver cartas de Arguedas (1981), también el testimonio de Celia Bustamante (1983). La búsqueda de información básica siempre en los tomos de Arguedas (1983).

escritura. Luego de una primera aproximación al castellano ortodoxo, cambia su estilo, introduciendo giros y formas tomadas del quechua, que rescataban de esa lengua virtudes que de otra manera no se hubieran logrado retratar en los textos. Luego de ese inicio y cuando terminaba su formación universitaria, Arguedas fue sometido a prisión y perdió su empleo. Por ello pasó unos meses de dificultad, aunque siguió creando. La solución la obtuvo cuando se le gestionó un nombramiento, como profesor del colegio Pumacchahua en Sicuani, el año 1939. Ese pueblo andino no era una aldea aislada, había sido desde principios de siglo la ciudad intermedia más pujante del sur (Ruiz Bravo 1986). Poblada de mestizos, tenía una inmensa población india que la rodeaba y que se vinculaba con ella por el mercado y los servicios; era, además, lugar de encuentro de los señores mistis de los pueblos de varias provincias. Ahí tuvo Arguedas una de las experiencias que más significaron para su creación y su opción frente a la lengua y la cultura.

Al terminar las lluvias, Arguedas se trasladó a Sicuani a hacerse cargo de sus alumnos de castellano y geografía. Lo que hizo fue aprovechar su propia experiencia como estudiante para formular un método de enseñanza a sus alumnos, mestizos de raíz india, venidos de los pueblos de la región (Arguedas 1986). Los convirtió en observadores, de ellos mismos y de sus realidades, para que despierte en ellos el interés y la inquietud por su región y de ahí por su país, para que el Perú no sea *“una narración escueta de sucesos pasados y una lista de sus ríos, lagos, provincias y mesetas”* como lo había sido en su propia formación escolar. Con empeño, hizo escribir a sus alumnos y luego publicó sus trabajos, sus cantos, sus poesías, sus opiniones sobre los textos que leían en clase con el profesor y sus exámenes. Los alumnos dedicaron su folleto a los colegiales de América luego de una primera opción por dedicarlo a los de Bolivia, Ecuador y México que también *“son indios o mestizos”*.

## LUIS MIGUEL GLAVE

Un espíritu abierto, que rescataba lo íntimo y local, pero que buscaba abrirse a lo más amplio, al país y al continente, se puede notar en la filosofía educativa arguediana.

Con esa experiencia, Arguedas es destacado a Lima, al Ministerio de Educación, para participar en la reforma de los planes de educación secundaria en 1941. En 1943, al escribir un texto con la síntesis de lo que llamaba el *Método Cultural* de enseñanza, afirmó que a pesar de haber sido escuchado y de habersele señalado las ventajas de su método para la enseñanza de los niños indios, los planes no se cumplieron.<sup>21</sup> El texto fue publicado por Jorge Basadre en su revista *Historia*. Basadre había sido el primer intelectual peruano que publicó una colección orgánica de literatura quechua en 1938 y al poco tiempo de publicar el texto de Arguedas, prologaba un diccionario folklórico de C. Camino, mostrando la actitud abierta, de búsqueda del Perú integral, que Basadre, desde Lima y en el terreno de la ciencia formal de cuño occidental, mostraba en esta época fecunda del Perú. El artículo de Arguedas se tituló "*Un método para el caso lingüístico del indio peruano*". Pedía en ese texto que se enseñe primero al niño indio en su idioma materno, luego de lograr un alfabeto científico y justo. La experiencia arguediana le permitía reconocer que los indios alfabetizados no habían aprendido a leer el castellano, sólo habían aprendido un mecanismo formal y externo, sin aprehender nada con un idioma que no conocían ni hablaban. Ya en ese año, Arguedas presenta la concepción que se tiene de la escuela en las comunidades, por el tipo de enseñanza que se había practicado. Así, cuando el indio vuelve a su pueblo "*como no llega nunca al contenido de lo*

<sup>21</sup> Ver Arguedas (1985), también sus ideas sobre la educación bilingüe en Arguedas (ed. 1966). El tema sigue vigente, ver López ed. (1988).

que lee, porque en verdad no lee, sino que sólo interpreta alfabéticamente una serie de palabras extrañas para él, pierde definitivamente toda ilusión, todo gusto por la lectura, e ingresa nuevamente a la inmensa y casi inalterable multitud de los indios analfabetos, en el mundo de los "ciegos" (ñausa)... como ellos denominan con terrible amargura a los que no saben leer". Tenemos aquí, en un texto publicado en 1944, la misma expresión que mucho después, Rodrigo Montoya ha formulado en diversas oportunidades en base a testimonios campesinos, combinada con el rechazo a la escuela del mito de Ñaupá Machu que presentamos al inicio.<sup>22</sup>

El tiempo pasado en Sicuani impacta a Arguedas cuando afirma que en la sierra el quechua es universal, hablado por los curas y por los comerciantes extranjeros, en alusión a los actores sociales que conoce en la ciudad (Arguedas 1985). El quechua ha resistido varios siglos y no se puede eliminar con la imposición del método de alfabetización que se utilizaba. Propone por eso su método cultural que parte de enseñar la lengua materna y sólo cuando el indio ha aprendido el mecanismo de la lectura, enseñar el castellano, lengua que significa para Arguedas una mayor capacidad de acercarse a diversas creaciones de la humanidad.

Esa importancia que da al castellano en sus textos de pedagogía no desmiente, sin embargo, la permanente alabanza de la riqueza del quechua y de su capacidad contemporánea. Es de esta época que data su relación con el padre Lira. Con él rescata narraciones quechuas y se mantiene vinculado hasta que un diferendo ideológico y de ética en las transcripciones los separa. A ello

<sup>22</sup> Montoya (1980) en diversos textos, ha dado nombre a este mito contemporáneo, lo ha defendido además en polémicas, pero corresponde al texto de Arguedas referido el mérito de haberlo descrito mucho tiempo antes.

vienen referidos también los textos que el año 1940 escribió para un periódico de Buenos Aires. Siguiendo una vieja relación entre el sur peruano actual y la capital argentina, desde Sicuani mandó Arguedas a Buenos Aires una serie de espléndidos artículos sobre el folklore, las tradiciones y la cultura andina. Dos de ellos los dedica a presentar los waynos mestizos de autores conocidos que se abren fama en la región de Sicuani (Arguedas 1985). Es la primera vez que menciona a Andrés Alencastre, a quien debió conocer en Sicuani.

Con el seudónimo de Kilko Waraka, Alencastre había iniciado su tarea de compositor, músico y autor de teatro. Lo que maravilla a Arguedas es cómo un señor *de indios* podía expresar el alma del indio y la forma cómo el mestizo, que ya hablaba el castellano, tomaba el quechua para expresarse (Arguedas 1964). Aquí aparecen los rasgos que Westphalen detecta en la obra arguediana. Arguedas plantea respecto a Kilko, como expresión del mestizo diferenciado y maduro, que con él ha aparecido en el sur, como antes en el centro del Perú, *“el poeta y el músico popular, querido y famoso en su provincia, de personalidad y genio propio, a través de cuya expresión es posible conocer y sentir el alma popular porque sus cantos son tomados unánimemente por el pueblo, pero en los cuales también se reconoce la voz perfectamente individual, la palpitación y la vida de un hombre distinto a los demás hombres de su pueblo y de su clase, aunque exista y padezca por causas comunes a todos los de su región”*. Individualidad, mundo interno y a la vez, relación directa con la naturaleza y con la forma cultural india de acercarse a ella, son los factores que Arguedas destaca de los waynos quechuas que Kilko escribía y se popularizaban en la región.

Para Arguedas, estos compositores mestizos que hacían waynos, superan en universalidad y hondura a lo que fueron los yaravíes que hiciera Melgar. Son de alguna manera, más cercanos al universo indio y a la vez más

fuertes y más próximos, por ser compuestos por los mestizos, a la integración del Perú. Arguedas tenía un especial aprecio por el mestizaje como alternativa. Planteaba una imagen social donde convivían los actores del mundo rural, incluidos los señores, renovados por la influencia de lo moderno y por eso más auténticos en su tradición. Resulta curioso encontrar un texto de Alencastre de 1943, donde esa utopía unitaria arguediana aparece retratada. Escribiendo sobre el folklore de Canas, Alencastre (1943-A), en sus facetas de folklorista y músico (Alencastre 1943), pero con un estilo literario que rescata la influencia de su formación en un pueblo de indios, escribía: *“Cada región, cada pueblo tiene su lenguaje artístico propio. Los pueblos de las alturas explotan como el trueno, los de los bajíos y quebradas copian el murmullo de los ríos quietados. La región K’ana hecha de oro, añil y plata; pajonal, cumbres y nieve, fluye por sus severas mejillas, el Willcamayu y el Apurímac, que turbios braman, salvajes cóleras y azules cantan tiernos jarawis. Los indios K’anas, los cholos caneños y los mistis de Canas, impresionados por su paisaje afloran su emoción en el trágico ulular de los pincuyillos, en el ronco gorgojo de los charangos o en la voz de las guitarras neo-indianas, en esas canciones de emotividad agreste que animan las fiestas”*.

Fue, sin embargo, el terreno de la poesía el que sirvió para cuajar la alternativa de Arguedas frente al idioma, la que él mismo siguió como poeta y la que se puede describir en las expresiones poéticas anónimas que nuestro autor contribuyó a rescatar y difundir. En 1957, al presentar una serie fundamental de cantos y narraciones quechuas, en mucho provenientes de su experiencia cusqueña y de su relación con Lira, Arguedas (1957) señalaba la vinculación entre la poesía incaica, y los himnos religiosos indígenas no católicos modernos: *“no hay recreación lingüística... las palabras expresan rigurosamente pensamientos, o imágenes esencialmente necesarias para interpretar concepciones poéticas que sirven de medios,*

## LUIS MIGUEL GLAVE

*de instrumentos estrictos, para la expresión de las ideas o los estados de ánimo*". Esas formas básicas de expresión, recibieron el enriquecimiento de elementos hispanos, *"la música, la danza, y la poesía oral, fueron una compensación, de las más apreciadas e importantes, que tuvo el indio en su nueva vida de martirio, desde la conquista"*. Por eso la tradición poética se mantuvo enriquecida. Esta característica del quechua como vehículo poético se manifiesta en la oralidad, donde, como en la mejor poesía erudita, Arguedas no encuentra nada superfluo.

En su relacionar lo antiguo con lo nuevo, Arguedas encuentra una unidad *"que existe en la literatura de todas las grandes culturas. La unidad del idioma que alcanzó a realizar el Imperio Incaico hizo posible la indestructible sobrevivencia del lenguaje y la formación de una literatura quechua que los propios misioneros católicos se vieron obligados a fundar —como ya vimos en un principio— y que está siendo continuada en nuestros días, mediante un renacimiento de la literatura quechua"*. Esa continuidad se podía aplaudir en la década de los años 50, cuando junto con la expresión oral tan rica y con la obra del propio Arguedas, aparecieron algunas obras de poesía quechua. Nuevamente Andrés Alencastre se constituye en símbolo. En 1955 publicó su poemario *"Taki Parwa"* (flor de la canción), luego de haber ganado el concurso de poetas de habla quechua de sudamérica que se convocó en Cochabamba en 1951.

Kilko Waraka era un poeta nutrido por la tradición folklórica que Arguedas había apreciado en Sicuani. Kilko no tenía formación literaria occidental y su lenguaje había incorporado todo lo que había enriquecido al quechua en varios siglos, mostrando su vitalidad, su capacidad de asimilar para expresar el dolor y el sufrimiento históricos del pueblo quechua. Lo que llamó Arguedas el *"dolor cósmico"* de la literatura folklórica quechua. Su entusiasmo por *"Taki Parwa"* fue tal que Arguedas escribió: *"luego de casi dos siglos de silencio de la literatura escrita quechua —ya*

que no de la oral como vimos— surge “*Taki Parwa*”, como una especie de primer fruto de una lengua agudizada para la interpretación del dolor y las calamidades”. Alencastre, que había sido nombrado ya catedrático de quechua en la Universidad de Cusco, logró mantener un quechua casi arcaico y rescatar la visión del mundo, del origen y destino de las cosas que se mantenía en el sentir del indio de Canas.

Edmundo Bendezú (1986) ha encomiado en términos similares esta voz robusta de la literatura quechua. La expresa determinación del poeta, admirador del mundo indio, por escribir desde la orilla del quechua se manifiesta en la expresión *qelqapi churani* que quiere decir poner por escrito, palabras quechuas que dejan el seno abierto en la lengua para la escritura. En su crítica, Bendezú avanza sobre lo que Arguedas nos dejara acerca de Alencastre: la fuerza práctica de la escritura, su vínculo con una función necesaria, que hace el puente entre esta literatura de Alencastre y la literatura oral que él supo apreciar y alimentar también. Dice Bendezú de Kilko: “daba la impresión de ser un hombre de gran vitalidad, amaba con pasión el mundo quechua, tenía un fuerte temperamento artístico, tan pronto tocaba la quena como un profesional como recitaba un poema suyo en quechua como un recitador excelente, cuando hablaba en público parecía estar inspirado por una sincera pasión histriónica, en la que una cultura hace tiempo perdida parecía estar hablando por su voz ante un presente un tanto miserable”. En *Taki Parwa*, estaríamos ante el mejor producto de esta compleja personalidad del mundo rural andino. Un creador que por su purismo, dejó aislada su poesía, encastillada y cercada.

Pero en 1964, cuando Kilko publica otro poemario, *Taki Ruru*, Arguedas encuentra un retroceso en su poesía. Había incurrido en elementos superfluos, retóricos, perdido el contacto con la raíz oral del folklore y dejado la hondura de “*Taki Parwa*”. En este poemario se agudiza

LUIS MIGUEL GLAVE

la tendencia que Bendezú señalaba en su crítica del mejor poemario de Alencastre y de la figura del poeta. Para Arguedas, la falta de un acercamiento a la formación literaria y a la literatura universal, debilitaban la poesía de Kilko. La opción arguediana era lograr incorporar ambas cosas, la riqueza de la concepción quechua y la mayor perfección de la lengua castellana; en sus propias palabras: *“el mito influyente, nutriente, necesita de la luz de toda la literatura de las otras lenguas, para subsistir y crecer. La sabiduría lo fija, no lo difumina”*. La poesía de Arguedas y de otros posteriormente, han dejado abierta esta posibilidad, pero, sobre todo, la expresión popular andina, oral y plástica, sigue dando frutos, a pesar de la incapacidad del país de abrirse a esta tradición.

#### IV. DUALIDAD Y AMBIVALENCIA: HACIA EL FUTURO

La percepción de la escuela en el mundo campesino ha sido ambivalente. Por un lado, el Ñaupá Machu asusta a los hijos del Inca y la escritura está atada a la formulación de una bancarrota cultural. Por otro, los que no saben leer son gente de la oscuridad y es la lectura la que da los ojos, da la luz. Los campesinos han luchado por las escuelas y éstas, también, no han logrado sus objetivos declarados (Ansion s/f y Ansion et. al. 1987).

El Perú de hoy ha visto renacer, en las aspiraciones de los pueblos campesinos de raíz indígena y en las opciones de los intelectuales y organizaciones culturales y políticas, la misma polémica colonial que vimos en un principio: difundir el castellano como mecanismo de imposición y sometimiento o usar el quechua para entender, rescatar, moldear y promocionar la cultura nativa donde se reconstituyen los elementos autóctonos que los campesinos han mantenido vivos. En el segundo caso, hoy no perviven los intereses coloniales externos que se agazapaban tras la erudición y el accionar de los misioneros

y funcionarios del coloniaje. La violenta descomposición del sistema tradicional en los Andes, que no ha sido aún reemplazado, ha ocasionado que una multitud se desplome sobre las ciudades —donde Arguedas quería encontrar juntos los materiales etnológicos que le permitieran ver en la ciudad el universo complejo y dual del Perú (Murra 1987 y 1989)— y que en el campo la violencia corra las organizaciones sociales andinas. En ese estado de cosas, la polémica se ha trasladado a la pervivencia o liquidación del llamado mundo andino.

Cuando el terreno de acción de los que se han preocupado por el tema ha sido el lenguaje, como fueron Guamán Poma y José María Arguedas, la experiencia vital que han tenido, como “intermediarios”, ha sido la de una inmensa soledad, producida por el desgarramiento o separación de los mundos de los que pretendían ser puente (Adorno 1988). Guamán Poma idealizó el pasado andino y dio una visión perfecta de él, exagerando factores y no desconociendo lo que resultaba horripilante para los españoles; enrostrándoles esos aspectos mientras satirizaba la sociedad de su tiempo. Utilizó, ensalzándolo, el quechua, como lengua literaria. Como dice Rolena Adorno: *“más radical que su protesta antiespañola es el acto subversivo fundamental de colocar su lengua materna en el mismo nivel de importancia que la lengua de los nuevos dueños”*. Pero, finalmente, se desilusiona de las posibilidades de éxito y su trabajo es archivado sin tener efecto inmediato. Arguedas busca una expresión nueva y considera, primero, que el castellano es una lengua superior y necesaria, pero sin perder el orgullo de las capacidades únicas del quechua; luego, cambia su enfoque y afirma dolido que *“el quechua es inmortal”* (Escobar (ed.) 1985) cuando le señalan la condena científica de la cultura india. Su suicidio es el final de su angustia.

Los luchadores sociales de principios de siglo, mestizos de raíz india, que lucharon por las escuelas o que

LUIS MIGUEL GLAVE

las pusieron en los pueblos para dar las primeras letras a los mestizos e indios que lo demandaban, vivieron también la condición de intermediarios y la sufrieron. Esos fueron los casos de Manuel Zúñiga Camacho (cuyo verdadero apellido era Allqa) en 1902 (Gallegos 1979), o el del párroco Valentín Paniagua en 1904 (Gallegos 1981), ambos en Puno, donde se luchaba, en el movimiento indigenista y campesino por el establecimiento de las escuelas (Ramos 1983). Zúñiga Camacho mudó su apellido indio por uno acriollado, otros quisieron hacer una acción progresiva para los indios usando las herramientas del mundo occidental y sólo lograron desatar odios, rencores, fallando en su intento, aislados. Algunos extranjeros también exhiben ese perfil, como el pastor adventista Fernando Stahl, que se enfrentó a Zúñiga Camacho por la radicalización de sus posiciones y terminó escribiendo un libro sobre el glorioso pasado incaico.<sup>23</sup> El libro de Stahl fue influencia fundamental en las alteraciones de la representación de la muerte del inca en Carhuamayo, donde otros mestizos intermediarios, inventores de tradiciones, buscaban una identidad colectiva nueva para el Perú (Millones, Huamantico y Sulca 1988, Millones 1988).

Finalmente, Andrés Alencastre, Kilko Waraka, fue la máxima expresión de esta tragedia de soledad de los intermediarios. Nacido a orillas del lago de Layo, fue hijo del más importante señor de indios de la localidad. La ascendencia paternal y autoritaria de Leopoldo Alencastre, padre de Kilko, lo llevó a la muerte en 1921 cuando un grupo de campesinos sublevados, lo tomó como símbolo de la expiación. No se encontró ni su cadáver (Alencastre 1942). Unos waynos de Kilko cantaban en quechua:

<sup>23</sup> Ver Gallegos (1979, 1981), se puede ver también Tamayo (1982), con datos sobre J. Palacios, el informante de Gallegos, un personaje que vivió los momentos de los cuales hablamos.

*Yo no tengo padres  
que me digan ¡hijo mío!  
yo soy el viento de la puna,  
solo llorando vivo.*

*Lago de Layu, oscuro,  
se hundió mi padre en tus aguas;  
he de maldecirte agua oscura  
con el aliento de sangre de mi corazón dolorido.*

Su angustia de huérfano no sólo se tradujo en poesía, también, escribió una monografía sociológica sobre el caso de Layo y su padre, que presentó al curso del Profesor Jorge Comejo Bouroncle en 1942. El ensayo de Comejo Bouroncle era similar al de Arguedas en el colegio Pumacchahua, pero a nivel universitario; como Alencastre, Navarro y otros intelectuales fundamentales del Cusco y del quechua, fueron alumnos suyos y dejaron monografías que se conservan en el Archivo Departamental de Cusco. Finalmente, Alencastre publicará un libro en 1961 luego de lograr crear un distrito, prácticamente propio, desarrollado desde su tambo –El Descanso– del camino y a cuya oficialización afanosamente dedicó su vida. En esa publicación, vuelve sobre el caso de su padre y proclama su fe en enmendar las injusticias que se cometían con los indios, razón que originó la muerte de su progenitor. La vivencia del huérfano está presente a través de toda su poesía (Bendezú 1986). Pero mientras tanto, señor al fin, era parte de las contradicciones locales, de las alianzas, enfrentamientos y abusos de los que se acusa a su clase. Ello coincide, además, con las pérdidas literarias quechuas de su poesía, señaladas por Arguedas. En 1984 moría en las mismas trágicas condiciones que su padre, en manos de los campesinos indígenas con los que llevaba pleitos por tierras. El mismo poeta de los versos revolucionarios en *A Túpac Amaru*, de la utopía y la revolución en *Illimani* (Bendezú

LUIS MIGUEL GLAVE

1986), el admirador de lo Inca y el amante de lo indio, él mismo, terrateniente, autoridad local, misti, expropiador de tierras.

Estamos frente a otra muerte trágica, social, de alguien que ayudó mucho en el conocimiento y rescate de la cultura quechua, que fue creador de una expresión quechua superior, fina y popular a la vez. Letras suyas de los años cuarenta de waynos quechuas, preludian su trágico fin:

*Voy a subir a tu cumbre,  
voy a ensangrentar tu nieve  
con la sangre viva  
de mi corazón herido.*

*El agua roja del Payacchuma,  
el agua negra del K'eruruma  
nacen de mi corazón herido, no vienen de la cumbre.  
Manan de mi herida y te llevan sangre.*

Anuncios de muerte que no son ajenos al pensamiento andino en general, que se encuentran en la canción al dolor histórico, a la muerte del Inca, a los ríos de sangre. Incluso, en la autobiografía de Gregorio Condori, el entrañable narrador andino que fue este cargador cusqueño, predijo su patética muerte ocurrida el 22 de enero de 1979, luego de caer atropellado por un desconocido en la calle del Tullumayo.

Por eso, en la poesía de Alencastre, algunos versos que parecieran adelantarse a la forma en que iba a morir (Bendezú 1986), son la manifestación de una forma de sentimiento que ha ido atado a formas rituales con las que la sociedad rural ha manejado sus contradicciones en una, doblemente, contradictoria sociedad.

Luego de la muerte de Alencastre, los mestizos de las alturas caneñas cantaban a su desaparición, suponiéndola mítica, fuera de la realidad, como pedida por él

## GRITO DE PUEBLOS SILENCIADOS

mismo,<sup>24</sup> para buscar la paz igualitaria y utópica que ya buscaba en sus primeros escritos (Alencastre 1943), aquella que Arguedas (1975 y 1983) también predicara. Testimonios vivos en la mentalidad mestiza que, sin embargo, ponen entre paréntesis la violenta contradicción social que originó la muerte del viejo poeta andino, retomando la idea unitaria del viejo mundo andino que ha sido carcomido por las abismales diferencias económicas insertadas por la presencia de nuevos factores del mercado nacional. Esos testimonios recuerdan el himno a Kunturkanki que compusiera Alencastre (1961), pueblo que elevó a categoría de distrito. Ahí, la esperanza de una permanencia andina, a pesar de la muerte, que adquiere un nivel simbólico, aparece como en los waynos de las décadas anteriores:

*Aun después de muerto  
pondré mi cadáver,  
cual fecundo abono  
para que florezcas.  
La vida de un hombre  
es sólo un instante,  
la vida de un pueblo  
es la eternidad.*

En la raíz de este panorama dramático del Perú contemporáneo se encuentra el conflicto irresuelto del cambio y la reubicación del pueblo de raíz indígena. En 1966,

<sup>24</sup> Estoy rescatando una narración que escuché grabada de un testimonio tomado en Yauri. Con ella elaboré un relato que presenta las cosas de esta manera (Boletín SUR N° 80-81). Es seguro que introduje mucho de mi propio subjetivismo en ello, pero traté de ser honesto con la realidad. Anoto esto pues en otro texto (Flores Galindo 1988) ha sido también incluida esta presentación del sentir o interpretación popular de la muerte de un personaje muy respetado a la vez que contradictorio.

## LUIS MIGUEL GLAVE

el propio Arguedas escribía sobre el conflicto interior del niño indio y los factores que moldeaban su personalidad. Las creencias mágico religiosas, que dan conciencia y vida a la naturaleza, que vinculan de una manera especial al hombre con el medio, se van rompiendo por efecto de la escolaridad y la migración temporal o definitiva a las ciudades. Estos jóvenes se ponen soberbios frente a las creencias antiguas, “es como si no hablaran en quechua sino en otra lengua” decía un anciano de Puquio al respecto. Pero a la vez, reconocían sus mayores, eran más respetados por los señores “wiraqochas”. Y en el terreno de lo económico y social, el joven indio que se castellanizaba, se entregaba al cambio. Ese cambio vivido por los campesinos de raíz india, que se ha procesado entre los últimos años de Arguedas y la historia posterior, ha merecido la nueva atención de la antropología, que ha visto en ello una entrega a un nuevo mito, el “mito del progreso” como lo ha planteado Carlos I. Degregori (1986). Para Arguedas, sin embargo, esa vivencia era una vivencia del conflicto irresuelto, una incógnita que dolorosamente estamos ahora desentrañando. Terminemos, pensando en ella, con la afirmación final de Arguedas para aquel artículo de 1966:

*Pero también la tradición está cambiando en este aspecto de la vida de las comunidades actuales. El claustro de la casta ha empezado a ser quebrantado, especialmente en las comunidades con tierras suficientes. En ellas, los indios jóvenes se convierten en un nuevo tipo de mestizos, a los que la antropología denomina cholos. No se han desarraigado del todo de su cultura nativa ni han aprendido lo suficiente de la cultura urbana moderna de tipo occidental. Pero construyen escuelas febrilmente, tratan de aprender a leer y hablar el castellano... Se preparan para adaptarse a un medio en que el conflicto entre lo*

## GRITO DE PUEBLOS SILENCIADOS

*nativo y lo "moderno" se irá haciendo cada vez más agudo. No podemos prever todavía bien, pues no hemos estudiado suficientemente ni siquiera la cultura peruana actual, cómo se desencadenará el conflicto ni en qué dirección, pero el inevitable y necesario conflicto, la insurgencia de la gran masa indígena se ha iniciado, se ha puesto en marcha. Pensamos que será para bien del país, para enriquecer su capital humano".*

La historia reciente es una dramática confirmación de esa intuición. Sin embargo, no se ha vuelto los ojos al tema de la lengua y a través de ella al destino y las demandas culturales del grueso de la población. Se vuelve a decretar la pena de muerte académica y política de lo que se entiende superficialmente por *andinidad*; no se busca ahí, en esas raíces, la dinámica de nuestros problemas; se vuelve a bloquear la comunicación, queda la oroya extraviada y el trueno de Kilko, está hoy hecho de pólvora.

## Bibliografía

- ACOSTA, Antonio  
1987 "Estudio biográfico sobre Francisco de Avila".  
En: Gerald TAYLOR (ed) RITOS Y TRADICIONES DE HUAROCHIRI, DEL SIGLO XVII. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- ADORNO, Rolena  
1983 "La soledad común de Wamán Puma de Ayala y José María Arguedas". En: REVISTA IBEROAMERICANA 122, pp. 143-148.
- ADORNO, Rolena  
1988 "El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad". En: REVISTA DE CRITICA LITERARIA LATINOAMERICANA 28, pp. 55-68.
- ALENCASTRE, Andrés  
1942 "Sublevaciones indígenas", monografía presen-

tada al curso de Geografía Humana, Universidad Nacional de Cusco.

- ALENCASTRE, Andrés  
 1943 "Canas". En: TUPAC AMARU 2-3.
- ALENCASTRE, Andrés  
 1943-A "Chiarakce". En: TUPAC AMARU 2-3.
- ALENCASTRE, Andrés  
 1961 KUNTURKANKI UN PUEBLO DEL ANDE.  
 Cusco: Editorial Garcilaso.
- ANSION, Juan  
 s/f LA ESCUELA EN LA COMUNIDAD CAMPESINA. Lima: Proyecto Escuela, ecología y comunidad campesina, Min. Agricultura, FAO, COTESU.
- ANSION, Juan (et. al.)  
 1987 "La escuela rural: mito, realidad y perspectivas", debate entre J. Ansion, L. Gorriti y R. Montoya. En: DEBATE AGRARIO 1, pp. 77-95.
- ARES, Berta  
 1988 "Relación del licenciado Michael de Torres (Quito 1574): Lengua, cultura y evangelización". En: CUADERNOS PARA LA HISTORIA DE LA EVANGELIZACION EN AMERICA LATINA N° 3, pp. 129-142.
- ARGUEDAS, José María  
 1957 CANTOS Y NARRACIONES QUECHUAS. Versión de... Lima: Patronato del libro peruano.
- ARGUEDAS, José María  
 1964 "De Taki Parwa a Taki Ruru". En: REVISTA PERUANA DE CULTURA 3, pp. 140-145.

- ARGUEDAS, José María  
1965 "Nota preliminar". En: HISTORIA Y CULTURA  
1, pp. 1-3.
- ARGUEDAS, José María  
1966 "Nota Introdutoria". En: Tres estudios, pub.  
del Museo Nacional de Historia, s/p.
- ARGUEDAS, José María  
1975 FORMACION DE UNA CULTURA NACIO-  
NAL INDOAMERICANA; selección y prólogo  
de Angel RAMA. México: Siglo XXI eds.
- ARGUEDAS, José María  
1981 "El Perú hirviente de estos días" (cartas). En:  
ALLPANCHIS 17/18, pp. 161-166.
- ARGUEDAS, José María  
1983 OBRAS COMPLETAS (V Tomos). Lima: Ed.  
Horizonte.
- ARGUEDAS, José María  
1985 INDIOS, MESTIZOS Y SEÑORES. Lima: Ed.  
Horizonte.
- ARGUEDAS, José María  
1986 NOSOTROS LOS MAESTROS. Presentación  
y selección de Wilfredo KAPSOLI. Lima: Ed.  
Horizonte.
- ARGUEDAS, Jose María (ed)  
1966 MESA REDONDA SOBRE EL MONOLIN-  
GÜISMO QUECHUA Y AYMARA Y LA  
EDUCACION EN EL PERU. Lima: Casa de  
la Cultura del Perú. Documentos regionales  
de la etnohistoria andina 2.

- ASSADOURIAN, Carlos S.  
1988 "Memoriales de Fray Gerónimo de Mendieta".  
En: HISTORIA MEXICANA XXXVII: 3, pp.  
357-422.
- ASSADOURIAN, Carlos S.  
1989 "Acerca del cambio en la naturaleza del dominio  
sobre las Indias: la mita minera del virrey  
Toledo, documentos de 1568-1571". En: ANUA-  
RIO DE ESTUDIOS AMERICANOS XLVI, pp.  
3-70.
- ASSADOURIAN, Carlos S.  
1989-A "Fray Alonso de Maldonado: la política indiana,  
el estado de damnación del rey católico y  
la inquisición". En: HISTORIA MEXICANA  
XXXVIII: 4, pp. 623-661.
- BASADRE, Jorge  
1938 LITERATURA INCA. Selección de... París: Biblio-  
teca de la Cultura Peruana 1.
- BENDEZU, Edmundo  
1986 LA OTRA LITERATURA PERUANA. México:  
Fondo de Cultura Económica.
- BIBLIOTECA PERUANA  
1968 EL PERU A TRAVES DE LOS TIEMPOS.  
(Colección documental), Tomos. I, II, II. Lima:  
Editores Técnicos Asociados.
- BURGA, Manuel  
1988 NACIMIENTO DE UNA UTOPIA, MUERTE  
Y RESURRECCION DE LOS INCAS. Lima:  
Instituto de Apoyo Agrario.

LUIS MIGUEL GLAVE

- BUSTAMANTE, Celia  
1983 "Una evocación de José María Arguedas". En: REVISTA IBEROAMERICANA 122, pp. 153-191.
- CABELLO VALBOA, Miguel  
1951 MISCELANEA ANTARTICA, UNA HISTORIA DEL PERU ANTIGUO. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- CARRION, Enrique  
1989 "La política lingüística en el Perú durante la colonia". En: TEMAS DE LINGÜISTICA APLICADA, L. LOPEZ, I. POZZI-ESCOT, M. ZUÑIGA (eds.). Lima: GTZ/CONCYTEC, pp. 55-76.
- CHRISTIAN, Chester  
1983 "Alrededor de este nudo de la vida" (Entrevista de J.M.A. en 1966). En: REVISTA IBEROAMERICANA 122, pp. 221-234.
- CIEZA DE LEON, Pedro  
1987 LA CRONICA DEL PERU, III PARTE. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- CORNEJO POLAR, Antonio  
1989 LA FORMACION DE LA TRADICION LITERARIA EN EL PERU. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones.
- DE CERTEAU, Michel  
1987 "La historia, ciencia y ficción". En: HISTORIAS 16, pp. 19-34.
- DE LA TORRE VILLAR, Ernesto  
1979 LOS PARECERES DE DON JUAN DE PADILLA Y DIEGO DE LEON PINELO ACERCA DE

GRITO DE PUEBLOS SILENCIADOS

LA ENSEÑANZA Y BUEN TRATAMIENTO DE LOS INDIOS. México: Suplemento al BOLETIN DE INVESTIGACIONES BIBLIOGRAFICAS, Universidad Autónoma de México.

DE LA VEGA, Garcilaso

1973

COMENTARIOS REALES DE LOS INCAS. Lima: PEISA.

DEGREGORI, Carlos I.

1986

"Del mito de inkarri al mito del progreso". En: SOCIALISMO Y PARTICIPACION 36, pp. 49-56.

DEL BUSTO, José Antonio

1981

JOSE GABRIEL TUPAC AMARU ANTES DE SU REBELION. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

ESCOBAR, Alberto (ed.)

1985

¿HE VIVIDO EN VANO? Mesa redonda sobre TODAS LAS SANGRES, 23 de junio de 1965. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

ESCOBAR, Alberto

1989

EL IMAGINARIO NACIONAL, MORO-WEST-PHALEN-ARGUEDAS, UNA FORMACION LITERARIA. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

ESQUIVEL Y NAVIA, Diego

1980

NOTICIAS CRONOLOGICAS DE LA GRAN CIUDAD DEL CUSCO. Lima: Banco Wiese.

ESTEVE BARBA, Francisco

1964

HISTORIOGRAFIA INDIANA. Madrid: Editorial Gredos.

- FALQUE, Emma  
1987 "El discurso de denuncia de las idolatrías de los indios, por Francisco de Avila (1609)". En: CUADERNOS PARA LA HISTORIA DE LA EVANGELIZACION EN AMERICA LATINA 2, pp. 141-166.
- FLORES GALINDO, Alberto  
1988 BUSCANDO UN INCA. Lima: Editorial Horizonte.
- GALLEGOS, Luis  
1979 "La educación rural y Manuel Z. Camacho (A través de una conversación con el normalista Julián Palacios). En: ALBUM DE ORO DE PUNO, por Samuel Frisancho, vol. VII. pp. 176-182.
- GALLEGOS, Luis  
1981 "El párroco Valentín Paniagua (a través de una versión oral del Profesor Julián Palacios)". En: ALBUM DE ORO DE PUNO, por Samuel Frisancho, vol. VIII, pp. 157-160.
- GARCIA CALDERON, Ventura (ed.)  
1938 EL APOGEO DE LA LITERATURA COLONIAL, Las poetisas anónimas, el Lunarejo, Caviedes. París: Biblioteca de la Cultura Peruana 5.
- GLAVE, Luis Miguel  
1989 TRAJINANTES, Caminos indígenas en la sociedad colonial, siglos XVI-XVII. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
- GUAMAN POMA, Felipe  
1980 EL PRIMER NUEVA CORONICA Y BUEN GOBIERNO. Edición crítica de John V. MURRA y Rolena ADORNO. México: Siglo XXI ed.

- HIGGINS, James  
1988 "Orígenes coloniales de la poesía peruana".  
En: REVISTA DE INDIAS 182-3, pp. 593-612.
- LAVALLÉ, Bernard  
1979 "Las doctrinas de frailes como reveladoras del incipiente criollismo sud americano". En: ANUARIO DE ESTUDIOS AMERICANOS XXXVI, pp. 447-465.
- LAVALLÉ, Bernard  
1980 "Planteamientos lascasianos y reivindicación criolla en el siglo XVII". En: HISTORICA IV/2, pp. 197-220.
- LAVALLÉ, Bernard  
1983 "El espacio en la reivindicación criolla del Perú colonial". En: CUADERNOS HISPANOAMERICANOS 399, pp. 20-39.
- LISSON, Emilio  
1956 LA IGLESIA DE ESPAÑA EN EL PERU (Documentos). Sevilla.
- LLANOS, Garcia de  
1983 DICCIONARIO Y MANERAS DE HABLAR QUE SE USAN EN LAS MINAS Y SUS LABORES EN LOS INGENIOS Y BENEFICIOS DE LOS METALES. Presentado por Gunnar MENDOZA. La Paz: Museo Nacional de Etnografía y Folklore.
- LOPEZ, Luis E. (ed.)  
1988 PESQUISAS EN LINGÜISTICA ANDINA. Lima: CONCYTEC, GTZ.

- MAC CORMACK, Sabine  
1988 "Atahualpa y el libro". En: REVISTA DE INDIAS XLVIII(3), pp. 693-714.
- MACERA, Pablo  
1966 "Noticias sobre la enseñanza elemental en el Perú durante el siglo XVIII". En: REVISTA HISTORICA. Organó de la Academia Nacional de Historia XXIX, pp. 327-376.
- MARZAL, Manuel  
1979 "Funciones religiosas del mito en el mundo andino cusqueño". En: DEBATES EN ANTROPOLOGIA 4, pp. 11-22.
- MATTO DE TURNER, Clorinda  
1954 TRADICIONES CUSQUEÑAS, Leyendas, biografías y hojas sueltas. Cusco: Universidad Nacional del Cusco.
- MEIKLEJOHN, Norman  
1988 LA IGLESIA Y LOS LUPAQAS DURANTE LA COLONIA. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas.
- MENESES, Teodoro  
1955 "El primer centenario de la publicación del código dominicano de Ollantay". En: DOCUMENTA III: 1, pp. 141-154.
- MENESES, Teodoro  
1955-A "Acerca de la biblioteca quechua y aymara del profesor doctor Paul Rivet". En: DOCUMENTA III: 1, pp. 499-503.
- MILLONES, Luis  
1988 EL INCA POR LA COYA; HISTORIA DE

UN DRAMA POPULAR EN LOS ANDES  
PERUANOS. Lima: Fundación Friedrich Ebert.

MILLONES, Luis; HUAMANTINCO, Francisco y SULCA  
Edgar

1988 "Los incas en el recuerdo poético andino".  
En: NUEVO TEXTO CRITICO 1, pp. 7-33.

MONTOYA, Rodrigo

1980 CAPITALISMO Y NO CAPITALISMO EN EL  
PERU. Lima: Mosca Azul editores.

MONTOYA, Rodrigo

1990 POR UNA EDUCACION BILINGÜE EN EL  
PERU. Lima: CEPES, Mosca Azul editores.

MOROTE BEST, Efraín

1988 ALDEAS SUMERGIDAS, CULTURA POPULAR  
Y SOCIEDAD EN LOS ANDES. Cusco: Centro  
Bartolomé de las Casas, Biblioteca de la tradi-  
ción oral andina, 9.

MURRA, John V.

1987 "José María Arguedas: dos imágenes", Introduc-  
ción a LAS COMUNIDADES DE ESPAÑA  
Y DEL PERU, José María Arguedas, Madrid:  
Ediciones Cultura Hispánica, Instituto de  
Cooperación Iberoamericana.

MURRA, John V.

1989 "Reconocer el valor de esta sociedad que por  
casualidad encontré", entrevista. En: DAVID Y  
GOLIATH, Revista del Consejo Latinoamericano  
de Ciencias Sociales 54, pp. 2-14.

MURUA, Martín de

1987 HISTORIA GENERAL DEL PERU, Edición,

LUIS MIGUEL GLAVE

introducción y notas de Manuel BALLESTEROS,  
Madrid: Crónicas de América 35, Ed. Historia  
16.

ORTIZ RESCANIERE, Alejandro  
1973 "El mito de la escuela". En: IDEOLOGIA  
MESIANICA DEL MUNDO ANDINO, Juan OSSIO  
(ed.). Lima: Ignacio Prado Pastor Ed. pp. 237-  
252.

PALMA, Ricardo  
1952 TRADICIONES PERUANAS COMPLETAS.  
Madrid: Aguilar S.A. Ediciones.

PEREZ, Isacio  
1988 BARTOLOME DE LAS CASAS EN EL PERU.  
Cusco: Centro Bartolomé de las Casas.

PIZARRO, Pedro  
1978 RELACION DEL DESCUBRIMIENTO Y  
CONQUISTA DE LOS REINOS DEL PERU.  
Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

PORRAS BARRENECHEA, Raúl  
1986 LOS CRONISTAS DEL PERU (1528-1650) Y  
OTROS ENSAYOS, Edición, prólogo y notas  
de Franklin PEASE. Lima: Biblioteca clásicos  
del Perú 3, Banco de Crédito del Perú.

RAMOS Z., Augusto  
1983 LA REBELION DE HUANCANE, 1923-1924.  
Puno: Ed. Samuel Frisancho.

RIVERO, Mariano de y TSCHUDI, Juan D. de  
1958 ANTIGÜEDADES PERUANAS. Arequipa. Primer  
festival del libro arequipeño.

- ROSTWOROWSKI, María  
1989 COSTA PERUANA PREHISPANICA. Lima:  
Instituto de Estudios Peruanos.
- ROWE, John  
1954 "El movimiento nacional Inca del siglo XVIII".  
En: REVISTA UNIVERSITARIA DEL CUSCO  
107, pp. 17-47.
- RUIZ BRAVO, Patricia  
1986 SICUANI: LA CIUDAD EN EL PROBLEMA  
REGIONAL. Cusco: Centro Bartolomé de las  
Casas.
- SALINAS Y CORDOBA, F. Buenaventura de  
1957 MEMORIAL DE LAS HISTORIAS DEL NUEVO  
MUNDO PIRU. Lima: Universidad Nacional Ma-  
yor de San Marcos, Colección clásicos perua-  
nos, vol. 1.
- SANCHEZ, Luis Alberto  
1965 LA LITERATURA PERUANA. Derrotero para  
una historia cultural del Perú. Lima: Ediciones  
de Ediventas S.A.
- TAMAYO R., J. Agustín  
1971 ESTUDIOS SOBRE JUAN DE ESPINOZA  
MEDRANO. Lima: Ediciones Studium.
- TAMAYO, José  
1980 HISTORIA DEL INDIGENISMO CUSQUEÑO,  
Siglos XVI-XX. Lima: Instituto Nacional de Cultura.
- TAMAYO, José  
1982 HISTORIA SOCIAL E INDIGENISMO EN EL  
ALTIPLANO. Lima: Ediciones treintaitrés.

LUIS MIGUEL GLAVE

- TAYLOR, Gerald  
1987 RITOS Y TRADICIONES DE HUAROCHIRI,  
DEL SIGLO XVII. Lima: Instituto Francés de  
Estudios Andinos/Instituto de Estudios Peruanos.
- TORERO, Alfredo  
1964 EL QUECHUA Y LA HISTORIA SOCIAL  
ANDINA. Lima.
- TORERO, Alfredo  
1975 "Lingüística e historia de la sociedad andina".  
En: XXXIX CONGRESO INTERNACIONAL DE  
AMERICANISTAS, LIMA ACTAS Y MEMORIAS,  
Vol. 5. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- TORERO, Alberto  
1984 "El comercio lejano y la difusión del quechua.  
El caso del Ecuador". En: REVISTA ANDINA  
4, pp. 367-389.
- TRANCK DE ESTRADA, Dorothy  
1989 "Castellanización, política y escuelas de indios  
en el Arzobispado de México a mediados del  
siglo XVIII". En: HISTORIA MEXICANA 152,  
pp. 701-742.
- URTEAGA, Horacio  
1938 LOS CRONISTAS DE LA CONQUISTA. Se-  
lección, prólogo, notas y concordancias de...  
París: Biblioteca de la cultura peruana 2.
- VALCARCEL, Luis E.  
s/f TEMPESTAD EN LOS ANDES. Lima: Populibros  
peruanos.
- VALCARCEL, Luis E.  
1981 MEMORIAS. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

GRITO DE PUEBLOS SILENCIADOS

- VALDERRAMA, Ricardo y ESCALANTE, Carmen  
1982 GREGORIO CONDORI AUTOBIOGRAFIA. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas, Biblioteca de la tradición oral andina.
- VALDIZAN, Hermilio  
1990 PALEOPSIQUIATRIA DEL ANTIGUO PERU. Lima: Universidad Cayetano Heredia.
- VARGAS UGARTE, Rubén  
1953 HISTORIA DE LA IGLESIA EN EL PERU (1511-1568), Tomo I. Lima: Imprenta Santa María.
- VARGAS UGARTE, Rubén  
1954 CONCILIOS LIMENSES (1551-1772), Tomo III (Historia). Lima.
- VARGAS UGARTE, Rubén  
1959 HISTORIA DE LA IGLESIA EN EL PERU (1570-1640), Tomo II. Burgos: Imprenta de Aldecoa.
- WESTPHALEN, Emilio A.  
1969 "José María Arguedas (1911-1969)", Presentación a AMARU, Revista de artes y ciencias 11, Homenaje a J.M. Arguedas.
- WESTPHALEN, Emilio A.  
1989 HA VUELTO LA DIOSA AMBARINA. Lima: Jaime Campodónico Ed.