

LENGUAJE Y RELACIONES DE PODER: Consecuencias para una política lingüística (1)

Penelope Harvey
Institute of Latin American Studies
University of Liverpool

Mannheim observó lo siguiente en cuanto al “debate sobre lingüística andina”: “de un lado, modelos ‘dualistas’ de la sociedad suponen que la política lingüística implica la intervención en lo que de otra manera sería un cambio *sui generis* de lealtad por individuos de un grupo cultural a otro, y que la mera existencia de una población de gente de habla indígena que sea grande y geográficamente concentrada indica un contacto superficial y reciente entre los grupos; de otro lado, modelos de colonización interna suponen que la mantención del idioma indígena por largo tiempo indica que sea una conveniencia que proporciona la oportunidad para la explotación económica y control político...

Las opciones políticas, los argumentos en pro de cada uno, y la metodología de su implementación ya han persistido en lo esencial durante más de cuatro siglos. Solamente los telones terminológicos se cambian: mientras anteriormente la unidad del imperio español estaba en juego, ahora está la unidad de la nación peruana. Mientras anteriormente se sugería que el quechua careció del vocabulario para expresar ideas europeas sobre la religión; ahora se observa que carece del vocabulario de la tecnología avanzada. Y mientras anteriormente los jesuitas promovían la indoctrinación religiosa y cultural en quechua para facilitar el acceso a los conquistados, ahora educadores liberales promueven

programas de educación bilingüe transicionales. Las cartillas de enseñanza han reemplazado el catecismo con extractos de cuentos europeos para niños. En resumen, mientras anteriormente se debatió sobre si la cultura quechua del sur del Perú seguía existiendo o no, en una retórica de 'lengua y religión', así ahora se la debate en la retórica de 'lengua y desarrollo'. Pero discontinuidades terminológicas y lapsus de memoria esconden una *continuidad* más fundamental en la política lingüística. No es solamente que cada generación re-inventa la rueda, sino que es la misma rueda" (1984: 292-3).

De este modo, el debate oscila entre dos soluciones irónicamente incompatibles —la proposición de castellanizar a la gente para proporcionarles una defensa de la explotación económica y el control político, y la proposición de mantener el quechua y parar la erosión de su cultura nativa por el mundo español que le amenaza.

Mannheim observa, con toda razón, que un problema grave con los términos de este debate es que niega el rol activo de los que hablan quechua tanto en la mantención del idioma como en su cambio. Concluye con la observación de que el debate se trata esencialmente de los derechos y prerrogativas de la comunidad de habla quechua, de si tienen o no el derecho de existir como una nación independiente.

Aunque estoy de acuerdo en cuanto a la esterilidad de los términos del debate lingüístico y la necesidad de enfatizar las acciones de los oradores mismos, no estoy de acuerdo con las conclusiones de Mannheim. Yo planteo más bien tres preguntas específicas en un intento de desarrollar el debate. Estos son:

1. ¿Qué es la comunidad de habla quechua?
2. ¿Cómo el lenguaje silencia y/u oprime a la gente?
3. ¿Qué es lo que se pierde en el proceso de cambio lingüístico?

Para contestar estas preguntas voy a utilizar datos empíricos y detallados que recogí en el distrito de Ocongate, provincia de Quispicanchis, Cusco (2).

LA COMUNIDAD DE HABLA QUECHUA

Realicé mis investigaciones en el mismo Ocongate, pueblo de unos 800 habitantes, y la comunidad vecina, Chakachimpa, de unos 500 habitantes. Chakachimpa no es una *comunidad campesina* reconocida. No tiene sus propios terrenos, ni escuela, y en realidad funciona más como un barrio de Ocongate, de donde dista solamente un kilómetro. La mayoría, un 95^o%, de la población de estos dos sitios son bilingües en castellano y quechua. Los monolingües consisten, de un lado, en los de habla quechua, mujeres mayores y una minoría de varones que no tienen ni experiencia de la migración ni de la escuela, y, de otro lado, los de habla hispana —comerciantes recién llegados de otras zonas del país en que no hablan quechua, o residentes transitorios como los profesores, la policía, empleados de los Ministerios de Salud y Agricultura, y de la misión católica—. El discurso cotidiano invoca una división estereotipada de clase y etnia entre Ocongate y Chakachimpa, y entre éstos y las comunidades de los alrededores.

Los de habla quechua del distrito no son un grupo social homogéneo que tengan una cosmivisión inequívoca y distintiva. Escobar notó: “hay que partir de la premisa que la situación no es homogénea ni simple, ni en términos geográficos ni sociales ni psicológicos” (1972: 23). Y no estoy refiriéndome solamente a las distinciones de clases dentro de la población de habla quechua. La falta de homogeneidad existe aun al nivel del individuo y se manifiesta claramente en las acciones de la gente bilingüe. Lo único que aproxima una cosmovisión general es el complejo sistema de valores que da significación a las palabras que usa la gente. Muchos estudios observan que el lenguaje toma su sentido en respuesta a ciertas condiciones políticas, es decir, los valores que lleva el lenguaje reflejan las condiciones o convenciones socio-históricas de su utilización (3). Sin embargo, es importante enfatizar que estos valores son muy complejos. Eso no es tan extraño al definir la historia como la percepción del pasado y no como una realidad dada que existe fuera de la percepción humana.

En Ocongate encontré que estos valores que se adhieren a un idioma son muy complejos e intrínsecamente contradictorios. La gente bilingüe utiliza dos interpretaciones distintas de la historia

que nutren su práctica actual. De un lado, se ven como descendientes de los Incas todo-poderosos, gente que tienen una vinculación íntima con la localidad en que nacieron y en que se criaron y donde el poder de los seres autóctonos se inscribe en el paisaje. En cuanto a esta interpretación de su pasado, el idioma quechua adquiere un valor muy positivo. El idioma simboliza el poder y la autonomía potencial de un pueblo dominado. El castellano, por contraste, simboliza lo opuesto, el extranjero, el explotador, el ladrón. Si el de habla hispana tiene poder, es un poder que es irrelevante en la reproducción exitosa de la comunidad en su medio.

Otra interpretación de su historia es que son un pueblo que ya ha salido del estado salvaje en que los españoles los encontraron y se han civilizado a través de su participación en la "cultura del progreso". En cuanto a esta interpretación, es el castellano el que lleva el valor positivo como el idioma de los que saben leer y escribir, de los que saben actuar en el mundo moderno, los que conocen sus derechos y cómo defenderlos. El quechua por contraste simboliza lo opuesto, es el idioma del analfabeto, del salvaje. Si el de habla quechua tiene poder es un poder que es irrelevante en el mundo moderno.

En la práctica, estas dos visiones del pasado coexisten simultáneamente. Eso no quiere decir que se sientan inseguros en cuanto a su pasado, sino que estas dos interpretaciones coexisten y el bilingüe utiliza los significados que esta doble visión le proporciona.

LENGUAJE Y DISCRIMINACION SOCIAL

Uno de los puntos principales de discusión en cuanto a la política lingüística es el de la educación. La presunción que la relación entre lenguaje y cosmovisión interrumpe la comunicación entre profesor y alumno ha causado bastante preocupación. ¿Debería enseñarse en castellano o en quechua? A pesar de las razones obvias para la enseñanza en castellano, tales como los materiales disponibles y, más importante aún, la utilidad que se percibe del lenguaje que provee la motivación fundamental, y a veces única, para asistir a la escuela, siempre se queda con la preocupación que tal educación puede ser útil si el castellano impone una

cosmovisión que, de alguna manera, es inaccesible o alienante a la persona de habla quechua. El problema es real, pero en el fondo no se trata del lenguaje. Consideremos el ejemplo siguiente tomado en una clase de primaria que tuve la oportunidad de observar. Se les enseñaba a los niños “los buenos modales en la casa, la escuela y la calle”. La profesora intentaba comunicar la idea de la necesidad de lavarse las manos antes de comer, con alusiones tales como “sucio como chanco”. La respuesta de una de las niñas me hizo notar lo impropio de esta comparación para la mayoría de los niños presentes, que no tienen concepto de los chancos como animales especialmente sucios. Ella captó la alusión y la tradujo a un concepto quechua —“como sapo, atataw”—. Esta aclaración causó una respuesta mucho más animada de la clase en general porque todos sabían que el sapo es sinónimo de suciedad y veneno (aunque no creo que lo relacionan con el no lavarse las manos). Este breve ejemplo aclara que el problema no reside en el lenguaje mismo sino en la significación convencional. Tales significaciones se pueden expresar de otra manera y en efecto es una característica esencial del lenguaje que la relación entre significador y significado es arbitraria, fijada por convención y no por la naturaleza (4).

Diferencias en la percepción cultural pueden por lo tanto causar problemas de comunicación, pero el problema es conceptual y no lingüístico. Los valores que la escuela representa son contrarios en oposición a una forma de vida que funciona independientemente del sistema educativo y así refuerza la imagen negativa del que habla quechua que ya existe en su representación de su historia. La práctica lingüística en las escuelas puede exacerbar más todavía este proceso.

Por ejemplo: en una clase de matemáticas el profesor le preguntó a un niño: ¿“cuánto es dos por dos?” El niño no respondió. El profesor luego cambió la estructura de la pregunta y la expresó en lo que era una traducción directa del quechua, “dos veces dos”. El niño todavía no respondió. Finalmente, el profesor preguntó en quechua, “iskay kuti iskay?” (dos por dos). El niño seguía sin responder porque no supo sumar. El profesor había imaginado un problema lingüístico por lo que en realidad era una falta de conocimiento. Esta presunción es bastante general-

zada. La consecuencia es que este uso del quechua en la escuela, en la relación profesor alumno, es interpretada como estupidez e ignorancia y a un buen alumno siempre se le hablará en español. La actitud de los profesores es creada y reforzada por los estereotipos que existen y que hemos expresado más arriba, que dicen relación con el pasado en el cual quechua es comparado con estupidez e ignorancia.

Otra preocupación en la vinculación del lenguaje y la dominación social se basa en la afirmación de que los grupos dominados, sin acceso al lenguaje del poder, pueden encontrarse callados, sin modo de expresarse. Una vez más voy a dar un ejemplo para valorar esta hipótesis. La interacción que voy a describir ocurrió durante la celebración de la Ascensión. Para esta parte de la fiesta hubo dos cargos y cada carguyoq tuvo responsabilidad por una imagen del Señor —uno a cargo de la demanda grande (hatun demanda) otro a cargo de la demanda chica (huch'uy demanda). Tuvieron que contratar los músicos, vigilar la imagen durante la noche anterior, limpiar el camino por donde pasaría el desfile principal de la fiesta al día siguiente e invitar a todo el pueblo a comer y a tomar al volver de hacer la limpieza. En esta ocasión el carguyoq de la demanda grande, Alberto, fue un vecino notable de Ocongate; el carguyoq de la demanda chica, Bruno, un minero de Chakachimpa. Durante la comida, Bruno estaba sentado a la mesa con los vecinos notables de Ocongate —aunque en un momento habían intentado quitarle su sitio. La mayoría de la gente de Chakachimpa estaba sentada en el suelo, apartados de la mesa.

Cuando terminaron de comer, tuvieron que escoger los nuevos carguyoqs para cada demanda. Los presentes carguyoqs no habían escogido a nadie y así el asunto pasó a las manos de los vecinos notables sentados a la mesa. El procedimiento consistía en escoger a cualquiera en la mesa que pareciera un potencial candidato por no haber tenido esta responsabilidad anteriormente. Varios hombres de Ocongate fueron seleccionados, pero presentaron excusas apropiadas. Luego escogieron a uno de Chakachimpa, Carlos, quien aceptó. Todos se apresuraron a abrazarlo. Dado que Carlos era de Chakachimpa, surgió la duda si él había aceptado la demanda chica o la demanda grande —a ésta última ya se la lla-

maba la demanda de Ocongate. Los vecinos quisieron que aceptara por Ocongate.

Entonces empezó un proceso interesante y sumamente manipulativo, en el que los vecinos notables afirmaron que Carlos, a pesar de ser de Chakachimpa, tenía un estatus igual al de los de Ocongate, mientras que a Bruno lo marginaron diestramente sin hacer referencia directa a su procedencia de Chakachimpa, que era en realidad uno de los factores principales de su marginación. Carlos opinó que no era necesario que uno de los cargos sea de Ocongate y otro de Chakachimpa, porque en realidad es el mismo pueblo; su sola preocupación era que se eligiese a otro carguyoq con quien compartir las responsabilidades. La manera en que lo dijo no era nada tranquila, porque, a la vez, el grupo de presión de Ocongate lo estaba incitando a aceptar por el pueblo, mientras que Bruno hizo todo lo posible para lograr que aceptase por Chakachimpa. Sin embargo, Bruno ya había perdido su sitio en la mesa y como no habló desde la mesa, los de Ocongate se negaron a aceptar su contribución al debate (hay que notar que su exclusión de la mesa se basa en que no era vecino notable de Ocongate). Bruno tuvo también otra desventaja. El vocerío y la considerable presión verbal se realizó totalmente en castellano. Intentó competir en castellano, pero, siendo quechua la lengua que usa más frecuentemente y por estar además algo borracho, no fue capaz.

En realidad, Carlos nunca aceptó por Ocongate, pero los vecinos notables estaban resueltos y seguían insistiendo, presentando muchos argumentos: por ejemplo, que Carlos fácilmente podría ser gobernador del distrito, dado que es un funcionario estatal en el pueblo. Tal opinión nunca hubiera sido emitida en circunstancias normales. Hasta ahora, el gobernador siempre ha sido vecino notable de Ocongate. Todo eso pasó muy rápido y en medio de un griterío. Por fin, el problema se resolvió cuando el actual carguyoq por Ocongate, Alberto, se fue con los músicos a la capilla, volvió con la demanda grande y la entregó a Carlos, quien se arrodilló para recibirla mientras que los músicos tocaron la diana que, como de costumbre, indica la aceptación.

A Bruno le habían superado con el poder verbal y las manipulaciones del grupo de Ocongate. Al expresar su indignación,

los vecinos de Ocongate se ofendieron y dijeron que si Bruno iba a comportarse de tal manera tendrían que dejarle a él el problema de encontrar su reemplazante. Así lo dejaron impotente, porque nadie aceptaría estas responsabilidades costosas sin la suficiente presión (6).

Alguien sugirió que, ya que habían pasado el cargo de Ocongate a uno de Chakachimpa, no había razón para que el cargo de Chakachimpa no pasara a uno de Ocongate. Sin embargo, a pesar de que pareció que no había quien recibiera el cargo, nadie sugirió en concreto que lo aceptaran dos residentes de Ocongate, sentados a la mesa y que ya habían dicho que estaban dispuestos a asumir por Ocongate. Es decir, que, aunque afirmaron la igualdad entre Ocongate y Chakachimpa, una vez que uno de Chakachimpa había aceptado la demanda grande no se podía esperar que algún vecino notable de Ocongate aceptara la demanda chica. Intentaron animar a un minero pobre de Ocongate, pero éste lo logró rehusar. Por fin persuadieron a uno de Chakachimpa. Este hombre, Damián, era uno de los músicos contratados por Bruno y, al principio, resistió con no acercarse a la mesa. Sin embargo, uno de los vecinos se acercó a Damián y lo persuadió de que colaborase con la música para el año entrante. Al comprometerse a eso, Damián se entregó "atado de pies y manos". El vecino lo llevó a la mesa para felicitarlo y declaró su disposición, en la misma voz y en el mismo tono como si hubiera aceptado el cargo, algo que todos ya creyeron ser lo que había realmente pasado. Lo abrazaron. Bruno se dio cuenta de lo que pasaba y se fue con los otros músicos para traer la demanda de la capilla. Damián, obviamente sobrecogido por la posibilidad de no poder librarse verbalmente del malentendido, pronto se encontró sentado en la mesa al lado de Carlos.

En este ejemplo tanto Bruno como Damian fueron "silenciados". A Bruno no lo escucharon ni prestaron atención a su causa. Su discurso no fue eficaz porque no tuvo un buen dominio del castellano. Hubiera sido inútil hablar en quechua, de hacerlo hubiera aumentado su marginación. También sus palabras se perdieron en el vocerío del otro grupo más numeroso y más poderoso. La amenaza de no contar con ayuda para encontrar su reemplazante, silenció su queja. El hecho de que estaba borracho fa-

cilitó que el grupo de Ocongate lo rechazara y lo ignorara, aunque a la vez el mismo alcohol lo había animado a resistirles. Damián, menos borracho, ni siquiera intentó contestarles una vez que lo habían llevado a la mesa. El no sabe castellano, pero todos los presentes sabían quechua. Su silencio no se explica por su falta de competencia lingüística ni por falta de entendimiento conceptual de lo que dijeron. La falta de comunicación en este ejemplo no tuvo nada que ver con la diferencia en competencia lingüística ni con distintas cosmovisiones que pudieran tener los interlocutores y está directamente vinculada con las relaciones de poder entre ellos y las distintas potencialidades para dotar las palabras de la significación que estas relaciones implican.

Bourdieu (1977) se refiere a este potencial y lo llama capital simbólico. Bourdieu ve el lenguaje como instrumento de poder. En vez de la competencia lingüística, habla de la competencia práctica o el capital simbólico. Este se refiere a la capacidad que tenga el orador para invocar la autoridad necesaria para que el oyente lo escuche.

Los oradores buscan a través de su discurso imponer respeto con cierta autoridad, que este discurso parece simbolizar, y así legitiman su autoridad a través de su oratoria con el fin de influir en la respuesta del oyente. Si el orador logra dominar el discurso legitimado, puede comunicar el sentido de una autoridad legítima, porque el oyente no desconfiará de tal autoridad. En este sentido Bruno no logró ser escuchado y los de habla hispana recurrieron a su capital simbólico para callarle. Luego Bourdieu se pregunta cómo es que el orador deja que lo pongan en una situación tan desventajosa y contesta que es el resultado de la ecuación falsa del poder legítimo con cierta práctica simbólica que está establecida convencionalmente y él la llama "desreconocimiento". Enfatiza que tal "desreconocimiento", en realidad, depende de un reconocimiento de la vinculación convencional entre el poder legítimo y cierta práctica simbólica. En cuanto a los ejemplos que ya he presentado, sostendría que se ve una correspondencia entre el poder legítimo y la habilidad de hablar un registro complejo y elocuente del castellano (7).

Eso nos lleva a preguntar cómo es que se forja tal vinculación. Bourdieu dice que tales vinculaciones constituyen un sistema en sí mismos, lo que llama el "habitus" lingüístico. El "habitus" es un sistema de disposiciones o un sistema de esquemas de percepción por medio del cual se perciben tales vinculaciones como naturales y razonables. El "habitus" es de importancia fundamental en la teoría de Bourdieu porque domina la práctica humana en su imposición de estos esquemas inconscientes que limitan y cohiben la práctica.

Los oradores que no poseen la competencia para hablar el lenguaje oficial, pese a que reconozcan su legitimidad (reconocimiento sin conocimiento), se encuentran en una posición de dominación simbólica. Las prácticas simbólicas, tales como el hablar, ejercen su propio tipo de violencia en la medida en que implican la imposición de un valor arbitrario culturalmente determinado. Como nota Thompson:

"El ejercicio de la violencia simbólica es tan invisible a los actores sociales precisamente porque presupone la complicidad de los que más sufren de sus efectos" (John B. Thompson (1984: 58).

Bourdieu responde en un nivel teórico muchas preguntas acerca de la manera en que grupos dominantes perpetúan los estereotipos culturales, acerca de la manera en que estos estereotipos perpetúan la opresión y acerca del problema que los oprimidos enfrentan al resistir tal opresión. El toma en cuenta cómo el significado es controlado sin recurrir al determinismo lingüístico. Sin embargo, en el camino Bourdieu introduce algunos de sus propios problemas.

Estos problemas se pueden entender mejor al considerar otro grupo de ejemplos (en concreto tres pleitos que se escucharon en el juzgado de Ocongate).

Son dos los jueces de Ocongate, elegidos en la Corte de Cuzco. Los miembros de la Corte toman su decisión según lo que ellos saben de los candidatos, personalmente y de su curriculum, en el que la educación del candidato tiene gran importancia. Los

cuarto de su casa que designan para este fin y donde guardan la máquina de escribir y los papeles necesarios. La gente del distrito puede presentar sus pleitos al juez en cualquier día de la semana, pero viene sobre todo los domingos, el día del mercado.

El juez es sólo arbitro en estos procesos. Su rol es algo paternalista. Escucha todos los argumentos presentados por las partes litigantes y luego emite un fallo y, si hay amonestación, él mismo la ejecuta (a veces solamente les llama la atención a los culpables, a veces les hace firmar actas bajo multa, impone multas y puede mandarlos a la cárcel por 24 horas). En casos más serios, la policía los puede detener y son llevados a la capital de la provincia, Urcos, o a la capital del departamento, Cuzco, y aquellos con más recursos muchas veces llevan sus pleitos directamente a las cortes de Urcos o Cuzco.

Por lo tanto, el juez ocupa una posición de poder abierta sobre los que buscan sus servicios. Sus órdenes son obligatorias y le apoya la fuerza coercitiva de los policías estacionados en el pueblo. La manera en que el juez manipula el lenguaje como símbolo de su poder se ve en los siguientes ejemplos:

a) *Caso no. 1* (Una mujer se queja de haber sido golpeada por su marido).

Este caso se trató de un hombre que había golpeado a su mujer y le había insultado estando borracho. La mujer entró primero al cuarto hablando en quechua y le informó al juez de lo que había pasado. Luego entró su marido y empezó a explicar en castellano que no podía ni confirmar ni negar lo que había dicho su mujer porque había olvidado todo. El juez no le dejó hablar en castellano y le interrumpió diciendo: “manachu runasimta yachanki? ¿eres misti o qué cosa? (¿no sabes quechua? ¿eres misti o qué cosa?)”. El hombre continuó hablando en quechua. La mujer habló largo rato en quechua informando al juez de lo que le había pasado, de la manera en que el hombre maltrataba a ella y a sus hijos.

El juez escuchó a los dos y luego pronunció sentencia. Empezó hablando en quechua y decía que la borrachera no disculpa-

ba al hombre. Sobre todo se sentía preocupado por los niños e intentó explicarle al hombre que los niños tienen una psicología distinta. En este momento empezó a cambiar de quechua a castellano, ya que le era difícil expresar en quechua algunos de los conceptos que quiso comunicar. El uso más frecuente del castellano coincidió con una actitud más suave hacia el acusado. Ordenó la detención del hombre durante 24 horas en el puesto de policía. Más tarde me explicó que no todos aceptan el castigo con la tranquilidad que lo había aceptado este hombre: "otros contestan gritando, pero este hombre es buena persona, bien razonable". Respetó al hombre porque a su vez éste lo había respetado a él y a su autoridad, un respeto que el juez le habría comunicado al empezar a hablar en castellano.

b) *Caso no. 2* (una mujer de una comunidad se quejaba de haber sido seducida por un hombre que estaba comprometido con otra mujer).

El juez escuchó este caso en privado, por lo que era un asunto algo delicado. El resto que esperaban hablar con el juez tuvieron que salir y se cerró la puerta. En un comienzo, los únicos que estaban en el cuarto conmigo y el juez era la mujer (A) y su padre (B). La mujer estaba muy tímida y no quería hablar. El juez le hizo acercarse y sentarse a su lado y le habló suavemente y en tono alentador. En respuesta a sus preguntas la mujer dijo que tenía menos de 18 años, que se había acostado con el hombre (C) tres veces en los últimos 6 meses. Después de varias preguntas, el juez estableció que no estaba embarazada. Luego explicó al juez que el hombre (C) le había prometido que iban a convivir, pero más tarde descubrió que él ya tenía compañera (D) y un hijo con ella. Al escuchar eso, el juez decidió que el hombre era culpable. Durante toda esta conversación se habló únicamente en quechua.

Luego llamó al hombre (C) y a la mujer con quien éste vivía (D) para que él explicara su versión de los hechos. El juez increpó al hombre y le llamó salvaje y no le permitió hablar en castellano. Esta prohibición implicó un gran esfuerzo de parte del hombre, quien, pese a hablar fluidamente quechua, enfrentaba serias dificultades en controlar el impulso de hablar en castellano (comen-

zaba la frase en castellano y debía detenerse y reiniciar en quechua). A la luz del ejemplo más claro mencionado arriba se puede suponer que el hombre intentaba ganarse un poco de estatus, recuperar algo de respeto y resistir la decisión del juez sobre su culpabilidad a través de desafiarle en el lenguaje del poder.

Finalmente, después de mucha discusión en que el juez llamó la atención tanto a la mujer seducida como al seductor, preparó un documento en castellano y lo leyó en castellano, explicando puntos relevantes en quechua para asegurarse que todos entendieran. El documento se titulaba: "acta de arreglamiento de seducción" y expuso los hechos del caso y al mismo tiempo les prohibió que se vieran, so pena de 200,000 soles. El documento fue firmado por las partes y dos testigos. El juez enfatizó que tanto C (el hombre) como A (la mujer) eran culpables, pero sobre todo C porque A era una chica inocente. Le dijo que, siendo soltera, era libre para ir con quien sea en cuanto que no esté casado. No era libre para romper el hogar de otro. C tuvo que pagar 500 soles a cada testigo y 4,000 al padre (B) de la mujer por los gastos que incurrió en traerla frente al juez. Tanto C como A pagaron 3,000 soles al juez por el documento y sobre eso C fue enviado al puesto por 24 horas.

Surgió un inconveniente cuando C planteó que no veía por qué tendría que pagar los 200,000 soles, sugiriendo que no entendía cuál era el motivo del problema. Al escuchar eso, el juez le habló severamente y D y B tuvieron que prometerle que le informarían si C o A no cumplieran en lo que había determinado en el acta y sobre todo si reasumieran cualquier relación. Entonces D empezó a amenazar a A y el juez tuvo que hablarle a D y hacerle recordar que, si se metiera con A, sería culpable de no cumplir con el acta y ella misma sería objeto de multa.

En este caso, la autoridad del juez se fundó en su poder de imponer multas bastante altas y de hacer detener a los sujetos en el puesto. Sin embargo, se nota que, en parte, el juez estableció su autoridad por su sola apropiación del lenguaje del poder, y el negárselo al acusado. La amenaza a la autoridad del juez, que emergió al final del caso, ya se hizo presente al principio, cuando el acusado se negó a limitarse al uso del quechua.

c) *Caso no. 3* (una mujer que acusaba a su marido separado de cuatrero).

Este último caso trata de una mujer de Arequipa que pedía al juez que mande una orden de captura contra un cuatrero. Resultó que este hombre era su marido, quien la había abandonado con tres hijos y no por primera vez. El juez hizo llamar al hermano mayor del hombre, quien anteriormente había actuado como aval. Sin embargo, el hermano explicó que su período como aval ya había expirado, que había cumplido con su deber y había presentado a su hermano al otro juez hace unos meses, en el día determinado. El juez luego dijo que le suplicaba que traiga al acusado y que no le obligaba.

Lo interesante en este caso era que, aunque la mujer le hablaba al juez exclusivamente en quechua, desde el principio el juez le permitió al hombre hablar en castellano. Eso, pese a que el hombre era de una comunidad y no del pueblo, es decir, de un estatus parecido a los de los casos anteriores.

Se ve claramente que aquellos que fueron coartados en el uso del castellano son los mismos que fueron amonestados por algún delito. Aquí tenemos un caso similar al uso del quechua en la escuela, en donde el quechua se habla a los estúpidos y culpables. Eso a su vez nos ayuda a explicar por qué los hombres en los dos primeros casos hubieran preferido hablar en castellano, símbolo de falta de culpabilidad en este contexto. Por supuesto, esto no quiere decir que solamente se echa la culpa a los que hablan quechua y que hablando castellano se pueda evitar la acusación o que se le tache de ignorante. Quiero decir, más bien, que el juez establece los parámetros del caso por su uso de símbolos lingüísticos, sobre los cuales él tiene más poder que la gente a quien se dirige. Además, al repetirse estos ejemplos, en la práctica se ve que la gente más y más se ve obligada a aceptar este modelo de relación entre el lenguaje y la imagen de la realidad que éste invoca. Esto resulta en gran parte a causa de la fuerte vinculación que existe a nivel simbólico entre el juez y la escuela, siendo la escuela el contexto donde la vinculación entre el uso del lenguaje y ciertos valores es mucho más rígida.

Este análisis del uso del lenguaje en la oficina del juez nos indica cómo el castellano es el lenguaje del poder en el sentido que es el lenguaje de los que lo detentan. Tales personas luego tratan de legitimar su poder invocando el lado positivo de la dicotomía educacional —una dicotomía establecida por gente como ellos mismos—, gente cuyos intereses se ven servidos por la existencia de tal dicotomía.

Por lo tanto, al hablar castellano desde una posición de poder se invoca este estereotipo como orador, al obligar a otros que hablen en quechua les pone en el rol estereotipado del que habla quechua.

En la situación que he presentado aquí el juez tiene el poder de elegir el lenguaje (la vinculación entre él y los que acuden por justicia se establece bajo condiciones desiguales). La gente se da cuenta de que, al aceptar su decisión sobre el lenguaje en que van a hablar, se les obliga también a aceptar su fallo. Desafiar la autoridad del juez es prácticamente imposible, ya que éste se apoya en el poder coercitivo de la policía.

Es difícil desafiar la palabra del juez, pero la pregunta que debemos responder ahora es en qué medida la gente tiene conciencia de la relación entre lenguaje y poder. Esta es una pregunta importante para poder comprender de qué formas la gente pudiera desafiar la autoridad institucionalizada. En algunos niveles, la gente establece una correlación directa entre el poder legítimo y ciertos estilos del castellano hablado y/o escrito (poder obtenido por mayor inteligencia y conocimiento ejemplificado por el lenguaje).

Fue dentro de esta creencia que un hombre me decía que los Incas eran ignorantes, porque no sabían leer, y se llevaron el mensaje de Pizarro a sus oídos para escucharlo. Con esta creencia se puede explicar cómo es que gritarle analfabeto a otro constituye un insulto tan grave y, a la vez, por qué un hombre se sentó a 'estudiar', leyendo las columnas de nacimiento y defunciones en un periódico publicado hace 10 años, adivinando las palabras que no reconoció. El significado se hace el significador, es decir, la significación del signo parece estar fija y natural.

Alguién me contó la siguiente historia acerca de un juez en otro pueblito. Me dijo que allí vive un misti que ya hace diez años que es juez de paz. Cada año, cuando vienen las elecciones, se va al Cuzco para asegurarse de ser elegido nuevamente. Es analfabeto y depende totalmente de su hija para cumplir su trabajo cotidiano. En una ocasión, durante la ausencia de su hija, vinieron dos hombres al juez. El menor tenía con el mayor una deuda que rehusaba pagar y hasta entonces había evitado el ser capturado. Sin embargo, ya se le había prendido y, llevándole al juez, lo increpaba que, por fin, lo iba a obligar a pagar su deuda. El joven le dijo que no tenía el dinero en el momento, pero si el juez escribiera un papel lo firmaría y dentro de una semana volvería con el dinero bajo pena de una multa más fuerte. El juez empezó a disculparse para no tener que escribir el acuerdo. Dijo que había pasado todo el día en la chacra y sus manos se habían cansado tanto que ya no podía escribir. Dijo que había perdido sus lentes y sin lentes le era imposible escribir. El joven se dio cuenta de que el juez no sabía escribir y propuso que él mismo escribiría el acuerdo. El juez aceptó como una forma de librarse de la situación tan difícil. Cuando lo hubo escrito, se lo entregó al juez, quien fingió leerlo y dijo que estaba bien. Lo pasó al otro viejo, también analfabeto, quien nuevamente lo revisó. Una semana después, el viejo volvió al juzgado quejándose de que el joven todavía no le había pagado y además había desaparecido del pueblo. El juez pidió a su hija que buscara el papel para acordarse del acuerdo que todos habían firmado. Encontraron el papel, firmado y sellado por el juez, diciendo que el hombre ya había pagado la totalidad de la deuda.

En este ejemplo, la capacidad de leer y escribir se transformó en un símbolo clave —esta capacidad representa aquí la inteligencia y el poder—, aunque en este contexto es un poder subversivo contra el orden establecido. El caso es interesante porque muestra que la gente no acepta ciegamente la legitimidad del poderoso; no obstante, los valores en que se funda el poder quedan intactos. La vinculación arbitraria entre el poder legítimo y cierta práctica simbólica no se revela —solamente en este caso que el juez fingía su acceso al símbolo, y por eso su poder no era legítimo.

Sin embargo, la gente no ignora su posición. Un hombre me contó que una vez lo habían llamado al consejo para que pagara una multa por no haber asistido a la faena. Antes de entrar dijo que consultó a dos doctores de antropología, quienes estaban sentados en la plaza. Dijo que quiso averiguar si se había revocado el artículo 52 de cierta ley. Ellos le informaron que no y así orgullosamente se fue a informarle al alcalde que no había ley que le obligara a asistir a la faena y por eso no podían multarle. Me dijo que siempre hay gente que trata de explotar por el hecho de tener más castellano o más dinero y uno tiene que aprender a defenderse. Así es que el lenguaje se vuelve un importante instrumento ideológico en la negociación del poder.

La gente tiene conciencia de que otros tratarán de explotarles por tener más conocimientos del castellano o más dinero. Sin embargo, sus respuestas a este entendimiento no les lleva automáticamente a descubrir la arbitrariedad de la vinculación entre el lenguaje y el poder ni a darse cuenta de la manera en que uno adquiere estos recursos simbólicos es función de la posición clasista y no es función de una idoneidad natural para el poder. La respuesta más común a la comprensión de su opresión es la intención de adquirir o por lo menos de neutralizar el poder por la apropiación de sus símbolos.

En su uso del lenguaje, los oradores explotan la ambigüedad central que existe en la presentación de su historia para crear significados y para afirmar la legitimidad de su discurso. Hasta ahora he dado ejemplos de tal discurso en castellano. Sin embargo, no es siempre así. La siguiente conversación tuvo lugar en la víspera de la Ascensión. El hombre de Chakachimpa, Carlos, quien recibió el cargo para el año entrante, había llevado la demanda a su casa, en donde tuvo que mantener una vigilia hasta que el Privosti (otro carguyoq) viniera a recogerla. Antes de hacer entrega, varias comparsas de bailarines habían llegado hasta la casa para saludar la imagen. Esta fiesta de Ascensión es en realidad la primera etapa en la enorme peregrinación de Corpus Christi al Señor de Qoyllorrit'i. Por lo tanto, dos vecinos de Ocongate habían llegado hasta la casa en Chakachimpa para cerciorarse de que se cumplieran todas las responsabilidades rituales correctamente y con respeto. Estos hombres se llaman celadores. Todos estaban bebi-

dos. Al poco rato, el capitán de una de las comparsas (los Ch'un-chus) estaba peleándose con los celadores, quienes lo acusaban de haber fallado por no dejar su chicote en el altar. Los celadores lo insultaron bastante, siendo muy irrespetuosos en su tratamiento con el hombre. Las dos partes se dijeron improperios en quechua (el bailarín construyendo diminutivos del nombre de uno de los celadores y el celador, a su vez, diciéndole que era un indio y que, además, el nombre de indio era demasiado bueno para él, dado lo bruto que era). Es interesante notar aquí que ambos lados utilizaron el quechua como el lenguaje de insulto, pero de maneras distintas. El bailarín utilizó los sufijos diminutivos que no son cariñosos al hablar con un adulto (a diferencia de los diminutivos castellanos). El celador utilizó el quechua para darse aires de superioridad con el bailarín, para tacharle de indio en el sentido negativo de ignorante y salvaje.

Unas horas después hubo otra discusión cuando la mujer del Privosti y su hermano llegaron diciendo que su marido estaba totalmente borracho y no podía venir. Por lo tanto deberían entregarle la demanda a su hermano. El nuevo carguyoq se negó a hacerlo y lo entregaría solo al Privosti personalmente. Les dijo que los mistis del pueblo le habían encargado estas responsabilidades como miembro respetado y consciente de Chakachimpa y que debía cumplir con sus responsabilidades al pie de la letra. El capitán de otra comparsa, los Qollas, (los Ch'un-chus se compone típicamente de hombres de un estatus político-económico bastante bajo, mientras que los Qollas se compone de hombres de un estatus más alto), trató de intervenir con una sugerencia en castellano y el carguyoq le dijo bruscamente que hablase en quechua. Le importaba seguir hablando quechua porque ya había hablado largo rato en este idioma al defender su posición y en su capacidad de carguyoq. No iba a dejar que disminuyese su posición al ponerle en un nivel más bajo como el que habla quechua, en oposición a la postura más alta de los de habla hispana que estaban presentes. Podría mantener su posición al no permitir que cambie el idioma. Borracho, podría hacer frente a los mistis, al reapropiarse del quechua como el lenguaje del poder, y lograr invocar el correspondiente valor histórico o convencional que representa el quechua como el discurso legítimo del poder.

Yo mencionaría también que las posiciones sociales relativas pueden tener que ser negociadas tanto como el discurso mismo. Esta negociación es de suma importancia en términos de establecer que participantes en la interacción lingüística tienen la autoridad de imponer significado en los términos de los valores particulares que están utilizando.

La siguiente conversación ocurrió durante la corrida de toros. El día de la corrida es un día en que los dueños del ganado y los laceadores, que llevan los toros al pueblo, tienen el más alto prestigio. Esta gente no vive en el mismo pueblo, sino en las comunidades de la puna. Se enfatiza la identidad indígena en estas ocasiones. Las autoridades del pueblo y el carguyoq tienen que festejarles. Se les sirve un almuerzo a mitad de la jornada y los dueños del ganado y los laceadores se sientan a la mesa en el patio de la casa del carguyoq y las autoridades les sirven. Durante uno de estos almuerzos, se escuchó el siguiente enfrentamiento entre el gobernador del pueblo y el laceador principal, hombre bastante rico, quien, aunque no vivió en el mismo pueblo, se considera misti y es autoridad del segundo pueblo del distrito. El laceador estaba sentado frente al gobernador y empezó diciendo:

“¿soy indio de la puna, sí o no?”

El gobernador se encontró en una situación muy difícil. Decir que sí podría ser interpretado como insulto, una confirmación de la posibilidad de una falta de respeto para los que no viven en el mismo pueblo, pero decirle que no también podría ser interpretado como insulto, contradecir la afirmación del laceador y además una negación del estatus especial de la gente indígena en aquel día. Su táctica era enfatizar que todos eran iguales.

El laceador insistió en que hubo diferencia entre ellos y tocó lo fundamental del problema al decir:

“pero tu padre te educó y el mío, no”.

El gobernador contestó que lo que habían hecho sus padres no tenía que ver con ellos. Ellos no tenían por qué tener diferencias (pero de todos modos se encontró en una situación muy difícil).

Otras personas estaban escuchando y mirando, el laceador estaba bebido y propenso a enfadarse y, por otro lado, el gobernador se reía nerviosamente.

Luego el laceador le preguntó al gobernador si iba a atenderle en todo. El gobernador contestó: "hoy día te voy a atender en todo". Laceador: "¿y mañana?". Gobernador: "mañana es otro día". Al decir esto, el gobernador se mostró satisfecho de sí mismo y era evidente que había asegurado su posición por su destreza lingüística. Utilizó un refrán y, al hacerlo, reintrodujo una gran ambigüedad a la interacción, pero esta vez bajo condiciones que él había estipulado. La ambigüedad se centró inteligentemente en el hecho de que su respuesta es al mismo tiempo relevante e irrelevante. En cuanto a la proposición de lo que dijo, parece que contestó al laceador y en realidad se refiere al hecho de que al día siguiente —fuera del contexto ritual— su estatus relativo se fundaría en otra base. Por otra parte, al utilizar el refrán, invoca una "verdad" convencional que no se puede discutir. Para contestar, el laceador hubiera tenido que encontrar otro refrán apropiado que respondiera a los dos niveles de significados. No lo hizo y no volvió a desafiar al gobernador.

Este ejemplo nos plantea otra cuestión: ¿en qué sentido se puede decir que el uso de lenguaje refleja el estatus social? Los ejemplos que he dado demuestran claramente que los participantes están en el proceso de negociar sus estatus respectivos en el curso de las conversaciones y que para hacerlo utilizan los valores que expliqué al principio del artículo. El hablar es un proceso constructivo y no reflexivo, activo y no pasivo (aun cuando los participantes en la conversación procuran fijar el significado COMO SI reflejara alguna categoría social objetiva). En las interacciones lingüísticas, los dominios, los discursos legítimos y el estatus relativo de los oradores son todos contruidos activamente. Es necesario reconocer este hecho para superar los modelos de interacción social que no admiten el cambio porque sus términos son demasiado rígidos y unidimensionales. El modelo de Bourdieu padece de esto, por su presunción de lo discreto del dominio y el estatus inequívoco del discurso legítimo. Lo que quiero enfatizar es que, mientras sigo el modelo de Bourdieu, en tanto que describe una característica muy importante y quizás do-

minante de la interacción verbal, no da lugar a que los actores puedan tomar consciencia de la dominación simbólica a través de la práctica social que implica su participación activa en la negociación del significado.

Todavía tenemos que explicar cómo es que el cambio no es más rápido o más fácil, aun cuando la gente es capaz de reconocer la vinculación arbitraria entre el poder legítimo y un determinado discurso. Se ve en muchos campos de la acción humana que la conciencia no lleva automáticamente al cambio igualmente que la falta de conciencia no impide el cambio. Thompson, que también critica la noción de la violencia simbólica que propone Bourdieu, sugiere que la estabilidad no depende tanto de un "consensus implícito" sino de "una fragmentación omnipresente" del orden social. Las posiciones divergentes no generan una alternativa coherente que podría proporcionar una base para la acción política.

LA PERDIDA DE LA CULTURA

Finalmente, quiero considerar la cuestión de si el cambio social implica la pérdida de una identidad positiva y autónoma para los afectados. La evidencia no apunta en esa dirección, por lo tanto no podemos concluir que eso es lo que pasa en los Andes, al contrario. Stark (1985) ha demostrado que la conservación del idioma no es una condición imprescindible para mantener el orgullo de una identidad indígena. Collins (1983), Hardman (1981) y Martin (1981) han demostrado cómo una cosmovisión aymara puede expresarse en castellano por el uso creativo e innovativo de este idioma. En términos del cambio de lenguaje, está bien establecido en la lingüística que los oradores utilizan palabras de otros idiomas, pero que las hacen suyas (la morfología, la sintaxis y la fonología casi no se ven afectadas). Cerrón Palomino (1971) ha sugerido que el castellano andino tiene ahora un estatus independiente, como el créole, es decir, que los oradores han desarrollado su propio lenguaje, coherente e independiente. Igualmente, en términos de otras características culturales, debemos recordar que lo que es presentado como "tradicional" lo es solamente desde el punto de vista presente, en el cual la tradición ha sido creada a través de una representación selectiva del pasado. La vestimenta "tradicional" del campesinado es española en su origen, lo

mismo que, a la vez, es la base de los principios de la cooperación en los trabajos agrícolas, es decir, el ayni. La gente misma impone el significado a sus formas culturales (Stark nos indica que tanto la iglesia protestante como la iglesia católica son utilizadas en el Ecuador como símbolos distintivos del orgullo de ser indígena).

CONCLUSIONES

1. Lo que Bourdieu sugiere, pero que no muestra de modo concluyente, es que cuestiones de poder, clase e historia constituyen una dimensión permanente de la significación. La elección de usar castellano o quechua siempre lleva en sí una afirmación potencial sobre una visión de la realidad. Digo potencial porque tales significados no tendrían fuerza si los oyentes no los recogieran. El ejemplo de la interacción en el juzgado lo demuestra claramente. El hombre del primer caso entra hablando en castellano. La elección de hablar en este idioma propone un significado potencial (por referencia a una determinada dimensión de la historia compartida) que es que tiene conocimiento, que es civilizado, y que está a la altura del juez y en oposición a su mujer, que inició la interacción en quechua. Solamente así se puede entender la respuesta enojada del juez: “¿no sabes quechua? ¿eres misti o qué cosa?”

2. La lucha por el poder legítimo y la autoridad sobre los demás se trata del fijamiento de significados que en realidad son esencialmente ambiguos, de la intención de imponer o de la posibilidad de presentar una vinculación entre palabra y mundo que sea inequívoca y motivada dentro de los parámetros de los significados disponibles.

Esto he mostrado en casos tales como las discusiones que ocurrieron en la casa del carguyoq el día de la Ascensión, que muestran claramente que el impacto de los significados invocados en un diálogo depende de una negociación activa. En este caso se utilizó el quechua como el lenguaje del insulto. Luego el carguyoq lo utilizó en una conversación en que se refirió abiertamente a las responsabilidades del ritual. No le permitió al bailarín que cambiara al castellano. Su poder como carguyoq se estableció cuando el bailarín aceptó su autoridad y le dejó que impusiera el quechua como idioma de poder en el contexto ritual. Al

comienzo de la jornada, el ex-carguyoq, Bruno, no logró hacerse escuchar y fue el grupo de Ocongate quien logró establecer su autoridad por el hecho de hablar en castellano.

3. Si cualquiera que participe en la lucha de imponer significados logra esto, como lo hizo el carguyoq, ellos pueden legitimizar sus propias posiciones y forzar a otros a un rol naturalmente subordinado. Si los signos lingüísticos son exitosamente presentados como significados naturalmente expresivos y motivados, como en este caso, en que se supone y sugiere con éxito a los demás que el quechua es el idioma de autoridad natural en que se conduce lo ritual, luego será difícil contradecir las relaciones de poder que estas suposiciones implican. Si la presentación no es convincente, se puede contradecir y lo más probable es que así sea.

4. Los que ocupan posiciones subordinadas pueden estar conscientes de su dominación, pero la relación naturalizada entre palabra y mundo hace que el desafío sea muy difícil; normalmente ellos sólo logran desafiar a los detentadores del poder sobre la base de que ellos realmente poseen los requisitos "significadores" (capital lingüístico) y no sobre si la relación palabra mundo es legítima o real. El capital simbólico del bilingüe que usa el castellano más frecuentemente es considerable, dada la posibilidad que tienen de utilizar los dos lados de la dicotomía de significación que establecen en su representación de la historia. La legitimidad del poder de esta gente no se desafía al nivel de la presentación de una vinculación necesaria entre tal capital simbólico y el poder político aun cuando su presente capital simbólico pueda ser cuestionado (como en el caso del juez que no sabía ni leer ni escribir), ni aun cuando el abuso de tal poder sea evidente (como en el caso del hombre que no quiso ser obligado a trabajar en la faena).

5. ¿Por qué, entonces, hay algunos significados que son más difíciles de desafiar que otros? La respuesta de los ejemplos dados aquí parece apuntar a que no solamente es que el significado es convencional sino también está mediatizado por las estructuras políticas de la sociedad. Por lo tanto, aun cuando haya un reconocimiento de la unión esencialmente arbitraria entre una práctica simbólica determinada y el ejercicio legítimo del poder, son las estructuras políticas las que dificultan el desafío (como se

indicó en los ejemplos del juzgado y también en el momento de pasar los cargos en la fiesta de Ascención).

Por lo tanto, aunque el significado de la legitimación simbólica del poder es inestable, la posibilidad de establecer nuevos significados depende de las posibilidades que existen para diseminarlos. Siempre hay que tomar en cuenta el poder de las definiciones del grupo dominante.

Sin embargo, es importante enfatizar que el desafío del uso del lenguaje convencional, el uso creativo de los símbolos, es un acto político. Al cambiar este uso lingüístico, los mitos pueden ser desafiados y los significados contruidos por los grupos que detentan el poder pueden ser denunciados. Naturalmente, el impacto de este acto político dependerá a su vez de la diseminación de tales cambios.

(Traducido por Pedro Vera - University of Liverpool)

NOTAS

- (1) Agradezco a Maurice Bloch, Catherine Boyle, Michael Sallnow, Miriam Rabelo y Christina Toren por sus comentarios constructivos de versiones anteriores de este artículo.
- (2) Este artículo se basa en el trabajo de campo que realicé en Ocongata durante dos años, 1983-1985.
- (3) Para la discusión en la literatura andina sobre el quechua como idioma oprimido, ver Albó (1973), Bareiro (1975), Cerrón-Palomino (1975), Escobar (1972), Mannheim (1984), Stark (1985).
- (4) Ver Collins (1983) para un análisis del uso por bilingües aymara/castellano de los términos españoles de parentesco para expresar postulados aymaras, y Martin (1981) sobre la traducción del indicador de fuente en aymara como tiempo verbal en castellano.
- (5) La excepción a esto es el rol de la "cultura quechua" como folklore en las escuelas. Aquí, sin embargo, la cultura se construye en términos de su diferencia y por lo tanto en oposición a la práctica cultural de la escuela.
- (6) Exacerbado en este caso por el hecho que el cargo no tuvo prestigio, y muchas veces se lo pasa en nombre de un niño.
- (7) En términos de ser elegido y en muchas otras áreas de obtención de poder, el estilo es esencialmente este español fluido y complejo, más la capacidad de hablar quechua.

REFERENCIAS

- ALBO, Xavier
1973 *El futuro de los idiomas oprimidos en los Andes*, La Paz: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado.
- BOURDIEU, Pierre
1977 "The Economics of Linguistic Exchange" en *Social Science Information* XVI-6 pp. 645-668. International Social Science Council: Paris - (también ver *Ce que parler veut dire* 1982 Fayard: Paris).
- BAREIRO SAQUIER, Rubén
1975 "Expresión de grupo dominante y dominado en el bilingüismo paraguayo" en *Actas del 39º Congreso Internacional de Americanistas* 5: (pp. 289-95).
- CERRON-PALOMINO, R.
1972 "La enseñanza del castellano: deslindes y perspectivas" en Escobar (ed.) 1972 pp. 143-166.
1975 "La motosidad" y sus implicancias en la enseñanza del Castellano". en *Aportes para la enseñanza del lenguaje*, M. Quitana Ch. and D. Sánchez, (eds.) (pp. 125-65), Lima: Retablo de Papel.
- COLLINS, Jane
1983 "Translation Traditions and the Organization of Productive Activity: The Case of Aymara Affinal Kinship terms", en Miracle (ed.) 1983 pp. 11-21.
- ESCOBAR, A. (ed.)
1972 *El Reto del multilingüismo en el Perú*, Perú Problema 9. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
1972a "Lingüística y política" en Escobar (ed.) 1972 pp. 15-34.
- HARDMANN-de-BAUTISTA, M.J.
1981 *The Aymara Language in its Social and Cultural Context*

University of Florida Social Sciences Monograph Number
67, Gainesville: University Presses of Florida.

KLEIN, H.E. & STARK, L.R.

1985 *South American Indian Languages: Retrospect and Prospect*. Austin: University of Texas Press.

MANNHEIM, B.

1984a “‘Una nación acorralada’: Southern Peruvian Quechua language planning and politics in historical perspective”. en *Language in Society* (13 (3); 291-309.

MARTIN, E.H.

1981 “Effects of Spanish Verb Tenses versus Aymara Tense on Mutual Attitudes” en Hardman (ed.) 1981 p. 239.

MIRACLE, A.W. (ed.)

1983 *Bilingual: Social Issues and Policy Implications*, Southern Anthropological Society Proceedings, No. 16, Athens, Georgia: The University of Georgia Press.

STARK, L.R.

1985a “Ecuadorian Highland Quechua: History and Current Status” in Klein and Stark (ed.) 1985 pp. 443-480.

1985b “The Quechua Language in Bolivia” in Klein and Stark (ed.) (1985 pp. 516-545.

THOMPSON, John, B.

1984 *Studies in the Theory of Ideology* Polity Press: Cambridge.