

GONZALO ESPINO RELUCÉ

**DEL WAWQI AL INDIO, DEL QUECHUA
A LA CASTELLANIZACIÓN**

**FROM WAWQI TO INDIO, FROM QUECHUA TO
SPANISH**

**DU WAWQUI À L'INDIEN, DU QUECHUA À LA
« CASTILLANISATION »**

Resumen

El proceso de castellanización en los países andinos resulta un proceso compulsivo. La promesa de la inclusión que alentaron los patricios en los inicios de las naciones decimonónicas y la formación de las naciones criollas concluyó con la preferencia por la lengua castellana, pese a que en la mayoría de nuestros países (Ecuador, Perú, Bolivia) se hablaban lenguas indígenas como el quechua y aymara. El proceso tiene mucho de dramática ilusión, elogios para la lengua indígena, pero silencios en la comunidad de intelectuales. Finalmente, se ha insertado el dominio del castellano en la lógica del proyecto de modernización.

Palabras clave

Región Andina; Lenguas andinas; Castellанизación

Abstract

Hispanization in Andean countries is the result of a compulsory process. Although inclusion was fostered among earlier patristic authorities, Spanish was preferred over the indigenous languages. In spite of laudatory praise of the vernacular, Spanish has been inserted into the logic of the modernization process.

Key words

Andean region; Andean languages; hispanization.

Résumé

Le processus de «castillanisation» aux pays andins résulte d'un processus compulsif. La promesse d'inclusion que les patrices ont encouragé au début des nations du dix-neuvième siècle et dans la formation des nations créoles a finit par préférer la langue castillane, bien que dans la plupart des nos pays (Equateur, Pérou, Bolivie) les langues parlées fussent le quechua et l'aymara. Ce processus a eu beaucoup d'illusion dramatique, d'éloge à la langue indigène, mais aussi de silences dans la communauté d'intellectuels, pour insérer à la fin, la domination du castillan dans la logique du projet de modernisation.

Mots clés

Région Andine; Pérou; Quechua; Castillan; Canon; Communauté de langue; Indiens.

El siglo XIX hereda una tradición escritural instalada en fechas ya remotas y fue practicada a lo largo de tres centurias¹. La escritura quechua fue una práctica inserta en el pensamiento aristocrático. El conocimiento de la lengua estaba basada en la sustancial necesidad de manejar a los indios para el obraje, la mita, el pongaje o la república; y, al mismo tiempo, garantizaba, a través de todos los mecanismos oficiales, la servidumbre, la hacienda feudal y el tributo indígena. Las lenguas vernaculares eran lenguas de transacciones, no había ocurrido todavía lo que habrá de suceder después de los años cincuenta del siglo XX, en que el castellano se convierte en la *lingua francae*². Su conocimiento no sólo provenía de la curiosidad, sino de la necesidad de una interlocución directa, por eso peruleros, jueces y curas, no sólo estudian la lengua, sino que la hablan en su modalidad difundida por la Iglesia.

El uso del quechua, como he anotado ya, no fue exclusivo de las fuerzas rebeldes. Fue utilizada tanto por los realistas como los patriotas. No hay que olvidar que el sentido de pertenencia estaba basado en

1 Esta comunicación es parte del primer capítulo de mi tesis doctoral *Etnopoética quechua*, sustentada en diciembre del 2007, la que se puede consultar en www.unmsm.edu.pe

2 Manuel Baquerizo en "Fisonomía del quechua actual en el Perú" (1980) hace el balance sobre lo que ocurrido con el quechua para los 70 del siglo XX.

el espacio circundante y local, la comunidad, el ayllu; la hacienda, el solar. Los indígenas eran utilizados como *masa* al servicio de postores rebeldes o realistas. Nótese que la revolución emancipadora no fue, en modo alguno, concordante con la revuelta indígena. Por eso, la imagen del *wawqi* aparece con insistencia, pues ésta era una realidad que menoscababa los propósitos criollos y frente al cual tendría que haber una respuesta. La pregunta que está tras esto será cuál es el espacio que va a ocupar el indígena en el paisaje social. La metáfora del *wawqi* entonces se instala como mecanismo de inclusión posible en tanto que el programa civilizatorio tiene lugar, por eso, resulta válido declarar que todo irá “runasimanta hamunchis”, en la lengua quechua (“Llopanmi rincu ccacunapa Qquechua simiiquchiepi”) (Rivet-Crèqui Montfort 1951:234-238)³. Este prospecto tiene que ser contrastado con lo que efectivamente ocurrió a lo largo del siglo XIX.

1. Continuidades

La bibliografía de la época confirma la continuidad de la lengua escrita en quechua. Desde el *Museo Erudito* del Cuzco hasta la recopilación de Marco Jiménez de la Espada a Middendorf dan cuenta de la literatura quechua en dos vías: la *tradición escrita*, de las cuales el *Apu ollanta* y el teatro quechua cusqueño serán sus mayores expresiones; hasta las indagaciones de Juan León Mera en *Cantares del pueblo ecuatoriano* (1892) o los poemas de Luis de Cordero y el esfuerzo incansable e insoslayable de Luis Beltrán en Oruro. Clement R. Markham, Marcos Jiménez de la Espada, E. W. Middendorf, así como Alomía Robles, Max Uhle o Adolfo Vienrich a inicios del siglo XX, confirman la existencia de una rica *tradición oral quechua*. El otro tópico es el referido a los estudios

3 Se trata de la Proclama *Llacctacunap sutimpa hucla achacuspa camarecc* (1822). El *wawqi* es la metáfora inclusiva que se crea en los inicios de las nacientes repúblicas y lo asocia a la condición de ‘hermano’ del blanco. La segunda, se presenta como la elaboración de una historia compartida e interpretada como el escenario social imaginado para el XIX, me refiero a la noción de inca; y, la tercera, de arraigo aristocrático y de rasgo positivista, propone la descalificación del heredero del inca. El *wawqi* no es el inca, es el indio y el indio no es el descendiente del inca; entonces, el indio no tiene el mismo estatus social del criollo, ergo, se trata del indio.” (Espino 2007: 43).

de gramática, a la elaboración de lexicones y diccionarios que tienen lugar en el XIX. Entre ellos destacamos el impacto del *Arte de la lengua Quichua* (1619) compuesto por el padre Diego de Torres Rubio, con adiciones de Juan de Figueredo que se difunde en el XIX y el diccionario de Luis Cordero, *Diccionario de la lengua quichua que se habla actualmente en las comarcas del Azuay* (1892); ese mismo año *Ensayo de Gramática de la lengua Quichua tal como se habla actualmente entre los indios de la República de Ecuador* del R.P. Julio Paris; Luis Cordero publicará dos años después su *Breves nociones de gramática concernientes al Idioma Quichua* (1894) y Juan M. J. Grimm, *La lengua quichua* (1896). La *Gramática Quechua* (1871) de Dionisio Anchorena, Sebastián Barranca y Federico Villarreal, José Fernández Nodal, *Elementos de gramática quichua ó idioma de los Yncas* (1872).

La metáfora del *wawqi* será desplazada, después de la segunda mitad del siglo XIX, por el genotipo indígena, que aparece como producto del positivismo vulgar, me refiero a las *salidas que se darán a la incorporación del indio en el proyecto criollo*, las mismas que provienen de una lectura evolucionista. La imagen del esplendor del inca, en el siglo XIX, hace que se perciba al indio como el heredero biológico descalificado. Los atributos que se le otorga a éste tienen que ver con la decrepitud de la raza y su incidencia social, o una fortuna expresada ya en el lejano 1822, es decir, instruir a la raza (“vais a ser instruidos”). Por lo que la lengua quechua comienza a ser debatida en tanto viabilidad social, mejor aún, como modelo que abandona la promesa del bilingüismo, para reclamar la “comunidad de lenguaje”, es decir, una sola lengua para las naciones andinas. Pero esta comunidad de lenguaje se confrontaba con la densidad de las poblaciones indígenas de los países andinos (cuatro quintos de la población indígena), por eso las opciones no sólo son diversas sino ambiguas.

2. La armoniosa y dulce lengua quichua

Todos coinciden sobre el valor del idioma quechua como lengua apta para la comunicación y la literatura. Juan León Mera, en su *Ojeada histórico-crítica sobre la poesía ecuatoriana* (1868), examina la trayectoria

de la literatura ecuatoriana, y se pregunta en qué momento se inicia la literatura de su país y la remonta a la historia amerindia, por lo que valora el quichua como lengua literaria. Aun cuando su posición es ambivalente. Mera estimaba que:

La lengua quichua es una de las más ricas, expresivas, armoniosas y dulces de las conocidas en América; se adapta á maravilla á la expresión de todas las pasiones, y á veces su concisión y nervio es intraducible á otros idiomas. Merced á sus buenas cualidades no hay objeto material ó abstracto que no anime con vivísimos colores é imágenes hermosas y variadas. A veces un solo nombre compuesto encierra tantas ideas, que en español, por ejemplo, hay necesidad de muchas palabras para expresarlas. (1868: 19).

Aunque para la época en que escribe Mera, mitad del siglo XIX, será un “maltratado y ya marchito idioma” (:30) a pesar del legado de *Atahualpa huañui* y advierte que a la vuelta de un siglo “será lengua muerta”. Mera hablaba como falso profeta, por eso afirmaba que es un lenguaje que nadie aprenderá porque “no ha producido obra que la inmortalice” (:23). El pensamiento pesimista y ambiguo de Mera no tenía asidero en la densa realidad del mundo quichua, ya que una intelectualidad conservadora como la de él, escribe en quechua o tiene una preocupación sobre el idioma, por lo que en 1892, Juan León Mera tendrá que optar por un tipo de discurso que personifique a la nación ecuatoriana en las celebraciones de IV Centenario de la Conquista de América, así llamada por entonces. En aquella ocasión la representación nacional de Ecuador será un texto que recoge el habla de un segmento indígena, la lengua de los indios, me refiero a la *Gramática quichua* de Azuay de Luis Cordero, sin dejar, de otro lado, de pensar en el indianismo que aflora en *Virgenes del sol* (1861) o el trajinar de indios ya no sólo quichuas, sino amazónicos en *Cumandá* (1879)⁴.

4 Vid: *La virgen del Sol, Leyenda indiana* (Quito, Imp. Huérfanos de Valencia, 1861); años después: *La virgen del Sol, leyenda. Melodías indianas* (1887); *Cumandá o un drama entre salvajes* (Quito, Imprenta del Clero, 1879).

Miguel Ángel Mossi coincide con las opiniones más comunes de la época, escribe en su *Manual del Idioma General del Perú* (1889: 218):

De todo lo cual se colige que el idioma qíchua en su gramática y sintaxis es riquísimo, lleno de artificio y de reglas muy precisas, fecundo en variar los nombres y los verbos, suave y nada bárbaro, capaz de energía y número, armonioso y elegante y que manifiesta, ó arroja de sí mucha luz filológica para los aficionados al estudio de las lenguas, al mismo tiempo que acredita el talento de su autor y la cultura de los que contribuyeron á su lustre y perfección; y finalmente es un idioma completo, perfecto, sin anomalías y acabado en todo su mecanismo: un idioma que en sus voces presenta la mas viva pintura del mundo primitivo y que la serie de mucho siglos no ha sido capaz de corromper ni alterar un ápice su primera formación, que sabe dibujar los pensamientos mas sublimes de la filosofía con la finura que le es propia y natural, y que por lo mismo es digno de ser cultivado, practicado y aun admirado de los mas sabios literatos del siglo XIX.

Se trata, entonces, de una lengua que cumple todos los requisitos para su uso. La propuesta de Miguel A. Mossi descarta un tópico caro al proyecto civilizatorio, rechaza la condición de lengua primitiva para presentarla como moderna, “suave y nada bárbaro”. No sólo apta para los eventos cotidianos sino para las complejas abstracciones, como la literatura, por eso, “sabe dibujar los pensamientos mas sublimes de la filosofía con la finura que le es propia y natural”. Dos conclusiones se derivan del *Manual del Idioma General del Perú*: La primera, el quechua es lengua de la comunicación y de los deleites de la vida, “es un idioma completo, perfecto, sin anomalías y acabado en todo su mecanismo”. La segunda, el quechua es lengua literaria, por eso, “es digno de ser cultivado, practicado y aun admirado de los mas sabios literatos del siglo XIX”. Aunque resulta exagerada la pureza pues, precisamente, era una lengua de contacto.

Debe recordarse que cuando los españoles capturan las ciudades indígenas, piensan mucho en el control de las regiones como hecho so-

cioeconómico y político. Hay por cierto una imposibilidad práctica para la castellanización, esto explica porque se opta por la utilización de las lenguas nativas. Las “cátedras de las lenguas de los indios” se imponen en ciudades coloniales, incluidas las Audiencias Reales, universidades como las de Lima y México; resultan de observación obligatoria a partir de 1580, más todavía, si se trata de curas doctrineros. A partir del 3 de julio de 1596, Felipe II promueve formalmente en los colegios el uso del castellano entre curas y caciques. A fines del XVII comienza la preocupación por el uso y la propagación del castellano, entre mediados del XVII y XVIII el castellano comienza a ser una forma de distinción social, se la entiende como “distancia social” por los criollos, como han anotado Granda y Pérez (1990). Carlos III norma el uso del castellano en las colonias y en 1780 se prohíbe el uso del quechua luego de la derrota a la revolución indígena de Túpac Amaru II.

3. Silencios de la escritura de intelectuales (hablantes quechuas)

El prestigio reconocido por los intelectuales contrasta con las prácticas escritas. Podemos constatar que luego de la primera mitad del siglo, la escritura quechua no ocupa un lugar privilegiado entre los círculos canónicos ni las élites criollas. Es más bien asunto de la aldea letrada quechua. Esta suerte de abandono en la praxis institucional hace que el interés por el quechua aparezca como una demanda con rubor del escándalo. José Fernández Nodal interpela el tema de la promesa al preguntar “¿y podremos tolerar el insulto que se nos diga: no es el Perú de los Peruanos, desde que no es el lenguaje peruano el que allí se cultiva ni menos se admite en los bancos de las escuelas o asientos universitarios?”⁵. El solo hecho de que el quechua no se haya constituido en la lengua de los países andinos, resultaba sospechoso para otras comunidades nacionales, pues, declarada la independencia, no se había viabilizado la continuidad programática del idioma quechua como parte de la constitución de las naciones andinas. Entre los escritores más

5 Se trata de *Elementos de gramática quichua o idioma de los yncas* (Cuzco, 1872); citado por César Itier, *El teatro quechua en el Cuzco* (2000: 20).

destacados de la segunda mitad de siglo XIX, el quechua aparece como una imposibilidad. Juan León Mera ya había dicho que el quichua desaparecería, que iba a ser una lengua muerta, aunque él mismo publicará sus *Cantares del pueblo ecuatoriano* (1892) en los que consignará los versos quichuas. La propia cusqueña Clorinda Matto de Turner no logra definir su propia escritura sino como escritura en español, el trazo escritural que asume corresponde a la norma artística vigente en la ciudad letrada. Ella misma cae en esa ambigüedad del uso de la lengua:

Gamarra, Corpancho, Patrón, Chávez, Prada, Rey de Castro, Leguía, Martínez, los Amézcaga y todos los escritores en fin que hoy ornan el cielo literario del Perú *¿por qué han ignorado el idioma? ¿por qué no pueden cantar en la lengua de su madre patria?*

Esto significa simplemente una pérdida para la lengua americana. Desventura nacional que deploramos unos pocos, pero lamentándola con la sinceridad del alma! (Matto de Turner 1881:331; énfasis mío).

Nataliel Aguirre en *Juan de la Rosa* (1885), esa novela símbolo de Cochabamba, recuerda que el quechua entre los criollos estaba proscrito, aun cuando degustaban de las tonadas indígenas. El protagonista de la historia escucha cantar “a Ventura en la puerta de la choza” “un harahui imitado del de Ollanta”, dirá “Urpi huihuaita chincachicuni...” para luego hacer el siguiente comentario: “Pero ¿qué estoy haciendo? ¿Pueden acaso comprender mis jóvenes lectores esa lengua, tan extraña ya para ellos como el siriano o el caldeo? Mejor será que ponga aquí otra imitación pésima en castellano, que les dará a lo menos una remota idea de aquellos tiernísimos cantos populares, olvidados ya, cuando apenas comienza a nacer -harto enfermiza y afectada, por desgracia-, la nueva Musa lírica de nuestra literatura nacional.” (Cap. X, 140-141; énfasis mío)⁶. Traducir era la forma común como estas canciones vernaculares llegan a ocupar el espacio de la ciudad letrada, los textos quechuas para circular en la ciudad aristocrática necesitan ser traducidos, pues no se quieren

6 Cito por la edición cubana: Nataliel Aguirre, *Juan de la Rosa* (La Habana, Casa de las Américas, 1978). Para el acceso libre a este texto ir al portal: <http://www.cervantesvirtual.com>

Manuel de Mendiburu se pregunta en “Sobre el quichua” (1874: xxviii-xxix.), “¿Que interesa mas fomentar la enseñanza de la quichua, ó hacer instruir en español de una manera segura y efectiva á los indios?” La respuesta tiene que ver exactamente con las opciones civilizatorias que están en el imaginario de los criollos, me refiero a la forma cómo se piensa de los indios. De ese modo, el quechua debe reducirse a los que quieran aprenderla:

Dése de la mano á la quichua: déjese solo para los que quieran comprenderla. *Ya no es tiempo de descubrir nada por ese camino que ha existido y existe. Ya es tarde para solicitar tradiciones: las que se recojieron hace tres siglos no tienen todas sancion irrefragable, y han venido adoleciendo en mucho de falsedades y exageraciones. Enseñemos castellano a los indios para instruirlos, moralizarlos, inducirlos mejor al trabajo, y que conozcan sus deberes y sus derechos, para que sepan que son parte de una nación que debe ser homogénea y compacta. Así habrá esperanzas de un cambio radical y verdadero en unas masas numerosas en cuyo beneficio debemos pensar seriamente.* Lo contrario es conservar y fomentar dos naciones que se miran con asar ó desdén; una muy numerosa e ignorante al otro lado de la cordillera, otra que habla por sí y para sí en nombre de la unidad y de la autonomía nacional. Si los indios son y han de ser ciudadanos incorpórense, reúnanse para que con el tiempo cese la mas irregular y estravagante de las anomalías. (Mendiburu 1874: XXIX, énfasis mío).

De esto se deduce como en un espejo qué es lo que piensa Mendiburu sobre los indígenas. La enseñanza del castellano obedece a la necesidad de instruir a los indios, porque estos no tienen “modales” ni tienen conocimientos como los que la ciudad letrada maneja; por cierto, hay que “moralizarlos”, denuncia la condición promiscua e inmoral que se impone como genotipo en la propuesta de Mendiburu; “inducirlos mejor al trabajo”, los reconoce como borrachos, vagos mendigantes y holgazanes; que “conozcan sus deberes y sus derechos”. Descritos, estos indios, no poseen las cualidades del ciudadano pues no alcanzan a reconocer sus derechos, viven en sus ayllus, pagos o comunidades donde

escuchar ni entender si vienen en la lengua quechua que se conoce. La etiqueta social impone que se traduzca. Para que ésta pueda ocupar el espacio del solar, insistimos, tenía que traducirse; así lo hace ver más adelante cuando habla de

un huaiño que se hizo después muy popular en todos los valles de Cochabamba:

Soncoi ppatanña kuakainii juntta...

Traducido fielmente al castellano, mereció también ser cantado en los salones, por las señoras principales, que se reunían alrededor de una guitarra, del arpa o del clave, instrumentos músicos mejor tocados por ellas (Cap. XXVII, 364).

De manera que la lengua quechua no sólo se asocia a su rasgo discriminatorio, a dejar de ser para parecer y a circular como pálido registro en la lengua del solar sino que, a pesar del trazo que ensaya la propia novela, la escritura se vuelve privativa de la lengua española.

4. La unidad de lengua: Anchorena/ Mendiburu

Esto lleva entonces a lo que llamaremos el fracaso de la metáfora del *wawqi*, el hermano indio resultó definitivamente un hermano ilegítimo, toda vez que era asimétricamente desigual, más aún, ni política ni socialmente estaban emparentados. Lo que reemplaza al *wawqi* es la metáfora del *inca* apropiado como la nobleza del criollo. Es decir, el indio no podía ser más el representante del inca, se ha producido la apropiación de un legado histórico; este legado se consustancia con la realidad del orden social, los criollos serán los representantes del inca. El tema de la comunidad de lenguaje afecta las bases ideológicas del proyecto criollo de la independencia: por eso, se plantea dos vías, la primera tiene que ver con la convivencia de las lenguas; la segunda con la afirmación del castellano como lengua de la nación. Estas propuestas las sintetizan bien José Dionisio Anchorena y Manuel de Mendiburu.

Manuel de Mendiburu se pregunta en “Sobre el quichua” (1874: xxviii-xxix.), “¿Que interesa mas fomentar la enseñanza de la quichua, ó hacer instruir en español de una manera segura y efectiva á los indios?” La respuesta tiene que ver exactamente con las opciones civilizatorias que están en el imaginario de los criollos, me refiero a la forma cómo se piensa de los indios. De ese modo, el quechua debe reducirse a los que quieran aprenderla:

Dése de la mano á la quichua: déjese solo para los que quieran comprenderla. *Ya no es tiempo de descubrir nada por ese camino que ha existido y existe. Ya es tarde para solicitar tradiciones: las que se recojieron hace tres siglos no tienen todas sancion irrefragable, y han venido adoleciendo en mucho de falsedades y exageraciones. Enseñémos castellano a los indios para instruirlos, moralizarlos, inducirlos mejor al trabajo, y que conozcan sus deberes y sus derechos, para que sepan que son parte de una nación que debe ser homogénea y compacta. Así habrá esperanzas de un cambio radical y verdadero en unas masas numerosas en cuyo beneficio debemos pensar seriamente.* Lo contrario es conservar y fomentar dos naciones que se miran con asar ó desdén; una muy numerosa e ignorante al otro lado de la cordillera, otra que habla por sí y para sí en nombre de la unidad y de la autonomía nacional. Si los indios son y han de ser ciudadanos incorpórense, reúnanse para que con el tiempo cese la mas irregular y estravagante de las anomalías. (Mendiburu 1874: XXIX, énfasis mío).

De esto se deduce como en un espejo qué es lo que piensa Mendiburu sobre los indígenas. La enseñanza del castellano obedece a la necesidad de instruir a los indios, porque estos no tienen “modales” ni tienen conocimientos como los que la ciudad letrada maneja; por cierto, hay que “moralizarlos”, denuncia la condición promiscua e inmoral que se impone como genotipo en la propuesta de Mendiburu; “inducirlos mejor al trabajo”, los reconoce como borrachos, vagos mendigantes y holgazanes; que “conozcan sus deberes y sus derechos”. Descritos, estos indios, no poseen las cualidades del ciudadano pues no alcanzan a reconocer sus derechos, viven en sus ayllus, pagos o comunidades donde

existen otras normas, aunque son inevitablemente coercionados para pagar tributo. Lo que está tras de todo esto es el estereotipo que la colectividad criolla desarrolla sobre el indio. Dicho tipo tiene otro referente político, una nación como “homogénea y compacta”, hay un programa civilizatorio que pregona que en nombre de la “unidad y de la autonomía nacional” se debe imponer como lengua el castellano.

Ese mismo año, José Dionisio Anchorera publica su *Gramática quechua*; en ella elabora un discurso próximo al de Mendiburu, pero distante en su formulación por su tono liberal. Es también suya la preocupación sobre el tema de la “unidad de lenguaje” lo que permitiría superar la monda realidad de la existencia de dos repúblicas:

El conocimiento del quechua estirpará en los blancos ese desprecio y en los indígenas ese odio: lo primero, porque habiendo comunidad de lenguaje, los blancos entrarán en relaciones mas estrechas con los indígenas y tendrán ocasión de conocer la dulzura de su carácter, la sobriedad de su vida y otras cualidades desconocidas hasta hoy, hasta el punto de establecerse casi generalmente, el principio absurdo, de que al indio se le debe tratar cruelmente. Entónces se dará al indígena la estimacion que merece, y éste, no recibiendo el trato duro y cruel de que viene siendo victima desde la conquista, pospondrá su odio al blanco y no verá ya en él un opresor sino un conciudadano á quien debe amar. (Anchorera 1874: VI)

De ello se derivan tópicos comunes a la propuesta de Mendiburu, el estado de los indios es de la “abyección é ignorancia”, no conocen “el estímulo del sentimiento del deber” ni aspiran al “progreso”. La diferencia estriba en que Anchorera reconoce la posibilidad de una *comunidad de lenguaje*, donde los blancos conozcan el quechua –propósito del libro– y los indios entiendan la lengua del blanco; esto dará lugar a una retracción social, por lo que el indio “pospondrá su odio al blanco y no verá ya en él un opresor sino un conciudadano á quien debe amar” (:VI). Se va afirmando y posesionando el castellano en medio de la presencia de una suerte de disidencia en la ciudad letrada que acaso impacta

en la aldea letrada quechua. Este asunto, en realidad es insustancial a las ideas de nación del siglo XIX. Era, en términos generales, una práctica episódica; una breve alteración al orden, por eso, las naciones en América Latina se erigirán sobre tres modelos: las Cartas para convivencia que se expresan en las diversas Constituciones que elaboran las nacientes repúblicas y establecen virtualmente cómo deberían ser las relaciones entre sus integrantes y del Estado con los ciudadanos que conforman esa asociación llamada nación, a la par de un estatus legal para la convivencia; *Gramática de la lengua castellana destinada al uso de los americanos* (1847) de Andrés Bello⁷, que va a ser el símbolo del buen hablar y escribir; y el *Manual de Urbanidad* (1854) de Manuel Antonio Carreño, que les decía a los viejos e hijos de los súbditos de la colonia española cómo habría de ser su actuación social, cuál debía ser, en adelante, la etiqueta social en la organización de la república. Amén de la idea liberal de nación como ejercicio de autonomía y confraternidad entre ciudadanos.

5. Conclusión

El castellano será la lengua de comunicación oficial de las naciones andinas a pesar de la visibilidad del indio cuando la Guerra del Pacífico o las revueltas indígenas. Éste es pues el contexto en que se erigen las propuestas de una textualidad quechua caracterizada por el abandono de prácticas institucionales en la escritura (que iba de un adanismo en

7 “No tengo la pretensión de escribir para los castellanos –escribe Andrés Bello–. Mis lecciones se dirigen a mis hermanos, los habitantes de Hispano-América. Juzgo importante la conservación de la lengua de nuestros padres en su posible pureza, como un medio providencial de comunicación y un vínculo de fraternidad entre las varias naciones de origen español derramadas sobre los dos continentes. Pero no es un purismo supersticioso lo que me atrevo a recomendarles. El adelantamiento prodigioso de todas las ciencias y las artes, la difusión de la cultura intelectual y las revoluciones políticas, piden cada día nuevos signos para expresar ideas nuevas, y la introducción de vocablos flamantes, tomados de las lenguas antiguas y extranjeras, ha dejado ya de ofendernos, cuando no es manifestamente innecesaria, o cuando no descubre la afectación y mal gusto de los que piensan engalanar así lo que escriben. [...] Chile, el Perú, Buenos Aires, México, hablarían cada uno su lengua, o por mejor decir, varias lenguas, como sucede en España, Italia y Francia, donde dominan ciertos idiomas provinciales, pero viven a su lado otros varios, oponiendo estorbos a la difusión de las luces, a la ejecución de las leyes, a la administración del Estado, a la unidad nacional.” (Bello 2002: 12-13).

el sistema gráfico a la representación de alfabetos dispares) y marcada continuidad: una producción que tiene lugar en la *escritura quechua* y su vitalidad y presencia en *tradición oral*.

Bibliografía

- AGUIRRE, Nataliel. *Juan de la Rosa*. La Habana, Casa de las Américas, [1885] 1978.
- ANCHORENA, José Dionisio. *Gramática Quechua ó del Idioma del Imperio de los Incas*. Lima, Imp. del Estado, 1874.
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginarias*. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo. 2ª. ed. Trad. Eduardo L. Suárez. México, Fondo de Cultura Económica, 1997.
- BELLO, Andrés. *Gramática de la lengua castellana destinada al uso de los americanos*, 1847. Prólogo de Amado Alonso y notas Rufino José Cuervo, Obras completas. Tomo IV. 3ª ed., Caracas, La Casa de Bello, 1995. Publicación: Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2002: <http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?portal=0&Ref=7170>
- BOLÍVAR, Simón. *Escritos fundamentales*. Comp. de Germán Carrera Damas. 6ª reimp. Caracas, Monte Avila Editores Latinoamericana, 1997 (Colección Eldorado), 1982.
- BURGA, Manuel (y) Alberto Flores Galindo. *Apogeo y crisis de la República Aristocrática*. (Oligarquía, aprismo y comunismo en el Perú: 1895-1932). Lima, Ed. Rikchay Perú, 1979.
- CARREÑO, Manuel Antonio. *Manual de Urbanidad*. Nueva York, Appleton & Co., 1854.
- CORDERO, Luis. *Diccionario Quichua-castellano y Castellano-quichua*. Nota introductoria de Ruth Moya; dibujos de Eduardo Kingman. Quito, Proyecto Educación Bilingüe Intercultural, Corporación Editora Nacional; 1992. Universidad Andina Simón Bolívar, Nacional; 1992. Universidad Andina Simón Bolívar.
- ESPINO RELUCÉ, Gonzalo. *Etnopoética quechua. Textos y tradición oral quechua*. Lima, Escuela de Post Grado. Unidad de Post Grado Facultad de Letras-Doctorado en Literatura Peruana y Latinoamericana, diciembre, 2007.

- FIDE - Perú. *Vocabulario Políglota Incaico*. Comprende más de 12000 voces castellanas y 100 000 keshua del Cusco, Ayacucho, Junin, Ancash. Compuesto por algunos Religiosos Franciscanos Misioneros de los Colegios de Propaganda Fidel del Perú. Lima, Tip. Colegio de Propaganda Fide del Perú, 1905. 2da. ed. Ministerio de Educación, 2000.
- JAY GLICKMAN, Robert. *Fin de Siglo. Retrato hispanoamericano de la época modernista*. Toronto, Canadian Academy of the Arts, 1999.
- MATTO DE TURNER, Clorinda. "El qquechua. Su utilidad para los americanistas" en *La Revista Social*, 1877. También en *El Perú Ilustrado* 1888.
- MENDIBURU, Manuel de. "Sobre el quichua", en *El correo del Perú*, Lima 1894; p. XXVIII-XXIX.
- MERA, Juan León. *Ojeada Histórico-crítica sobre la poesía ecuatoriana*. Quito, Imprenta de J. Pablo Sanz, 1868. 3ª ed. Guayaquil, Clásicos Ariel, 197?
- MIDDENDORF, E. W. *Dramatische und Lyrische Dichtungen der Keshua-Sprache*. Gesammelt un übersetzt mit erklärenden anmerkungen. Leizig, F. A. Brockhaus, 1891.
- MITRE, Bartolomé. "Ollantay, drama quechua" en *La Nueva Revista*. Buenos Aires, 1981.
- MONCAYO, Abelardo. *El concertaje de indios en Añoranzas, 1895-96*. Quito, Tall. Tip. Nacionales, 1923; pp. 272-333. Puebla, Ed. José M. Cajica, 1967; pp. 161-239 (vol. 34).
- MONTALVO, Juan. *El espectador*. París, Lib. Franco Hispano-Americana; 1886 (t. I), 1887 (t.II); 1888 (t. III). Quito, Imp. de la Juventud, 1900, t. I. Ambato. Biblioteca Letras de Tungurahua, 1982.
- MOSSI, Miguel Angel. *Manual del Idioma General de Perú*. Gramática razonada de la lengua qíchua. Córdoba, Imp. La Minerva, 1889.
- PACHECO-ZEGARRA, Gavino. *Alphabet phonétique de la langue quechua*. Mémoire lu au congres des Americaniste a Nancy. Nancy, G. Crépin-Leblond - Paris, Libraire Espagnole; 1875 (Congrés Internacional des Américanistes Nancy-1875).
- RIVERO Y USTARIZ, Mariano (y) TSCHUDI, Juan Diego de. *Antigüedades Peruanas*. Viena, Imp. Imperial de la Corte y de Estado, 1851 2ª ed. Arequipa, Primer Festival del Libro Arequipeño, 1958.

- RIVET, Paul (y) Georges de CRÉQUI-MONTFORT. *Bibliographie des langues Aymará et Kicwa. 1540-1875*. Paris, Institut d'Ethnologie, 1951; 3 t.
- RUMIÑAWI. "Documentos y proclamas en lenguas amerindias en la época de la Independencia" en portal del Centro de Investigaciones Lingüísticas Ricardo L. Nardi (junio 2003). <http://www.cil-nardi.com.ar/ling/ling.php?pr=indigen.htm>
- SMITH, Anthony D. "Tres conceptos de nación" en *Revista de Occidente* N° 161. Madrid, 1994.
- VALLADARES QUIJANO, Manuel. "Las letras que forjaron el indigenismo cusqueño" en *Guaca* N° 2. Lima, junio 2005; pp. 39-60.
- VIENRICH, Adolfo. *Tarmap Pacha-Huaray/ Azucenas Quechuas* (Nuna-shi-mi chihuanhai). Bilingüe. Tarma, Imp. La Aurora de Tarma, 1905; CXXIV, 131 pp. [Seudónimo: Unos Parias; antes del título: Tarmap Pacha-Huaray; al final del prólogo: Pumacahua / Tarma, 27 de octubre de 1905]. 4ta. ed. *Azucenas y fábulas quechuas*. Edición de Pedro Díaz Ortiz. Lima, Universidad Ricardo Palma, 1999.