



Imaginación visual y cultura en el Perú

Gisela Cánepa Koch
Editora

Capítulo 13



Bernardo **Cáceres** / Raúl **Zevallos** / Raúl **Castro** / Valeria **Biffi** / Nelson E. **Pereyra**
Julio **Portocarrero** / Lucero **Silva Buse** / Rosario **Flores** / Juan Carlos **La Serna** / Óscar **Espinosa**
Deborah **Poole** / Isaías **Rojas Pérez** / Cecilia **Rivera** / María Eugenia **Ulfe** / Rodrigo **Chocano**
Ulla **Berg** / Alexander **Huerta-Mercado** / Alonso **Quinteros** / Jeroen **Zalm** / Mercedes **Figuroa**

DEPARTAMENTO DE
CIENCIAS SOCIALES



**FONDO
EDITORIAL**

PONTIFICIA **UNIVERSIDAD CATÓLICA** DEL PERÚ

Imaginación visual y cultura en el Perú
Gisela Cánepa (editora)

© Gisela Cánepa, 2011

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2011

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

Teléfono: (51 1) 626-2650

Fax: (51 1) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones

Corrección de estilo: Juana Iglesias

Diseño de portada: Camila Bustamante

Diagramación y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: diciembre de 2011

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2011-15303

ISBN: 978-9972-42-983-5

Registro del Proyecto Editorial: 31501361101813

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

RUNASIMINET Y LA PRODUCCIÓN DE UNA REPRESENTACIÓN VISUAL DEL QUECHUA¹

Cecilia Rivera

El desarrollo de una página *web* como RunasimiNet: Curso de quechua es un asunto complejo cuyo análisis puede ser abordado desde diferentes ángulos². Están, por ejemplo, los problemas del desarrollo y diseño informático, los de la selección de la variedad de quechua con la cual trabajar, los del diseño pedagógico para internet, los de la relación entre fondos, tecnologías y la calidad del audio e imagen, entre otros. Aquí vamos a prestar atención solo a los problemas y contradicciones de la representación visual del mundo social y cultural de quienes hablan quechua, emprendida por hispanohablantes como los autores y desarrolladores de la página, un equipo del cual fui coordinadora.

Si bien este trabajo examina las imágenes fijas y en movimiento, así como el enfoque documental y etnográfico adoptados en la página, lo hace en tanto son parte del proceso de la producción del espacio virtual que los reúne entramados en información, ficción y ejercicios para el aprendizaje del quechua. Se ocupa así de problemas surgidos no en la construcción de una comunidad virtual deslocalizada de hablantes o cultores del quechua en internet, sino de aquellos aparecidos en la brega por lograr un producto visual con el cual participar, desde la universidad, en la producción de un servicio y de un lugar para «el quechua» en la representación y el espacio público nacional (peruano) que ocurre en internet. Un esfuerzo condicionado, ciertamente, por las posibilidades que nos brinda la tecnología que manejamos, pero también por las representaciones colectivas de las que participamos.

Ciertamente habitamos un mundo de símbolos, los cuales a su vez nos habitan. Y tratándose de la producción de un curso de idiomas se hace aún más evidente que es atendiendo a las relaciones que mantenemos con los símbolos que nos habitan,

¹ Este trabajo fue inicialmente una ponencia presentada con el título «El caso de RunasimiNet: problemas en la representación del heterogéneo y dinámico mundo de quienes hablan quechua» en la VII Reunión de Antropología del Mercosur que tuvo lugar entre el 23 y 27 de julio de 2007 en Puerto Alegre, Brasil.

² La página puede consultarse en http://www.pucp.edu.pe/facultad/ciencias_sociales/curso/quechua/

que usamos las imágenes, sonidos y otros recursos con los cuales producimos las narraciones —tanto cotidianas como expertas— que nos ubican o, más bien, reubicamos nuestro entorno en relación con nosotros. El intento de re-situar e intervenir en los sentidos que nos enmarcan es el marco general del examen de la difícil experiencia de producir una página *web* y el curso de quechua que ubicamos en ella.

El proyecto RunasimiNet: curso de quechua en línea

RunasimiNet es el nombre que un grupo de profesionales de distintas disciplinas le dimos a la página donde ubicamos, primero, un curso interactivo para aprender a hablar quechua y, posteriormente, un *link* a los recursos de *blog* que brinda la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) para explorar la cultura, la literatura y los estudios sobre el idioma³. A diferencia de la abrumadora mayoría de esfuerzos para enseñar quechua que la política de educación intercultural ha fomentado en el Perú, este es un curso en internet, al alcance de cualquiera que pueda conectarse a la *web* en el mundo. Además, no está pensado para enseñar a leer y escribir en su idioma a hablantes nativos. Se dirige a hispanohablantes, peruanos y peruanas profesionales y estudiantes, de preferencia, con el fin de ayudarles a aprender un segundo idioma. Sin embargo, como dice la presentación de la página, quien es hablante nativo del quechua también podrá beneficiarse de la presentación formalizada de su gramática, de las convenciones de la escritura, de las piezas de literatura escrita y oral, del curso mismo y de otros recursos. Pero el objetivo principal era, y es, proporcionar una herramienta para aprender quechua como segunda lengua.

Se pueden diferenciar, por lo menos, dos dimensiones interdependientes en el proyecto: la una tecnológica y la otra política. RunasimiNet es lo que algunos científicos llaman un «desarrollo» tecnológico; es decir, la aplicación de la investigación y conocimientos de una o, como en este caso, de varias disciplinas a la producción de una herramienta o tecnología cuyo objeto es expandir las capacidades humanas para producir algo. En este campo, a diferencia de la clásica tecnología de educación a distancia o del aprendizaje asistido por medios informáticos (*e-learning*), hemos tenido que renunciar a configurar el rol del tutor. Por ello aspirábamos a un diseño capaz de resolver todos los problemas de aprendizaje y, a la vez, capaz de retener y estimular al

³ El equipo básico estuvo compuesto por Pablo Carreño y Roberto Zariquiey, lingüistas y profesores de quechua; Irina Ávila y Marino Luna, ingenieros; Roberto de la Puente, antropólogo visual; y Cecilia Rivera, antropóloga, coordinadora y productora del equipo. Contó también con la ayuda de otros antropólogos y artistas plásticos como Rodrigo Lajo, Ángela Quispe, Isabel Hidalgo, Adolfo Cárdenas y Jesús Cosío, entre otros. Todos eran docentes o egresados de la PUCP, salvo Jesús Cosío que proviene de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

estudiante. La pantalla no podía ser un simulacro de libro de texto, ni la agenda y el correo electrónico un remedo de profesor⁴.

Con el fin de lograr que en su relación con la pantalla de internet el usuario adquiriera las habilidades de entender, reproducir y comunicarse en idioma quechua oral y escrito recurrimos a imágenes fijas y en movimiento, textos orales, música, presentación gráfica y programación que cobran mayor importancia que en los cursos —incluso electrónicos— centrados en el texto escrito. Todos ellos y su disposición son aquí parte de un gran diseño, es decir, parte de una narrativa relativamente compleja sobre el quechua, donde los múltiples elementos pueden leerse como narraciones parciales, y a veces alternativas.

Las imágenes, como los sonidos, cumplen varias funciones. Se usan para ilustrar o explicitar el significado de los enunciados. Sirven también para llamar y retener la atención del internauta. Y, más allá del recurso al valor y función documental de las imágenes en tanto ilustración del significado o enunciado textual al que están asociados, sonido e imágenes dispuestos en el marco de un diseño general construyen una narración visual distinta sobre el quechua y sus hablantes.

Enseñar un mundo cultural y el poder de la representación

En efecto, las narraciones son necesarias pues no se puede enseñar un idioma sin un tema sobre el cual hablar. Pero aún más, el sentido común asume —y la enseñanza de idiomas como política cultural lo explota y reafirma— que los temas de los que se habla en un curso de idiomas, así como las imágenes que se muestran, son los asuntos y los modos de esa cultura y sociedad⁵. El idioma y la cultura están fuertemente asociados como si todo idioma contuviera o expresara una, y solo una, cultura; de forma que los límites, demográficos y otros, del idioma se igualan a los límites de la cultura. Es la vieja noción de cultura que también la antropología se ocupó de popularizar: esa que superpone modos de vivir y pensar, idioma, población y territorio. En el contexto del sentido común sobre el aprendizaje de idiomas, las imágenes

⁴ La razón de esta renuncia anticipada al rol de tutor es el costo relativamente alto de sostener un curso virtual que lo incluya. No podíamos estar seguros de que, más allá de los fondos para el diseño de la página, podíamos contar con dinero ni recursos humanos constantes para dedicar a la implementación de un sistema de tutoría. Las herramientas para hacerlo, y para generar un sistema de registro y acreditación de los aprendizajes que le dan sentido, están incluidas en la página a la espera de ser desarrolladas. Imagino que cuando esto se haga, tutoría y acreditación tendrán un costo para el usuario. Sin embargo la página RunasimiNet y su curso podrán seguir siendo de libre acceso, por lo que agradecemos a las becas Udual y Concytec, que financiaron el desarrollo de este servicio, y a la beca de investigación de la PUCP, la cual además mantiene el curso en su servidor.

⁵ Baste recordar la estrecha relación entre los institutos de idiomas extranjeros «peruano-norteamericano» «británico», «francés», «alemán» y las respectivas embajadas y colonias.

por sí mismas, al igual que los textos, cuentan una historia que será recibida como verosímil y representativa.

Así, a través de la historia que cuentan y del espacio que construyen, los conocimientos técnicos o científicos en programación, diseño, lingüística o etnografía se combinaron para producir no solo una herramienta, sino también una versión sobre el quechua. Una versión que ocupa un lugar entre las representaciones y es confrontada con todo tipo de usuarios dentro y fuera de la *web*, incluidos los y las representadas. Es aquí, en la construcción de narrativas y su ubicación en un espacio público, donde la dimensión política del uso de imágenes se hace más evidente.

Versiones del quechua

En la jerarquía de las lenguas en el Perú, el quechua no ocupa un lugar privilegiado. Padece la marginación y el prejuicio que sufren la población y la cultura a las que está asociado. Ello ha significado, entre otras cosas, que la inmensa mayoría de sus hablantes nativos sea analfabeta en esta lengua; que la poesía y la literatura en quechua casi no existan en nuestras bibliotecas; que el idioma sea reputado como carente del vocabulario y de las habilidades comunicativas para expresar el mundo nacional moderno y sus postulados científicos⁶; que sus hablantes sientan vergüenza de que se revele su dominio del quechua a través de la influencia que ejerce sobre su dominio del castellano (le llaman «mote» al peculiar modo de entonar y construir la comunicación); que, salvo en el contexto de una política educativa de reconocimiento de derechos culturales, pero solo allí donde la mayoría de la población habla quechua, no se enseñe en las escuelas ni se use en los documentos ni procedimientos públicos o institucionalizados⁷.

Por ello, ampliar las posibilidades de aprendizaje del quechua para hispanohablantes como segunda lengua es útil no solo porque los profesionales y funcionarios

⁶ Después de una consulta con profesionales en el estudio del quechua, la política de adquisiciones de la biblioteca universitaria más grande y actualizada del país (la de la PUCP) dejó de hacer esfuerzos por adquirir textos en idiomas nativos (entrevista a Carmen Villanueva, directora de la biblioteca, setiembre de 2006).

⁷ Notables cambios en esta situación empiezan a producirse cuando los gobiernos regionales emprenden acciones respecto del reconocimiento de la pluriculturalidad de su región. En julio del 2007 el Gobierno Regional de Apurímac dispuso aprobar el empleo de nomenclatura bilingüe quechua-castellano en las instituciones públicas del departamento. En marzo de 2008 el Gobierno Regional de Ayacucho declara el castellano, el quechua y el asháninka como lenguas oficiales de la región y encarga la elaboración de un plan de capacitación que conduzca a considerar requisito indispensable el conocimiento de quechua y asháninka para los funcionarios públicos de la región. Los gobiernos regionales de Cusco y Junín se suman a esas iniciativas con ordenanzas publicadas en *El Peruano* en mayo y noviembre de 2008 respectivamente (ver ordenanzas regionales N° 025-2007-CR/GRC, N° 010-2008-GRA/CR, N° 089-2008-GR/CR).

hispanohablantes requieren este idioma para desempeñar mejor sus tareas con la población quechuahablante, sino porque el reconocimiento y las posibilidades de desarrollo del idioma marginado se amplían si se logra que existan las condiciones para que su uso salga del cerco de la vida familiar y las relaciones afectivas, donde ha sido reducido. Más aún, también es conveniente colaborar en la producción de interlocutores quechuahablantes y de espacios públicos donde las personas se puedan desempeñar en quechua para que, por ejemplo, no se repita la vergonzosa situación del 4 de agosto de 2006, cuando una congresista quechuahablante, que desarrollaba su argumentación en su idioma materno, fue increpada por dirigirse al Congreso de la República en una lengua que una prestigiosa lingüista y colega congresista consideró impropia e inadecuada para ese espacio⁸. Para lograr que el quechua salga del cerco se requiere también intervenir en el valor y significados cotidianamente asociados a la lengua en espacios públicos.

Por ello, desde su diseño inicial, una propuesta central del curso fue colocar el idioma en el contexto más prestigioso posible: internet, ciertamente con el propósito de llegar a hispanohablantes en cualquier lugar del país pero, sobre todo, de narrar una historia del mundo urbano moderno, para que el quechua contemporáneo se desenvuelva en espacios en los que el sentido común no solía encontrarlo; aun cuando, como lo demuestra la congresista, está ante nuestros ojos. Una mezcla de documento y ficción fue necesaria para hacerlo.

A juzgar por los correos recibidos, los comentarios en el *blog* de RunasimiNet, las reacciones en las presentaciones públicas del proyecto y la transformación de la hasta entonces desganada actitud de la población campesina ante la nueva tecnología observada en talleres sobre tecnologías de la información y comunicación (TIC), cuando se introduce RunasimiNet, el mero hecho de encontrar su idioma en la *web*, en el portal de una de las universidades más prestigiosas del país y en un espacio que no se agota en la primera interfase es ya para los hombres y mujeres que hablan quechua una resignificación del valor de este.

Un curso de idiomas libre y en la *web* es un espacio o entorno en el cual se produce comunicación. Allí no solamente se encuentra y reafirma lo que sus productores pusieron en él, sino también lo que sus usuarios traen o reconocen en la propuesta. Más aún, el curso puede ser visto como una intervención en el espacio público,

⁸ Hilaria Supa Huamán, indígena quechuahablante cusqueña y congresista de la República, se dirigió en su idioma materno a sus colegas, la inmensa mayoría de los cuales no entiende este idioma. Martha Hildebrandt exigió que hablara en castellano, pues los idiomas indígenas serían oficiales solamente donde sus hablantes son mayoría. A raíz de la confrontación que se desató, el Congreso decidió incluir en las sesiones la presencia de un profesional para la traducción del quechua al castellano.

en el contexto donde se negocian las relaciones de poder que se despliegan en torno a la representación, en este caso la representación cultural⁹.

En esa perspectiva es posible cuestionar el derecho o legitimidad que pueden tener o no peruanos hispanohablantes expertos que, por tanto, producirían una versión autorizada del quechua, para representar «al otro». Se puede cuestionar el paternalismo asociado a la idea de representar a quienes no pueden hacerlo y denunciar los mecanismos de dominio que se despliegan desde quien se sitúa como el productor de la representación «verdadera» y por tanto hegemónica del otro. De hecho estas preocupaciones ya fueron expresadas por un par de expertos políticamente correctos, un lingüista norteamericano y un joven antropólogo visual formado en Canadá. Pero no, todavía, por quechuahablantes, quienes más bien han intervenido felicitándose de la aparición de este nuevo espacio, pidiendo ampliarlo, incluir nueva información y corregir errores¹⁰. En cambio, sí hemos recibido en el *blog* expresiones de quienes quisieran ver desaparecidas lo que consideran manifestaciones de una cultura degradante que invade espacios que no le corresponden.

El lenguaje documental y la representación

Vuelvo ahora a considerar las características y las dificultades de la producción de la versión del quechua; es decir, de la historia que cuentan los textos orales, escritos y, sobre todo, los recursos visuales en nuestra página. Empezaré con un comentario acerca de las convenciones establecidas entre los peruanos sobre cómo interpretar la representación del mundo andino.

Hace un tiempo, la premiada película peruana *Madeinusa* provocó entusiasmos, críticas y un debate en torno a las formas y trampas de la representación de las poblaciones andinas. El debate se originó en las expectativas provocadas por una ficción que ambienta su historia en un pueblo campesino de los Andes peruanos cuyos habitantes, además, colaboran ampliamente como extras, planteando así, desde la producción del filme, una estrecha relación entre ficción y realidad. Las posiciones se mueven entre la denuncia de la reproducción de prejuicios y subalterización de las poblaciones andinas; la producción, otra vez, aunque actualizada,

⁹ Es de notar que no es solo la representación lo que está en juego en este espacio. También el control del flujo de información está en disputa y por ello el control o participación en las tecnologías y sistemas sociales que ello requiere. Consciente de esto, la Comunidad Europea, por ejemplo, dedicó recursos especiales a fomentar la creación de *software* y aplicaciones que les permitieran a los países que la integran colocarse como proveedores de tecnología y servicios. Consideraron que la creación de imágenes o representaciones sería un asunto secundario del cual se ocuparían posteriormente.

¹⁰ Hay que reconocer que las limitaciones presupuestales nos impidieron incluir más quechuahablantes nativos en el proyecto. Esto ha dejado pendiente la necesidad de trabajar en mejorar los audios del curso.

de un otro ajeno y peligroso, un falso reconocimiento de nuestros compatriotas campesinos¹¹; y la renuncia a la exactitud etnográfica, dado que no es necesaria en una película de ficción cuyo logro no es reproducir la realidad social andina tal cual, sino contar en ese ambiente una historia universal, y por tanto desfolklorizar los temas andinos¹².

En esa polémica, Gisela Cánepa¹³ anota que las diversas posiciones no solo se alimentan de las características de la estructura narrativa de la película, sino también de las dificultades que tenemos los peruanos para imaginar al indígena como personaje de ficción. La propuesta que voy a recoger de ese argumento es que ambas, la estructura narrativa y las dificultades que los peruanos tenemos para con la representación de lo indígena en la ficción, están relacionadas por convenciones de la estructura simbólica de la dominación que nos orientan a representar las poblaciones andinas dentro de un registro documental. Es decir, primaría entre los peruanos una doble inclinación: asumir que la imagen dice la verdad y, sobre todo, entender que cuando se representa a la población andina no hay espacio para la ficción sino que se está siempre mostrando la realidad¹⁴. En ese sentido vienen a la memoria, como una evidencia más de esta situación, las expresiones de quienes nos escriben en el *blog* a favor o en contra de mostrar la cultura quechua; y también la mesa redonda de 1965 sobre la novela *Todas las sangres* de J. M. Arguedas¹⁵. Aquella vez no se trataba de imágenes, pero los críticos evaluaron qué tan bien lograba la novela, a su entender, representar la realidad social andina de entonces.

El recuerdo de esa discusión sugiere también que habría que agregar que la hegemonía de la representación documental de lo andino incluye consensos, unos precarios y otros largamente establecidos, sobre cómo es la verdad por narrar y cuáles

¹¹ En el N° 179 (diciembre 2007) de la revista *Ideele* se puede encontrar ejemplos de varias de las posiciones, tanto en el artículo «*Madeinusa* y la ciudad mediática» de Rocío Silva Santisteban como en los comentarios de otros intelectuales que acompañan la publicación.

¹² Buntinx, Gustavo, comunicación oral. Ver también la entrevista que este hace en *Butaca* (año 7, N° 28, pp. 23-32): «Quién en el Perú no ha mamado también ese racismo. *Madinusa*: Claudia Llosa y Patricia Bueno».

¹³ Cánepa, Gisela. «Discriminación y ficción en *Madeinusa*. Acerca del carácter discriminatorio de *Madeinusa* y de la imposibilidad de imaginar al individuo andino como sujeto de ficción». En: <http://www.gira.org.pe/opinion.html> (agosto 2006).

¹⁴ Esta característica se potencia en el contexto de los cursos de idiomas que, como vimos anteriormente, son recibidos como transmisores de la realidad de la sociedad y cultura a las que se asocia el idioma.

¹⁵ Esta mesa redonda puede ser considerada uno de los hitos más importantes en la cultura de la segunda mitad del siglo XX y, ciertamente, en la relación entre ciencias sociales y literatura en el Perú. Ver: Rochabrún, Guillermo. *La mesa redonda sobre Todas las sangres del 23 de junio de 1965*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 2003.

son sus símbolos representativos¹⁶. Las corrientes indigenistas peruanas a lo largo del siglo XX, y en general el debate político y los medios, se ocuparon de establecer esas imágenes representativas y decirnos qué esperar del quechuahablante: que se trataría de un otro marginal, campesino o indígena, pobre y por tanto atrasado, y sobre todo diferente y hasta extraño, son solo algunas de las más clásicas; que los trajes campesinos o indígenas folklorizados y los símbolos prehispánicos los identifican y los asocian con la persistencia del pasado rural, o inca, y una espiritualidad telúrica y solidaria, son otras.

Los presidentes y la población indígena

Consideremos algunas imágenes en que se representa a la población quechuahablante. He elegido fotos de presidentes en su función pública pues ponen en evidencia lo que el sentido común espera en el país, mientras muestran la continuidad de una representación y la modificación de las relaciones de poder. Observamos aquí al presidente Manuel Prado Ugarteche recibiendo, durante su segundo gobierno (1956-1962), a un campesino de la sierra. Este, arrodillado y descubierto, pone en evidencia la relación servil que lo caracteriza. El poncho y el chullo o sombrero ausentes, pero evocados por la marca que han dejado en el pelo del personaje, son los elementos distintivos del traje masculino campesino que identifican al indio quechua.

Algo más de diez años después, el general Juan Velasco Alvarado, presidente del gobierno militar que decretó la reforma agraria en 1971, recibe también el homenaje de las poblaciones del Perú. La relación servil ha desaparecido, aunque el paternalismo persiste en la elección de una niña para representar a los campesinos; su asociación al mundo indígena a través del traje ha tomado el modelo elaborado por el indigenismo cusqueño que asociaría al indio quechua contemporáneo con la tradición imperial inca¹⁷.

En su primer gobierno, entre 1985 y 1990, Alan García deja que los campesinos lo vistan con el poncho andino cuando hace campaña o visita los Rimanakuy. ¡Un paso más en la simbólica de la inclusión política del mismo indígena campesino! El poder se viste con los atributos indígenas.

¹⁶ En 1965 el consenso entre los comentaristas de la novela era que el mundo indígena andino desaparecía ante el avance de la modernización y que decir lo contrario era políticamente inconveniente y perjudicial.

¹⁷ Una discusión de este proceso puede leerse por ejemplo en Poole, Deborah. *Visión, raza y modernidad*. Lima: Sur Casa de Estudios del Socialismo y Consejería de Proyectos, 1997; y en Lauer, Mirko. *Andes imaginarios. Discurso del indigenismo-2*. Lima: Sur Casa de Estudios del Socialismo, 1997.



Foto 1. Facsímil de la portada del Semanario *Libertad*.
Cortesía de Fernando Lecaros¹⁸.



Foto 2. El presidente Juan Velasco Alvarado recibe saludo protocolar.

A Alejandro Toledo, en cambio, no lo visten, él mismo usa el distintivo de su extracción social campesina. A diferencia de los anteriores presidentes, Toledo hace de su origen humilde y de su nacimiento en el pueblo andino de Cabana el motivo central de su campaña presidencial. Consciente de que la población andina se autorrepresenta

¹⁸ Las foto 1 y 2 aparecen en López, Sinesio (1997). *Ciudadanos reales e imaginarios: concepciones, desarrollo y mapa de la ciudadanía en el Perú*. Lima: Instituto de Diálogo y Propuestas.

como campesina indígena a través del traje con el que el indigenismo representó al indio, lo expresa volviéndose a poner el chullo tradicional durante la campaña presidencial en el 2000. Pero se lo pone junto con la camisa y corbata del éxito profesional, y con el símbolo universal de la nación peruana con los cuales también se define. Aquí vemos una foto de los mayordomos, es decir de los oferentes de la fiesta patronal de la capital de la provincia de Lucanas en 1997.

Si bien la representación de la relación política ha cambiado, en la autorrepresentación de las poblaciones que hablan quechua se ha instalado una asociación entre ruralidad e inmutabilidad de la tradición, expresada aquí en el traje que viste la niña que los representa encabezando el desfile, y reforzada por la vicuña que, en tanto ganado del inca y de los *apus* (dioses tutelares andinos), puede introducir también la alusión a la fuerza y espiritualidad telúrica de los quechuas.

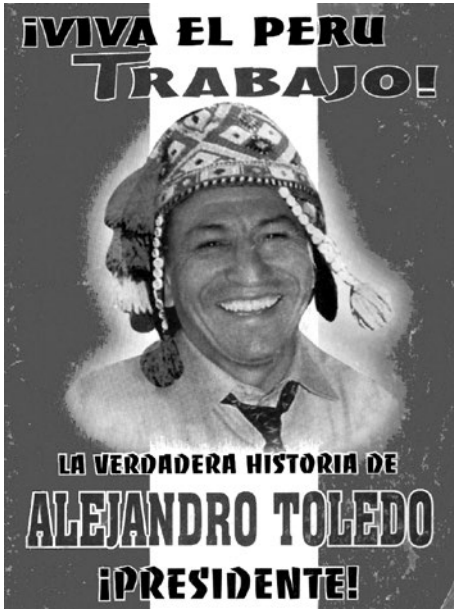


Foto 3. Carátula de folleto propagandístico durante la campaña presidencial del año 2000.



Foto 4. Fiesta de las cruces. Puquio, Ayacucho (fotografía de Cecilia Rivera, mayo de 1997).

Los cursos de quechua

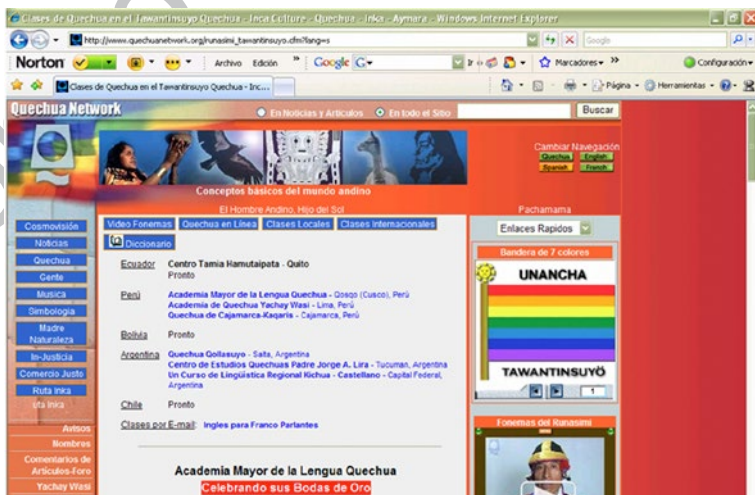
Los cursos de quechua como segunda o primera lengua se hacen eco de estas asociaciones y las confirman. Para hablar en quechua aluden a la vida campesina, a su cotidianidad, a sus fiestas y tradiciones, a sus esfuerzos por progresar o a las noticias de su historia prehispánica.

Por ejemplo, en un tratamiento documental, una imagen de campesinas realizando juntas sus labores preside el anuncio del curso de quechua presencial que ofrece el Colegio Andino en su página web.



Foto 5. Tomada de <http://www.cbc.org.pe/coland/cursos.htm>.
Fecha de consulta: julio de 2007.

El portal Quechua Network, por su parte, construye una imagen en la que hace referencia a la cultura y a la resistencia incas usando íconos de la arquitectura imperial y de la simbología del indigenismo velasquista. Campesinos e indios verosímiles están presentes en un portal que se dirige al mundo angloparlante.



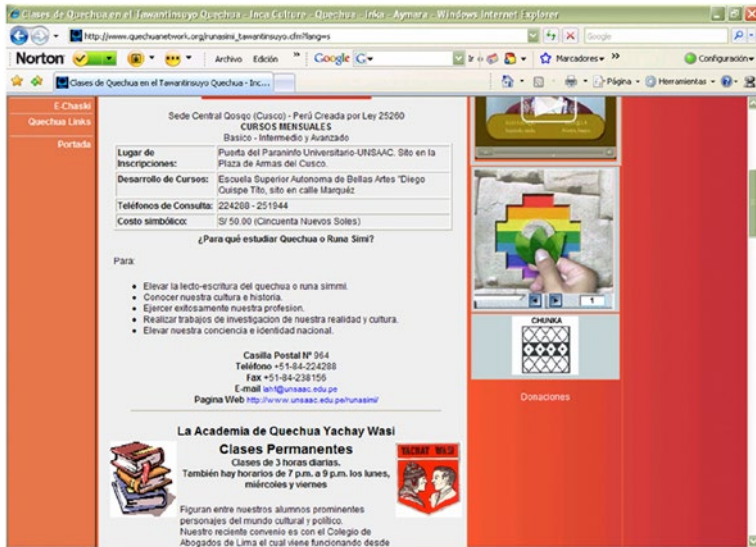


Foto 6 y 7. http://www.quechuanetwork.org/runasimi_tawantinsuyo.cfm?lang=s
Fecha de consulta: julio de 2007.

La Red Científica Peruana, en cambio, reinventa menos y procura darle —a través de un tratamiento artístico más elaborado— un sentido contemporáneo a la inamovible asociación entre quechua y población, en este caso un poblado rural.



Foto 8. <http://www.yachay.com.pe/especiales/quechua/>
Fecha de consulta: julio de 2007.

El conocimiento etnográfico

La formación del antropólogo peruano incluye hoy un cierto grado de aprensión contra los esencialismos y una mirada crítica a los alegatos de autenticidad, pero no se escapa a la necesidad de representar «tal como son y tal como se piensan» a las poblaciones con las que trabaja. De modo que como antropólogos nos sentimos respaldados cuando pudimos encontrar evidencia que nos permitió documentar un curso de quechua que abandonara la asociación exclusiva entre esta lengua y la población campesina indígena y nos posibilitara en cambio producir otra representación plausible.

Empecemos por la revisión de las estadísticas en las que, como es convención generalizada, la lengua aprendida en la infancia es indicador de diferencia cultural y étnica.

Quechua sudamericano en el ranking demográfico

Griego moderno	12 000 000	Hebreo	5 150 000
Húngaro	10 298 820	Guaraní (jopará)	5 000 000
Quechua	8 000 000	Maya (familia)	4 314 325
Sueco	7 825 000	Noruego	4 250 000
Catalán	6 472 828	Gallego	3 173 400
Finés	6 000 000	Aimara	2 200 000
Danés	5 326 000	Náhuatl	1 584 444

Fuente: *Ethnologue*, citado en Pablo Carreño, «La modernidad y el quechua: instrumentos para crear un vocabulario actual».

De acuerdo a las cifras del cuadro anterior, ocho millones de personas hablan quechua en Sudamérica y representan un número mayor que quienes hablan idiomas nacionales como el sueco y el noruego en sociedades desarrolladas. Más del 50% de estas personas vive en el Perú, el cual resulta así el país andino que aloja a la mayor comunidad de quechuahablantes.

Peruanos que hablan lenguas nativas distintas al castellano

Fecha	Número de quechuahablantes	% lengua materna distinta del castellano	% de quechua entre lenguas distintas del castellano
1940	2 442 123	51	91
1981	3 184 422		
1993	3 166 453	19,5	85
2006	4 180 758	18,2	85,7

Fuente: INEI, Censo Nacional de Población 1993.

Es más, el número de quechuahablantes en el Perú viene creciendo, aunque ciertamente bastante menos rápido que la población total, pues los que aprenden quechua en la infancia son hoy solo el 18% de la población, mientras hace algo más de sesenta años más de la mitad de los peruanos aprendía quechua en la infancia.

Aun así, lo más interesante de estas estadísticas es la presencia de quechuahablantes en las zonas urbanas que representan el progreso y el cambio. Según datos de 1993 del INEI el 28,7% de quienes hablan lenguas distintas del castellano ha nacido en una ciudad, 30% vive en zonas urbanas y 11% en Lima. Los 549.145 quechuahablantes que viven en el departamento de Lima constituyen el 9,6% de sus habitantes, donde nuestra ciudad capital representa el 99,3% de los habitantes. La población quechuahablante en Lima es solo ligeramente inferior a la población quechuahablante en Cusco —donde se reúne el mayor número de quechuahablantes del Perú— y bastante más del doble de los quechuahablantes de Apurímac, departamento donde el porcentaje de quienes lo hablan como idioma materno es el mayor de todo el país (77%).

Peruanos de lengua materna quechua en Lima, Cusco y Apurímac, 1993

Departamento	Número	% de la población del departamento
Lima	547 396	9,6
Cusco	560 101	63,7
Apurímac	245 953	77,0

Los quechuahablantes en Lima Metropolitana son pues un número nada despreciable de personas, a quienes se puede ubicar si se desea, a pesar de su aparente inexistencia en la ciudad capital. Y eso fue lo que hicimos. Elegimos buscarlos en un centro del conocimiento de la clase media y alta: en nuestra propia universidad, con el fin de que los suyos fueran los modelos de los asuntos y modos en que el quechua hablara en nuestro curso¹⁹.

Los problemas

Después del trabajo de campo, un joven antropólogo visual inventó el hilo de una historia, plausible ahora, que hilvana la presencia de los distintos sectores sociales

¹⁹ El informe de esta investigación puede leerse en el *blog* de RunasimiNet bajo el título: «El quechua en la PUCP».

y de las diversas experiencias culturales y vitales que encontramos entre los quechua-hablantes de la universidad. Hallamos quechua de las cuatro variedades dialectales principales, hablado sobre todo por varones y algunas pocas mujeres trabajadoras, migrantes de origen campesino, mestizo y *misti*. Porque no solo los campesinos y las campesinas aprenden o aprendían quechua, también comerciantes, terratenientes y funcionarios públicos (jueces, notarios y abogados), para quienes el bilingüismo era indispensable herramienta de comunicación y control, de dominación. Pero también hubo quien aprendió quechua en su infancia en Lima en el Fundo Pando, donde todavía funcionaba la Facultad de Agronomía de nuestra universidad. Nada mejor que la realidad para crear historias complejas y diversas, podríamos decir, y que la etnografía para encontrarlas²⁰.



The screenshot shows the RunasimiNet website interface. At the top is the logo 'RunasimiNet' with the tagline 'Aprendiendo Quechua en línea'. Below the logo, there's a navigation menu with 'Archivos' and 'Curso de Quechua en Línea'. The main content area displays a blog post titled '11/05/06: Ukukumanta willakuy' by Erika Cuba. The post includes a photo of a person with a beard and glasses, and text in Spanish and Quechua. The right sidebar contains a search bar, a 'Mi Perfil' section, and a 'Navegación' menu with links to 'Anterior mes', 'Siguiete mes', 'Hoy', 'Archivos', and 'Administración'. There is also a 'Busear' section with a search input field and a 'Categorías' section with links to 'El idioma', 'El proyecto', 'La gente: cultura y sociedad', 'Presentación', 'Textos en quechua', and 'Tópicos 1: Población, Virgen Candelaria'.

Foto 9. <http://blog.pucp.edu.pe/item/2445/ukukumanta-willakuy>.
Consulta: setiembre de 2006.

²⁰ Fue el ingenio de Roberto de la Puente para armar tramas y guiones el que resolvió el problema de la historia «real» que el curso inventaba para hacer hablar en quechua a sus personajes. Él se había ocupado previamente de hacer la investigación de campo en la universidad. Pablo Carreño y Roberto Zariquiey le dieron vida, es decir texto, al guión.

Pero el curso de idiomas no se construyó como un documento del quechua existente, eso se dejó para las herramientas anexas en la interfase principal (el *blog*) y para algunos ejercicios²¹. El curso es principalmente una ficción, en la que se buscó acomodar las historias y apariencias de quechuahablantes y estudiantes de quechua, escogiendo entre los miembros de la comunidad universitaria de preferencia a aquellos trabajadores, profesores y estudiantes de quechua y quechuahablantes que, por su aspecto o por su dicción, permitieran al estudiante hispanohablante —es decir, a sus compañeros estudiantes— identificarse con los personajes y con la historia. Tenían que ser bonitos, pero no tanto como para distraer; contar historias interesantes, pero no tan exóticas; ni ser inverosímiles estudiantes de quechua y quechuahablantes.



Foto 10. Los personajes son representados por estudiantes de antropología y artes, por el conserje de la Facultad de Ciencias Sociales y por el profesor de quechua, cada uno en un rol similar al que cotidianamente asumen.

Los lingüistas

Los jóvenes lingüistas del equipo tampoco tuvieron inconveniente en contar una historia del contexto universitario limeño, pero sí en hacerlo de modo que condujera al estudiante a reproducir el idioma oral. «No se puede aprender a hablar y no sirve para

²¹ La escasez de fondos que nos permitieran tiempo, equipo y personal para la investigación y producción documental contribuyeron a darle más espacio a la ficción etnográfica.

nada», era la contradictoria objeción inicial de quienes, en principio, consideraban útil aprender quechua y de hecho dictaban, con creciente afluencia de estudiantes, los pocos cursos de quechua en la universidad. En ellos se presentó inicialmente esa predisposición general a considerar el quechua un asunto del pasado. Aparentemente era bueno, por razones académicas, para conocer las culturas indígenas desaparecidas o en desaparición. Paradójicamente, en esa categoría tendrían que caer también los cursos de educación intercultural que habían supervisado para zonas rurales andinas. Para ellos, hispanohablantes sin apoyo de hablantes nativos, ya era bastante inesperado, inusual y trabajoso crear historias nuevas para hacer hablar en quechua, y encima hacerlo por internet sin recurrir al seguro procedimiento de limitarse a aprender las reglas y vocabulario del idioma, traduciendo crónicas coloniales y quizá otros documentos escritos más contemporáneos en los cuales, además, la cultura andina estaba clara y correctamente expuesta. Los nuevos textos estaban llenos de posibilidades de error, pero aceptaron arriesgarse.

Diseñadores y artistas

De acuerdo a la historia de nuestra narración, el entorno social y geográfico del quechua debía ser urbano, moderno y dinámico. Aun así los diseñadores y artistas del Grupo de Desarrollo Multimedia no dudaron en buscar colores y diseños para la interfase principal de RunasimiNet en los mantos prehispánicos.

Cuando se objetó el indescifrado *quipu* prehispánico en versión estilizada y ante la insistencia en que pensarán en los quechuas modernos de carne y hueso, apareció lo que se ha vuelto el símbolo de la incontrolada invasión andina de la ciudad: la combi. El inseguro transporte popular urbano, adornado por una corona de flores, abre la introducción a la historia de la primera unidad y simbolizaría, según sus creadores, la modernidad quechua. No es la representación del pasado arqueológico o inca, ni del bucólico paisaje rural que había aparecido, otra vez, en el entreacto como imagen de lo quechua. Ciertamente es una asociación con los sectores populares urbanos contemporáneos —que se supone no hablan quechua, pero tampoco español correcto— que serían los quechuas modernos. El diseño no guardaba armonía con el estilo directo documental de la historia ficticia del curso de quechua que, por cierto, incluye también una combi, pero no hubo modo de quitar la alegoría de allí, aun cuando a los diseñadores mismos no les gustó para la interfase principal.

Tampoco traducía sus ideas sobre el quechua la propuesta de un panorama de las avenidas limeñas en el que bailaba sobre su eje una Q, imagen limpiamente urbana pero *chicha*, desordenada, contrastante o estridente y popular; es decir, sin evidencia del oficio de la educación del artista, que propuso un programador.

Finalmente, llegamos aquí.

¿Todos —o casi todos— los temas representativos en una misma composición? El pasado prehispánico y arqueológico en forma de arabescos nazca y moche, el *quipu*, y los restos de una divinidad chavín se superponen a la fuerza telúrica de un imponente acantilado y a la ruralidad y cotidianeidad de una dulce cantuta. Estos, a su vez, enmarcan una extraña ciudad andina, colonial, moderna y ¿griega o romana?, cuyos edificios se imponen o asoman al acantilado. En ella el futuro se escucha en la versión sintetizada de un huayno tradicional²².

En fin, ¿qué más les comento?

Que esta representación de la belleza, en la segunda unidad del curso, volvió a ser motivo de disputa cuando alguien sugirió que la belleza de la que habla el mito campesino que aprenden nuestros estudiantes²³ —y que aquí se retrata más o menos dentro de los cánones establecidos para la representación campesina contemporánea— no era bella, o no era belleza con la que quisiera identificarse el público universitario y profesional hispanohablante a quien se dirige el curso.

Había que librarse de la representación realista de la pobreza campesina y enriquecer o engalanar la belleza femenina sin occidentalizarla. Además, el hijo del oso, que no debía ser un animal, tenía que simular los héroes con los que nos familiariza la televisión; esa era la propuesta alternativa²⁴. Pero esta propuesta no pudo proporcionar el sustento visual que requería. El joven artista convocado se imaginaba a sí mismo como un hermoso Rambo andino, pero no encontraba belleza ni bienestar económico para la joven violada por el oso²⁵.

²² Es de lamentar que en esta versión del texto no pueda incluirse el sonido que, como las imágenes, aportaría textura y profundidad a lo dicho sobre él.

²³ Se trata del mito del oso raptor. Primero un oso rapta a una bella campesina para hacerla su mujer. Luego el hijo de ambos mata al padre y regresa con su madre al pueblo campesino. Allí empieza el proceso civilizatorio que transformará a este oso en un miembro destacado de la comunidad. Algunos estudios de las múltiples versiones del mito pueden ser consultados a través de la página de Runasimi-Net que estamos comentando: http://www.pucp.edu.pe/facultad/ciencias_sociales/curso/quechua/

²⁴ Tema aparte podría ser examinar las representaciones que los artistas populares, los danzantes y los estudiosos han hecho de este mito. Es sorprendente descubrir en ellas, gracias al pequeño trabajo que hizo Erica Cuba para el *blog*, lo que podría ser un contrapunto entre representaciones desde el poder y la resistencia de la cultura popular. Algunas demonizan y erotizan al oso y a la mujer; otras, más entrañables, parecen formar parte de la vida cotidiana del representador. Pero aunque se trata también de un problema de representación, ese sería otro trabajo.

²⁵ Debe notarse que el artista intentó realizar el encargo poco después de que la Comisión Nacional de la Verdad y Reconciliación develara la táctica sistemática de violación de mujeres de la población campesina local implementada por el ejército peruano durante el período de violencia interna. Se podría aventurar que los modelos de representación de héroe que hemos internalizado no solo están fuertemente influenciados por el cine y la televisión, sino también por la propia tradición autoritaria



Figura 1. Propuestas y estudio de Isabel Hidalgo e Irina Ávila.



Figura 2. Dibujo de Ángela Quispe.

y militarista peruana y su exaltación durante la reciente etapa de violencia interna. En ese contexto tampoco parecería tan fácil librarse de la evidencia documental de los años de la guerra que la prensa y la CVR difundieron para fabular un «otro femenino violado, y sin embargo rico y hermoso como yo». Quizá debimos plantearle el reto a una mujer.



Figura 3. Dibujo de Adolfo Cárdenas.



Figura 4. Dibujo de Jesús Cossío.



Foto 12. Señor de la Ascensión, Puquio
(foto: Cecilia Rivera, mayo de 1997).

Los problemas de representar al otro como un modelo de identificación deseable se relacionaban no solo con la hegemonía del registro documental y de las convenciones existentes para la representación del quechua, sino también con la dificultad de renunciar a representarnos como diferentes desiguales. La producción simbólica de la dominación y subalternidad y las convenciones del registro documental son coordenadas de un campo donde un proyecto como RunasimiNet no puede evitar seguir desarrollándose. Los usuarios que no han rechazado reconocer el quechua tampoco han comentado nuestra representación visual. Aparentemente no les resulta extraña o indeseable. De hecho la oferta de estilos de representación que ahora encontramos en internet se ha ampliado en los últimos años.

Les invito a explorar ustedes mismos los recovecos de este proyecto en curso poniendo RunasimiNet o «Curso de quechua» en el buscador de internet. Quizá se animen a participar en él y en nuestro debate, creando también programas y narraciones audiovisuales.