

MEMORIA Y DISCURSOS DE IDENTIDAD ANDINA
EN LOS ESTADOS UNIDOS¹

POR

ULISES JUAN ZEVALLOS-AGUILAR
The Ohio State University

En los estudios de la migración peruana se señala que existen cuatro olas de emigración (Altamirano *Éxodo*). La última, que es la más numerosa, se aproxima al millón de ciudadanos peruanos que decidieron dejar su país entre 1980 y el 2000. La violencia política provocada por los aparatos represivos del Estado peruano y las acciones de los grupos alzados en armas Sendero Luminoso y MRTA, más el empeoramiento de la situación económica para la mayoría y el enriquecimiento excesivo de una minoría, como consecuencias de la imposición del modelo neoliberal, han sido las causas más importantes de este éxodo masivo. La particularidad de esta cuarta ola migratoria es que en su mayor parte está constituida por ciudadanos de clase media y pobres con fenotipos precolombinos. En el Perú a estos emigrantes se los ha nombrado andinos con el propósito de evitar el uso de los términos indios, indígenas e indigenizados que tienen un carácter peyorativo. Aquellos peruanos a los que se les aplica la categoría andino no sólo la aceptan si no también la utilizan en su propia autorrepresentación social y cultural. La razón para que ocurra esta coincidencia entre representación y autorrepresentación se debe a las cualidades inclusivas y el prestigioso abolengo que hereda el término. La mejor explicación de este hecho fue enunciada por el historiador peruano Alberto Flores Galindo quien ha señalado: “[el término andino] evoca la idea de una civilización, no se limita a los campesinos sino que incluye a pobladores urbanos y mestizos, toma como escenario la costa y la sierra, trasciende los actuales límites nacionales y ayuda a encontrar los vínculos entre la historia peruana y las de Bolivia o Ecuador” (*Buscando un Inca* 12).

La cuarta ola migratoria forma parte de un fenómeno cultural más amplio que se está dando en el continente americano. En los últimos treinta años en Latinoamérica la reactivación de los movimientos sociales organizados en torno a cuestiones de cultura, etnicidad, género y raza destaca por su dinamicidad. En las regiones con mayor concentración de población indígena como Mesoamérica y los Andes centrales los grupos étnicos han planteado un conjunto de desafíos a sus estados nación. En efecto, aparte de reclamar el reconocimiento de sus derechos de ciudadanos garantizados por las cartas magnas, han

¹ Una versión corta y con otros puntos de vista fue publicada bajo el título “Discursos de identidad andina en el extranjero” en *Identidad(es) del Perú*. Fernando de Diego. et. al. editores (Ottawa: University of Ottawa, 2005): 27-38.

exigido la autodeterminación. Junto a este movimiento social se ha dado un renacimiento del activismo cultural. Artistas e intelectuales indígenas no solo han utilizado formas artísticas tradicionales como la literatura sino que han incursionado en nuevas tecnologías de representación como el documental y el cine de ficción.² En este momento, se puede identificar movimientos de poesía mapuche y quechua en Chile y en el Perú, un activísimo teatro maya en el sur de México y Guatemala, testimonios de mujeres aymaras y quechuas en Bolivia, Ecuador y Perú. Del mismo modo, los kayapo están experimentando con el video en el Brazil (Krupe "The Return of the Native").

La gestión cultural indígena ha rebasado las fronteras nacionales de los países latinoamericanos. Desde la fundación de los estados nacionales la dinámica de las fronteras culturales se superpuso sobre las arbitrarias fronteras políticas de las repúblicas creadas por las elites criollas en el siglo XIX. Así se hizo imposible la protección de los límites territoriales por la policía y fuerzas armadas al no poder controlar el desplazamiento de comunidades aymaras, shuars o quechuas que habitan los territorios de varios países limítrofes. En las últimas décadas, las fronteras culturales se han extendido hacia el norte. Cada vez se hace más notoria la presencia de inmigrantes indígenas que crean comunidades transnacionales en los Estados Unidos de Norteamérica y plantean desafíos a las políticas multiculturales del gobierno estadounidense (Varese "Parroquialismo y globalización").

Diferentes grupos étnicos latinoamericanos han migrado a los Estados Unidos. En los nuevos lugares de residencia han tratado de mantener los rasgos específicos de sus culturas para establecerse mejor. Varios estudios demuestran que creencias, valores, idiomas, formas de organización social han sido utilizados como capital cultural por grupos mayas, mixtecos, quechuas y zapotecos, por ejemplo. Como parte de la gran migración indígena, intelectuales, poetas, novelistas, pintores han empezado a radicar en este país y un número creciente de ellos trabaja en la universidad. En este artículo, voy a comunicar el caso de inmigrantes peruanos que mantienen una identidad andina y la han enunciado en videos documentales, autoetnografías y autobiografías.

Los Estados Unidos se han convertido en el más importante destino del éxodo masivo de peruanos. Pueblos y ciudades norteamericanas en primera instancia se han convertido en focos de inmigración. Según el último censo norteamericano del año 2000 existe una población de 247, 601 peruanos documentados en todo el país (Oboler, et. al. "Latino Identities and Ethnicities" 515). Pero hay que recordar que la cifra es por lo menos tres veces mayor debido a la inmensa migración indocumentada que ocurre en este país. Los estados de Nueva Jersey, Nueva York, Virginia, California y Florida albergan a la mayor cantidad de ciudadanos peruanos. Los protagonistas de esta migración están dejando testimonio de su experiencia y reflexionando sobre ella (Coronel, Ramírez, Roncalla). De este corpus que cada año se viene incrementado con videos y documentos escritos he escogido tres textos. En ellos voy a explorar la construcción de la identidad cultural y social de tres representantes de la cuarta ola de migración de ciudadanos peruanos al

² Ver el dossier dirigido por Jeff Himpele "Gaining Ground: Indigenous Video in Bolivia, Mexico and Beyond" donde da un estado de la cuestión del video documental y de ficción indígena.

extranjero en relación a los recuerdos que tienen de los años que estuvieron en el Perú. El primero es el testimonio del ingeniero geólogo residente en Alexandria, Virginia, Nilo Abril (1954) que declara sobre el particular en el video *Fiesta transnacional* (1996) de los antropólogos Paul Gelles y Wilton Martínez. El segundo es la autoetnografía titulada *Crossing Borders and Constructing Indigeneity: A Self-Ethnography of Identity* del lingüista huancavelicano Serafín Coronel-Molina (1957), residente en Princeton, Nueva Jersey. El tercero es la historia de vida *Fragments for a Story of Forgetting and Remembrance* del artista multifacético Fredy Roncalla (1953) que reside en Kerney, Nueva Jersey.

Considero que estos tres documentos son representativos de una identidad cultural andina porque reproducen la trayectoria vital de millones de habitantes que residen en el Perú y el extranjero. En primer lugar, son andinos porque los tres nacieron y vivieron su primera infancia en lugares de alta altura en los Andes entre 1953-1965: Nilo Abril en la comunidad de Cabanaconde, Arequipa; Serafín Coronel en la puna de Antamina y el villorio de Antaqutra, Junín y Fredy Roncalla en el pueblo de Chalhuanca, Apurímac. En segundo lugar, los tres pertenecieron a familias de bajos o medianos ingresos. Nilo Abril fue hijo de agricultores quechuahablantes. Los padres de Serafín Coronel son quechuas. Su madre es una shamán y partera, y su padre es agricultor y pastor de ovejas. Fredy Roncalla es el hijo de una profesora rural jubilada. En tercer lugar, su primer proceso de socialización lo realizaron en quechua. Las lenguas maternas de Nilo Abril y Serafín Coronel son diferentes dialectos del quechua. Fredy Roncalla de niño fue bilingüe en quechua y castellano. En cuarto lugar, los tres tuvieron que aprender el castellano andino en sus lugares de origen como paso previo para su escolarización en castellano estandar en la escuela primaria. En quinto lugar, los tres se vieron obligados a migrar del campo a la ciudad. Serafín y Fredy primero a capitales de provincia y luego a Lima. Nilo a Arequipa, la capital del Departamento donde se encuentra el pueblo de Cabanaconde. Todos ellos se educaron en una época de expansión del sistema de educación público que tenía el objetivo de integrar a sus ciudadanos de provincias y dejaron el campo con el propósito de recibir educación secundaria y universitaria. Esto fue debido a que, a pesar de la expansión del sistema educativo público en sus pequeños pueblos y villorrios, no existían colegios de educación secundaria o anexos de universidades cuando eran adolescentes. Por último, los tres tuvieron que migrar al extranjero cuando el Perú no les pudo ofrecer las suficientes oportunidades para lograr sus aspiraciones artísticas o profesionales como resultado del nivel de la educación alcanzada. Si bien el número de oportunidades era limitado para las nuevas generaciones de peruanos, el hecho de ser andinos las disminuyó aún más. A mediados de los años setenta se inicia el neoliberalismo en el Perú y las políticas del gobierno benefactor empiezan a desmantelarse y se inicia la privatización del país. El gobierno se convierte en un mero árbitro de las fuerzas del mercado. Coincidentemente la carencia de oportunidades más la discriminación contra los andinos crearon las condiciones ideales para el inicio de la “guerra popular” de Sendero Luminoso en 1979. Varios de los líderes y mandos medios de Sendero Luminoso fueron contemporáneos y semejantes (en su condición cultural, económica y social) de Abril, Coronel y Roncalla.

Nilo Abril, Serafín Coronel, Fredy Roncalla han continuado construyendo su identidad andina en los Estados Unidos. Contrastan sus nuevas experiencias con los recuerdos de su vida en el Perú. De ese modo los recuerdos forman parte de una memoria individual y social que está determinada por una construcción de identidad en el presente. Las teorías sobre la memoria e identidad coinciden en señalar en que se recuerda y olvida a partir de una condición actual que se proyecta al futuro. De modo que pasado, presente y futuro están estrechamente relacionados con la memoria que es parte integral de la identidad. Así todos ellos en su presente estadounidense tienen el estatus de ciudadanos norteamericanos e integran la clase media baja norteamericana que aspira a conseguir el “sueño americano”. Es decir, para todos ellos existen todavía las condiciones y oportunidades para seguir ascendiendo socialmente. La residencia y nacionalidad adquirida en los tres casos les ha llevado a ejercer ocupaciones con salarios que permiten comprar casa propia a largo plazo, automóviles, artefactos eléctricos y tener vacaciones. Adquisiciones que si bien son inalcanzables en el Perú para la mayoría de los peruanos no son logros especiales para la clase media baja norteamericana. Esta aparente mejora comparativa, en los tres casos, hace que recuerden el hambre, la pobreza y la marginación social que vieron o sufrieron en sus años de residencia en el Perú.

Serafín Coronel, por su ocupación de lingüista, y Fredy Roncalla, en su condición de poeta, están muy atentos a cuestiones sociolingüísticas. Sobre todo no olvidan que observaron y fueron víctimas de la diglosia lingüística y cultural existente en el Perú. Ellos entienden que la diglosia cultural empezó durante la colonización española, cuyo legado se extiende a tiempos poscoloniales de nuestros días. Las declaraciones de los tres coinciden con la definición de Martín Lienhard. El andinista suizo opina sobre la diglosia lingüística y cultural:

al menos en los comienzos de un proceso de colonización, parece evidente que todas las prácticas culturales políticamente relevantes se van articulando en un sistema que comprende una norma oficial (A), la metropolitana, y otra subalterna (B), la de los ‘vencidos’ o marginados. La norma A corresponde al repertorio de las prácticas prestigiadas por los sectores dominantes, mientras que la norma B reúne las prácticas –prohibidas, discriminadas o simplemente despreciadas– de “los de abajo”. (“De mestizajes, heterogeneidades, hibridismos y otras quimeras” 74)

En esta diglosia la cultura y lengua quechuas tienen menos prestigio social que las culturas mestiza o criolla enunciadas en castellano estándar. Asimismo, Coronel y Roncalla señalan con detalles cómo se internaliza y empieza a funcionar la dinámica de la diglosia en la niñez temprana. En este sentido, desde dos posiciones diferentes ocupadas en el sistema educativo y social de provincias, Fredy Roncalla recuerda cómo los niños quechuas de los villorrios eran objetos del sarcasmo de parte de los niños mestizos del pueblo por el hecho de hablar quechua: “By the time I came back to Chalhuanca I was able to witness how the mestizo kids made fun of the indigenous students and those who came from rural areas” [Cuando regresé a Chalhuanca, ya era capaz de darme cuenta cómo los chicos mestizos se burlaban de los estudiantes indígenas y de los que venían de áreas rurales] (mi traducción, Roncalla, “Fragments for a Story...” 64). Del mismo modo,

Serafín Coronel rememora sobre su castellanización traumática en un sistema de educación rural que como política de estado promovía el monolingüismo en castellano:

In the village of Antaqutra, both Quechua and Andean Spanish were spoken; but in the school, everything was taught only in Spanish, with no allowances made for the children like me who had never been exposed to the language. It took a tremendous effort to learn it, one that was not easier by being made the butt of cruel taunts and jokes by the teacher and some of the other students who already spoke Spanish. Those students did not want to play with me, and I was not included in their groups. During recess and lunch hour, I would sit on the patio of the little school, crying bitter tears of resentment and anger (...) and the teacher, who spoke no Quechua at all, habitually assigned me copious reading assignments in Spanish without a single thought of my monolingual Quechua status. When I could not complete the work and could not participate adequately in class, he punished me by keeping me in during recess and making me kneel on a bed of small, sharp stones.

[En la villa de Antaqutra, se hablaba quechua y castellano andino; pero en la escuela, todo era enseñado en castellano, sin dar oportunidad a los niños como yo que no habían sido expuestos a este idioma. Tuve que hacer un gran esfuerzo para aprenderlo, el esfuerzo no se facilitó por ser el blanco de malacrianzas y chistes del maestro y algunos de los estudiantes que ya hablaban castellano. Esos estudiantes no querían jugar conmigo y yo no era incluido en sus grupos. Durante las horas del recreo y el refrigerio, yo me sentaba en el patio de la pequeña escuela y lloraba con amargas lágrimas de resentimiento y cólera (...) y el maestro, que no hablaba ni una palabra de quechua, habitualmente me asignaba abundantes lecturas en castellano sin considerar mi situación de niño monolingüe quechua. Cuando no podía completar el trabajo y participar adecuadamente en clase, él me castigaba durante el recreo haciéndome arrodillar encima de agudas piedritas].
 ("Crossing Borders..." 65)

Serafín Coronel relata también cómo los ciudadanos quechuas aceptaban e internalizaban la diglosia. Luego señala cómo la trataban de superar aceptando su integración a través del sistema de educación pública. Así cuenta la vergüenza lingüística que sus padres tenían como resultado de la diglosia que los afectaba y la prohibición a sus hijos de hablar quechua:

My most bitter experience took place one day when I did not read well in Spanish. My teacher and my father had a meeting to talk about my lack of progress. They decided in that I should not be allowed to speak Quechua at all, even at home. My father understood Spanish, although he did not speak it very well; and so it was that, after the meeting, he warned me harshly in Quechua of my fate, telling me, 'Do not speak Quechua, Serafín. Do you want to fail your classes? No, no, no! Instead, you must teach your mother and me to speak Spanish. Our Quechua is good for nothing, it is completely useless in today's world. You have already begun to learn some word; keep moving forward from that beginning. If you speak Quechua again, I will take you out of school, and I may even punish you.

[La más amarga de mis experiencias tuvo lugar un día cuando yo no leía bien en castellano. Mi maestro y mi padre tuvieron una reunión para hablar sobre mi fracaso escolar. Decidieron en esa reunión que no se permitiría hablar quechua aun en la casa. Mi papá entendía castellano, aunque no lo hablaba muy bien. Así después de esa reunión

me advirtió con dureza en quechua sobre mi futuro. Me dijo: “No hables quechua, Serafín. ¿Quieres fracasar en la escuela? ¡No, no, no! A tu madre y a mí nos debes enseñar castellano. Nuestro quechua no sirve para nada, es completamente inútil en el mundo de hoy. Tú ya has empezado a aprender algunas palabras, sigue avanzando. Si tú hablas quechua otra vez, te sacaré de la escuela, y aun puedo hasta castigarte”. (“Crossing Borders...” 65)

Por su parte, Nilo Abril cuando declara: “Yo siempre hablo mi lengua de Cabanaconde que es el quechua ... y hay muchas personas que me dicen. ¿No tienes vergüenza? Pero de qué. Al contrario me siento un poquito más orgulloso porque sé el idioma de los Incas del Perú” está señalando el desprecio que se tiene en la diglosia peruana por las lenguas amerindias que se hablan en el Perú. A pesar de ello, él se siente orgulloso de hablar una lengua dominada que, sin embargo, fue lengua franca durante la época de los Incas. De algún modo, en su mención a los Incas está reconociendo un pasado próspero para todos, por el que siente nostalgia.

Años más tarde, Nilo Abril, Serafín Coronel y Fredy Roncalla, en su adolescencia, cuando dejaron el campo y vivían en las ciudades peruanas, no terminaron los efectos de la diglosia peruana. El traumático aprendizaje del castellano andino en sus provincias no significó que dejaran de ser objetos de burla o exclusión. El castellano que aprendieron era un dialecto del castellano sin mayor prestigio que seguía siendo marginal en comparación del castellano limeño. Serafín Coronel relata su experiencia en un colegio público de un barrio de la ciudad de los reyes:

My internal cultural perspective was very different from that of city people, and as a result of these differences between my behavior and everyone else's, all of my peers made fun of me. It did not help that the Andean Spanish that ha cost me such pain to learn was not acceptable in the capital ... I was once again the butt of my schoolmates' teasing.
[Mi perspectiva cultural era muy diferente de la gente de la ciudad y como resultado de estas diferencias entre mi comportamiento y el del resto, todos mis coetáneos se burlaban de mí. No me ayudó el castellano andino que me costó tanto trabajo aprenderlo. No era aceptado en la capital ... Una vez más fui el blanco de las tomaduras de pelo de mis compañeros de clase]. (“Crossing Borders...” 66)

En el caso de Fredy Roncalla tanto fue el desajuste entre su castellano andino y el castellano estandard que tuvo que abandonar sus estudios universitarios cuando no podía entender la lógica de las ideas enunciadas en el castellano estandard de sus profesores en la universidad. Roncalla relata esta experiencia de la siguiente manera:

As I sat in the General Linguistic class [at the University] I could hear the words in Spanish, but could not understand anything my teacher said. The words I had read as spoken all my life suddenly made no sense and I sat the hour, day, week, century that the class took to end feeling totally lost and ignorant. I had been exposed to the language of the elite without being ready for it. The words were the same, but there was a certain order in the syntax and a certain use of meaning that I could not relate to. From this very moment I was aware of the tremendous differences of class and prestige in Peruvian Spanish. I also understood, intuitively, that I could not fit into this system and eventually had to leave it.

[Cuando estaba en la clase de Lingüística General [en la Universidad] yo podía oír las palabras en castellano, pero no podía entender nada de lo que decía mi catedrático. Las palabras que había leído como habladas toda mi vida de pronto no tenían sentido y yo estaba sentado una hora, un día, una semana, un siglo que duró la clase y me sentía totalmente perdido e ignorante. Yo había sido expuesto al lenguaje de la elite sin haber estado preparado para ello. Las palabras eran las mismas, pero había cierto orden en la sintaxis y un cierto uso del sentido con el que yo no podía conectarme. Desde este momento yo fui conciente de las tremendas diferencias de clase y prestigio en el español peruano. Yo también entendí intuitivamente que no tenía lugar en este sistema y eventualmente lo dejé]. ("Fragments for a Story..." 67)

Si bien todos ellos adoptan la identidad andina en el extranjero, su definición identitaria como andino no es similar. Existen por lo menos tres discursos que la definen y que tienen una larga data. El primero es un discurso incanista, el segundo es un discurso indígena y el tercero es un discurso de identidades múltiples que pueden ir juntas o separadas. Estos tres discursos se crean en el siglo xvi y emergen cada vez que se presentan las condiciones históricas favorables. En este artículo, primero voy a analizar el discurso de identidad incanista que se distingue en las declaraciones de Nilo Abril. En segundo lugar voy a abordar el discurso indígena propuesto por Serafín M. Coronel-Molina. En tercer lugar voy a estudiar el discurso de identidades múltiples que resalta en el testimonio de Fredy Roncalla. Reitero que el hecho de que haya identificado a cada persona con un discurso de identidad no significa que dejen de utilizar los otros discursos. La definición de su identidad andina es una formación discursiva que tiene un discurso dominante que subordina a otros discursos. Además se complica mucho más el discurso de identidad cultural al encontrarse los tres en un contexto transnacional con muchas más variables en juego como la doble nacionalidad, la existencia o carencia de políticas de etnicidad y de racialización y los programas de acción afirmativa o discriminación positiva.

EL DISCURSO INCANISTA DE NILO ABRIL

El discurso incanista tiene larga data en la historia del Perú. Todas las evidencias llevan a señalar que el Inca Garcilaso de la Vega fue el fundador de este discurso en sus *Comentarios reales* (1605). En breves palabras, el Inca Garcilaso de la Vega caracterizó con mucha nostalgia al Tawantinsuyo o Imperio de los Incas como una sociedad de la abundancia donde había orden, se practicaba la justicia y no existía el hambre. Esta representación del Tawantinsuyo se ha considerado un modelo a seguir por peruanos de diversas épocas. Por esa razón, el discurso fue utilizado por rebeldes y políticos de varias épocas para persuadir a sus seguidores de la legitimidad de sus propuestas. También este discurso ha sido deconstruido para demostrar que es un discurso que idealiza y romantiza el imperio. Desde un principio el discurso incanista ha tenido flexiones populares y de elite. Se ha transmitido a través de la tradición oral como el mito de Inkari y las representaciones de la muerte del inca Atahualpa. El sistema educativo oficial y privado enseña la versión garcilasista. Tan grande es su carácter interpelativo, en una sociedad tan desigual como la de los Andes Centrales, que enemigos jurados de los incas terminaron teniendo nostalgia por el imperio que los sometió y se convirtieron en incanistas. El caso

más claro es el de los cañaris de Ecuador que luego de ayudar a los españoles a conquistar a los incas empezaron a tener nostalgia de ellos cuando su situación empeoró en la sociedad colonial. Vale decir que en el presente uno de los pocos elementos aglutinadores de la diversa población peruana es el discurso incanista que hace posible la existencia de una comunidad nacional. La mayoría de los ciudadanos peruanos, sin importar las diferencias culturales, económicas, lingüísticas y sociales, coinciden en su admiración del Tawantinsuyo.

Nilo Abril, de Cabanaconde, utiliza el discurso incanista y señala con orgullo “Yo no soy indio, dime que soy inca. Hay una confusión. La historia sabe perfectamente que Cristóbal Colón estaba yendo a la India. Ese término no nos corresponde a nosotros. Nosotros somos incas, otros son aztecas, llámanos así. Tenemos nuestro propio nombre”. Del mismo modo como ya se indicó anteriormente está orgulloso de hablar “el idioma de los incas del Perú”. En esta declaración del ingeniero Nilo Abril se trasluce la educación formal que ha recibido en los diferentes niveles del sistema educativo peruano. La investigación histórica ha demostrado el equívoco de Colón de pensar haber llegado a la India cuando en realidad llegó a una isla del Caribe en su primer viaje. De otra parte, también hay un rechazo al término indio que tiene un uso derogatorio en el presente. Así, Nilo Abril, rescata el término inca y se define como tal porque, primero, hay un distanciamiento crítico de los períodos colonial y republicano que empeoraron la situación de los grupos étnicos amerindios y, segundo, establece una conexión con los incas por encontrar similitudes entre el conocimiento que se tiene de ellos y su situación presente. Aunque Nilo Abril no ejerce su profesión de ingeniero geólogo en los Estados Unidos por problemas de revalidación de títulos y licencias profesionales, es una persona trilingüe, muy trabajadora que gracias a su puesto de jefe de mantenimiento de un colegio secundario en Virginia ha alcanzado la prosperidad de la clase media baja norteamericana. Asimismo es una figura pública. Es miembro fundador de una asociación de residentes cabanacondeños en Virginia y tiene la licencia de árbitro de fútbol en el Estado de Maryland. Es decir, él no puede ser indio porque en su calidad derogatoria ser indio en el Perú contemporáneo significa ser nadie, pobre, monolingüe, atrazado, tonto y sucio.

Sin embargo, para demostrar la apropiación arbitraria de las connotaciones positivas del término inca, hay que señalar que Nilo Abril no pertenece a la etnia inca. Los incas como tal ya no existen en el presente. El sistema de castas colonial tuvo éxito al borrar la mayoría de las denominaciones étnicas con su categoría homogenizadora indio. Además, en Cabanaconde, lugar de origen de Nilo Abril, viven los herederos de los Collahuas y Cabanas. Estos fueron prósperos grupos étnicos con sus propias lenguas y culturas que fueron conquistados por los incas. Como se sabe los incas impusieron el uso del quechua como *lingua franca* pero respetaron el uso de creencias y lenguas locales. De este modo, Nilo Abril está hablando la lengua de un antiguo dominador de su grupo étnico. Probablemente, los cabanacondeños de ahora hablan quechua y ya no su lengua propia debido a que durante la colonia los españoles, tan proclives a políticas monolingües, utilizaron también el quechua como una *lingua franca* para evangelizar y gobernar, y prohibieron el uso de otras lenguas amerindias.

DISCURSO INDÍGENA DE SERAFÍN CORONEL

En las dos últimas décadas se ha dado un resurgimiento de las identidades indígenas en Latinoamérica. Muchos ciudadanos latinoamericanos luego de asumir voluntariamente una identidad cultural y social indígena han planteado una serie de reivindicaciones a los estados latinoamericanos. Las demandas planteadas por dirigentes indígenas son escritas y reflexionadas por equipos de intelectuales también indígenas. Cada vez se hace menos necesaria la intermediación de políticos e intelectuales indigenistas. Serafín Coronel Molina, candidato a doctor en lingüística en la Universidad de Pennsylvania, es uno de estos nuevos intelectuales indígenas. María Elena García se ha referido a los objetivos, posiciones intelectuales y funciones del “activismo indígena” en el capítulo “Developing indigenous spaces: intellectuals and transnational networks” (de su libro, *Making indigenous citizens* 147-148).

Serafín M. Coronel Molina declara, en inglés: “What is it that makes me ‘other’? Quite simply, the fact that I am a Quechua Indian who comes from a society dominated by Spanish-speaking criollos” [¿Qué me hace un otro? Simplemente, el hecho de que yo soy un indio quechua que viene de una sociedad dominada por criollos hispano hablantes] (“Crossing Borders...” 59). Coronel cuando se declara indio remarca su etnia local quechua huanca. Pero hay que recordar que los quechuas son el mayor grupo étnico andino con 10 millones de hablantes de varios dialectos que viven en Argentina, Bolivia, Colombia, Chile, Ecuador y Perú. Para ser más preciso la lengua materna de Serafín Coronel es el huailla huanca, en su niñez aprendió el quechua chanka para comunicarse con pueblos vecinos y para sus trabajos de lingüística aprendió el quechua cuzqueño. Es decir: Serafín Coronel domina tres dialectos quechuas.

Cuando usa el término “criollos”, Serafín Coronel está reconociendo a una elite blanca, en realidad blancoide, que ha establecido un sistema de dominación en base a una política de la diferencia racial. De la misma manera, está rechazando la intermediación tradicional indigenista. Es decir, el uso del término criollo es una alusión directa a los hijos de españoles nacidos en las Américas que dirigieron los movimientos de emancipación y se impusieron como clases hegemónicas en las nuevas repúblicas en el siglo XIX. En la mayor parte de los casos, los descendientes de estos criollos formularon los diversos indigenismos en los siglos XIX, XX y XXI. De otra parte, cuando se declara “Indian Quechua” ha rechazado la categoría indígena tan cara a los grupos indigenistas que empezaron a utilizarla para sustituir al término indio. El uso del término indígena enfatiza características neutras y descriptivas. Indígena, en latín, significa propio de un lugar. Así, la empresa de Serafín Coronel no sólo ha estado dirigida al rechazo del uso tradicional del término sino también a su resemantización. En este sentido, en su autoetnografía, utilizando las teorizaciones de Mary Louise Pratt, James Clifford se declara: “I am an ‘excentric native’ who has become a traveling indigenous culture maker with multiple ‘hybrid, cosmopolitan experiences in addition to my ‘rooted, native ones’” [Soy un nativo excéntrico que se ha convertido en un productor de una cultura indígena viajera con múltiples ‘experiencias cosmopolitas’ además de mis ‘nativas enraizadas’]. (“Crossing Borders...” 63).

DISCURSO DE LAS IDENTIDADES MÚLTIPLES DE FREDY RONCALLA

A fines de siglo XX se han intensificado flujos de migración interna y externa, con retorno y sin ella en todo el mundo. En los espacios académicos se han elaborado nuevas teorías culturales que reflexiona sobre la existencia de individuos que puedan tener el conocimiento de más de una cultura y una lengua. De allí que se habla de *identidades*, y la identidad ha dejado de ser una “síntesis dialéctica”, arraigada a un territorio, y más se habla de “sujetos migrantes” con identidades heterogéneas que pueden recorrer varios espacios y territorios, como diría Antonio Cornejo Polar (“Condición Migrante...”, “Una heterogeneidad no dialéctica”). Estas teorías son atractivas para migrantes educados que consideran tener identidades múltiples. Entre ellos, Fredy Roncalla, artista multifacético, hace el esfuerzo de declararse un sujeto con identidades múltiples en su presente transnacional que le permite pasar los inviernos boreales en el Perú y el resto de las estaciones en los EE.UU. Sin embargo, recuerda que fue mestizo en su niñez y como tal gozaba de una situación de privilegio en el espacio social de la provincia:

I was born in Chalhuanca, a small provincial capital in the Peruvian Andes. My family was mestizo (people of Indian and European descent). My mother's side descended from a generation of impoverished landowners, and my father came from faraway Arequipa as a coca and wool merchant. By virtue of my mother's family, I was supposed to belong to the local elite in a society where the mestizos were at the top and the indigenous population at the bottom.

[Nací en Chalhuanca, una pequeña capital provinciana en los Andes peruanos. Mi familia era mestiza (gente de origen indígena y europeo). Mis familiares maternos descendían de una generación de terratenientes empobrecidos y mi padre, un comerciante de coca y lana, venía de la lejana Arequipa. Por ser hijo de mi madre, se suponía que yo debía pertenecer a la elite local en una sociedad donde los mestizos estaban por encima de todos y la población indígena en el fondo]. (“Fragments for a Story...” 64)

En las declaraciones de Fredy Roncalla se percibe que la supuesta superioridad del mestizo se sustentaba en ingreso económico y color de la piel. A ello se aumentaba la construcción de una identidad sociocultural que buscaba diferenciarse de lo quechua. Para ello se utilizaba como marcador identitario el uso de la lengua de prestigio, el castellano, y la prohibición del quechua. Aunque Roncalla no lo menciona, vale añadir que el mayor ingreso de los mestizos les permitía consumir bienes culturales y materiales urbanos y extranjeros lo que contribuía a su occidentalización.

That meant that I had to be raised in Spanish, not Quechua (the main Peruvian Indian language). As a prestige language, Spanish was mandatory for the mestizo kids, who were, for the most part, prohibited from learning Quechua. The stigma of “Indianness,” much stronger in the 1950s than now, had to be avoided.

[Eso significaba que yo debía ser criado en castellano, no en quechua (el principal idioma indígena peruano). El castellano era la lengua de prestigio. Por ello su aprendizaje era obligatorio para los niños mestizos a cuya mayoría se les prohibía aprender quechua. El estigma de “indianidad” más fuerte en los cincuenta que ahora tenía que ser evitado]. (“Fragments for a Story...” 64)

Fredy Roncalla también rememora que la necesidad lo llevó desde muy niño a ser primero bicultural. Luego de haberse criado en el pueblo de Chalhuanca y aprender el castellano andino tuvo que convivir con los quechuas en su primera infancia en el campo y con los mestizos en el pueblo de Chalhuanca. Por provenir de una familia en decadencia económica, su madre tenía que trabajar como una maestra rural que educaba a niños quechuas en un pequeño villorio de las punas del departamento de Apurímac. De modo que desde muy pequeño su proceso de socialización se dio en dos lenguas. Su madre le hablaba en castellano andino, y los niños con quien compartía juegos y los sirvientes que lo atendían le hablaban en quechua. De modo que desde muy pequeño saltaba de una lengua a otra de acuerdo a las circunstancias en las que se encontraba. Si bien el aprendizaje del castellano andino y el quechua fue simultáneo, recuerda que fue víctima de escarnio por hablar quechua en la capital de provincia. Más tarde, cuando tuvo que mudarse a Lima para continuar estudios secundarios fue objeto de burla de parte de un profesor de inglés por hablar el castellano con un acento andino. No fue motejado de indio por su biculturalismo y rasgos fenotípicos pero sí se le insultó utilizando el vocablo “serrano” por hablar un castellano andino que tiene un acento diferente al costeño y cuyo vocabulario y sintaxis está muy influenciado por el quechua. Según Roncalla “...reminded me of my high school English teacher trying to mock me in front of my classmates for being a *serrano*, a derogatory term for somebody of the Andes” [...me hacía recordar a mi profesor de inglés en el colegio que trataba de burlarse de mí por ser serrano. Un término derogatorio para una persona que viene de los Andes] (“Fragments for a Story...” 68).

Para Fredy Roncalla no fue difícil aprender el castellano coloquial limeño y la ideosincrasia que conlleva en la vida cotidiana, ni el castellano estandar en el colegio y los primeros años universitarios. Cuando empezó a dominar castellano estandar escrito y hablado hacía juegos barrocos con el idioma que resultaban ininteligibles a sus maestros universitarios. Cuando se da cuenta que no es entendido por sus maestros decide abandonar sus estudios formales de lingüística en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Finalmente, su bilingüismo en quechua y castellano le hace posible la inmigración a los Estados Unidos, donde es empleado como traductor por una antropóloga andinista en Cornell University. En sus varios años de residencia en Ithaca, New York aprende el inglés escrito y hablado. De modo que empieza a escribir en inglés poemas y su testimonio, es materia de este estudio. La conciencia de su dominio de las tres lenguas y culturas le hacen escribir poemas “trilingües” en los que en el mismo poema utiliza castellano andino, inglés y quechua (“Free Traditions...”). Por supuesto que inicia esta escritura trilingüe cuando tiene la certeza de que existe un público lector que comparte experiencias similares a las suyas. En pocas palabras: la identidad cultural de Fredy Roncalla es múltiple en el sentido de que rechaza la idea de que es un sujeto unitario, síntesis dialéctica de tres culturas. Más bien, él considera que su cuerpo alberga tres sujetos que piensan, sienten y actúan de acuerdo al contexto en el que se encuentra el individuo Fredy Roncalla. Los contextos son varios por la vida en constante tránsito y movimiento que lleva. En un mismo día puede hablar, pensar y sentir en quechua, castellano e inglés dependiendo con quien se encuentra en los lugares que transita. Está condición transitoria fue reconocida en el título de ensayos *Escritos mitimaes. Hacia una época andina postmoderna* (1998). Mitimaes es la castellanización de la palabra quechua mitmakuna utilizada en el

Tawantinsuyo. Los mitimaes fueron aquellos grupos étnicos rebeldes que eran forzosamente desplazados por los incas con el propósito de desarraigarlos y neutralizar su rebeldía y de paso colonizar lugares estratégicos. Además el dominio del quechua de Roncalla y sus rasgos fenotípicos lo han llevado en varias oportunidades a ejercer una identidad quechua en los Estados Unidos. Acogiéndose a las políticas de racialización y etnicidad que se presentan en este país, Fredy Roncalla ha solicitado becas destinadas únicamente a intelectuales y artistas indígenas, como las del Indigenous Research Center of the Americas (IRCA).

Los tres discursos de identidad son construcciones sociales y es posible rastrearlos históricamente. Por tanto se puede decir que su genealogía empezó cuando se impuso el régimen colonial en el siglo XVI. Este régimen funcionó en torno a un sistema de castas claramente racista y se prolongó hasta el presente. El racismo español era un sistema que primero creó una serie de categorías, luego las esencializó y, por último, las aplicó a individuos para ubicarlos en un orden jerárquico. Este sistema de castas funcionó legalmente hasta los años ochenta. Oficialmente ya no se reconoce la existencia de razas en el Perú contemporáneo. Sin embargo, en la vida diaria sigue funcionando este legado colonial donde el color de la piel, la lengua que se habla y el modo de hablar castellano determinan posiciones económicas y sociales. Por esa razón, Abril, Coronel y Roncalla se esfuerzan en desmontar la esencialización racista con diversas estrategias de análisis histórico social. Abril recupera el término inca como término clave de su definición cultural y social, y Coronel trata de resemantizar el término indio.

Cuando realiza su análisis histórico social, Serafin Coronel se define como “Indian Quechua” en oposición al grupo dominante criollo que se origina en la colonia y que en el presente se le identifica como aquel grupo de poder de piel clara y que habla castellano. En el discurso de Fredy Roncalla los criollos tampoco podían estar ausentes. Señala su origen colonial, su constitución como clase dominante en el siglo XIX y la ideología que poseen. Según Roncalla la principal arma de dominación de los criollos es menospreciar a los hablantes del quechua y el castellano andino. Para ello, la mejor manera que encuentran para burlarse de sus hablantes es señalar la influencia de la sintaxis y fonología del quechua. Sin embargo, según la opinión de Roncalla:

The tragedy of the criollo spirit becomes apparent: You have what is yours and make it marginal and inferior (Indian) while you admire who oppresses you and makes you want to become ‘the other’ (European). This deep contradiction and estrangement of the colonial spirit is readily apparent in the language of sarcasm, but has more brutal consequences in times of social conflict. A lot of the scorn used in the 19th century was transported into this century and led to an internalization of the linguistic discrimination and cultural and political domination. While the discriminators used scorn, the discriminated internalize shame.

[La tragedia del espíritu criollo se hace visible. Tú tienes lo que es tuyo y lo haces marginal e inferior (indio) mientras tú admiras a quien te oprime y hacen que tú quieras ser ‘el otro’ (europeo). Esta contradicción profunda más el extrañamiento del espíritu colonial se hace legible en el lenguaje del sarcasmo, pero tiene consecuencias más brutales en épocas de conflicto social. Bastante del desprecio usado en el siglo XIX fue traído a este siglo y dirigido a una internalización de la discriminación lingüística y cultural y la dominación

política. Mientras el discriminador usaba el desprecio, el discriminado internalizaba vergüenza]. ("Fragments for a story..." 66)

No está demás decir que la autodefinición como inca de Nilo Abril también es un rechazo al origen colonial del sistema de castas puesto que en este sistema de dominación, por supuesto, no existía la casta inca.

El sistema colonial también demarcó el territorio con el propósito de definir posiciones sociales y políticas de los pobladores e implantar un sistema desigual de desarrollo del Virreinato del Perú. Los centros urbanos grandes o pequeños se modernizaron más intensamente que las periferias rurales. Para justificar el control y explotación la administración colonial creó un sistema de castas que ignoraba todas las definiciones étnicas anteriores de la diversa población del Perú y a los genéricos indios los ubicó en lugares precisos. Por un lado se constituyó una República de indios y otra de españoles que fijaban derechos y obligaciones distintas. Por otro, otorgaba lugares de residencia. El espacio estaba tan jerarquizado que había barrios separados de españoles y de su servidumbre india en la misma ciudad. La ciudad de Lima es un buen ejemplo de ello. El centro histórico sigue siendo conocido como el Cercado. Este es un vestigio del pasado colonial en el que las manzanas habitadas por los españoles tenían un cerco que las separaba de los barrios indígenas. Del mismo modo, unidades espaciales más grandes como ciudades y regiones estaban separadas de acuerdo al sistema de castas. Así, la mayoría de los españoles vivía en las ciudades. Los indios y mestizos en el campo. En el espacio rural también se fijaba la residencia. Por ley colonial, los pueblos pequeños debían ser habitados por los españoles y mestizos, mientras que los villorios debían ser habitados por los indios. Esta forma de organización espacial llegó hasta el presente. Los relatos de Serafín Coronel y Fredy Roncalla apuntan sobre la organización espacial del territorio peruano que también es un legado de la colonia que determina su trayectoria vital. Roncalla se da cuenta de ello cuando sufre desprecio en el pequeño pueblo por hablar quechua y vivir en la puna ("Fragments of a Story..." 64). Lo mismo ocurrió cuando Serafín Coronel baja de las punas para estudiar en la escuela del pueblo ("Crossing Borders..." 64-65). Luego: cuando los tres se mudan a las grandes ciudades, se repite la misma situación. Nilo Abril apunta "La gente arequipeña trata siempre de rebajar a la gente de la sierra. O sea nos trata de rebajar en todos los sentidos".

A pesar de que los tres recusan el discurso racista de origen colonial varios de ellos lo siguen utilizando. Este discurso racista que continuó en el periodo republicano es tan penetrante en el imaginario colectivo peruano contemporáneo que Serafín Coronel continua definiéndose como "Quechua Indian", pudiendo haberse autodefinido únicamente como quechua. Esta autorrepresentación sorprende por que la lengua inglesa y la antropología actual le permitían hacerlo. Es decir, él podía declararse quechua. Del mismo modo, a pesar de la sofisticación teórica del discurso de identidades múltiples de Fredy Roncalla, considera que él nació en un hogar mestizo. Otra categoría del sistema de castas colonial que, en el caso del Perú, se ha convertido en un emblema de las posiciones hispanistas. Fredy Roncalla declara al respecto "I was born in Chalhuanca, a small provincial capital in the Peruvian Andes. My family was mestizo people of Indian and European descent" [Yo nací en Chalhuanca, una pequeña capital de provincia en los andes

peruanos. Mi familia fue gente mestiza de ascendencia India y europea] (“Fragments for a story...” 64).

De otra parte, los tres declaran de manera implícita haber superado todas las barreras de desigualdad y desgarramiento de la sociedad peruana gracias a la educación. Serafin Coronel elabora con detalles cómo la educación en sus diversos niveles lo ayudó a superar el destino al que había sido condenado. Por ello llama a su etnografía “cruzando fronteras”. Asimismo, señalan que en los Estados Unidos se han reconocido sus méritos personales. Sobre todo Nilo Abril y Serafín Coronel apuntan que gracias a su esfuerzo y ética de trabajo han superado todas las barreras sociales que se les impuso. Asimismo sugieren que seguirán subiendo la escalera del ascenso social norteamericano. La marginación y el desprecio que sufrieron en el Perú por ser andinos en vez de internalizar vergüenza en ellos más bien han hecho que se sientan orgullosos. Lamentablemente esta reacción positiva no ocurre con la mayoría de los quechuas y andinos. Serafín Coronel declara que tanto sus padres en el campo como sus parientes residentes en Lima habían experimentado vergüenza lingüística y alienación, y dejaron de hablar quechua. Sin embargo, en su caso apunta:

I think perhaps my recognition of criollo society's lack of acceptance of things Quechua perversely drove in part my renewed interest in my own language, and inspired my desire to learn other dialects of that language family.

[Quizás, yo pienso que el conocimiento de la carencia de la sociedad criolla de aceptar cosas quechuas perversamente me llevó en parte a renovar mi interés en mi lenguaje propio e inspiró mi deseo de aprender otros dialectos de esta familia lingüística]. (“Crossing Borders...” 69)

En la actualidad Nilo Abril, Serafin Coronel y Fredy Roncalla defienden o luchan por causas quechuas. Nilo Abril es dirigente de una Asociación de Residentes Cabanacondinos de Virginia que realiza una serie de actividades para ayudar a parte de la comunidad que todavía reside en el Perú. Serafín Coronel es profesor de quechua y se está especializando en políticas lingüísticas para hablantes de lenguas amerindias. Fredy Roncalla es miembro de la ONG Chirapaq, una de las pocas organizaciones dirigidas por quechuas en el Perú. Esta institución promueve programas de desarrollo sostenido, educación bilingüe e investigación de la cultura quechua. Asimismo, Fredy Roncalla fue uno de los líderes de la resistencia a la dictadura de Alberto Fujimori utilizando el espacio cibernético desde su exilio. Hace tres años promovió una campaña contra la manipulación del movimiento indígena y símbolos quechuas que dirigía Eliane Karp, la esposa del presidente de la República del Perú Alejandro Toledo que pronto dejará de gobernar, en su papel de primera dama (Roncalla “¿Hablan los apus?”). Para terminar, la emergencia de esta identidad andina en sus tres variantes es un palimpsesto que responde a muchos factores. Al igual que en otras épocas, tal como Serge Gruzinski lo demuestra en su libro *The Mestizo Mind* (2002), “la fragmentación de los estados nación, debilitada por el sistema global, ha sido conectada con la reafirmación de identidades étnicas, religiosas y regionales y demostrada por movimientos de afirmación de identidad étnica en poblaciones indígenas, minorías y de inmigrantes” (*The Mestizo Mind* 2).

BIBLIOGRAFÍA

- Altamirano, Teófilo. *Éxodo. Peruanos en el exterior*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992.
- Clifford, James "Traveling Cultures". *Cultural studies*. Editado por y con una introducción de Lawrence Grossberg, Cary Nelson, Paula A. Treichler y Linda Baughman. New York: Routledge, 1992.
- Coronel Molina, Serafín. "Crossing Borders and Constructing Indigeneity: A Self-Ethnography of Identity". *Indigeneity: Construction and Re/presentation*. James N. Brown and Patricia M. Sant, ed. Commack, Nueva York: Nova Science Publishers, Inc., 1999. 59-75.
- Cornejo Polar, Antonio "Condición migrante e intertextualidad multicultural: El caso de Arguedas". *Revista de crítica literaria latinoamericana* 21/42 (1995): 101-109.
- _____. "Una heterogeneidad no dialéctica: Sujeto y discurso migrante en el Perú moderno". *Revista Iberoamericana* LXII2/176-177 (1996): 837-844.
- Flores Galindo, Alberto. *Buscando un Inca*. Lima: Editorial Horizonte, 1988.
- García, María Elena. "Developing Indigenous Spaces: Intellectuals and Transnational Networks". *Making Indigenous Citizens: Identities, Education, and Multicultural Development in Peru*. Stanford: Stanford University Press, 2005. 147-48.
- Gelles, Paul y Wilton Martínez. *Transnational Fiesta: 1992* (video). Berkeley: University of California Extension Center for Media and Independent Learning, 1993.
- Gruzinski, Serge. *The Mestizo Mind: The Intellectual Dynamics of Colonization and Globalization*. New York: Routledge, 2002.
- Himpele, Jeff. "Gaining Ground: Indigenous Video in Bolivia, Mexico, and Beyond". *American Anthropologist* 106/2 (2004): 353-373.
- Kruper, Adam. "The Return of the Native". *Current Anthropology* 44/3 (2003): 389-402.
- Lienhard, Martin "De mestizajes, heterogeneidades, hibridismo y otras quimeras". *Asedios a la heterogeneidad cultural: libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar*. José Antonio Mazzotti y U. Juan Zevallos Aguilar, coordinadores. Philadelphia: Asociación Internacional de Peruanistas, 1996. 57-80.
- Oboler, Suzanne et. al. "Latino Identities and Ethnicities". *The Oxford encyclopedia of Latinos and Latinas in the United States*. Suzanne Oboler and Deena J. González. eds. Oxford/New York: Oxford University Press, 2005. 510-518.
- Pratt, Mary Louise. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. London/New York: Routledge, 1992.
- Roncalla, Fredy. "¿Hablan los apus?" *Quehacer* 137 (2002) (en línea) <http://www.desco.org.pe/publicaciones/qh/QH/qh137fr.htm>
- _____. "Fragments for a Story of Forgetting and Remembrance". *Language Crossings. Negotiating the Self in a Multicultural World*. Karen Ogulnik, ed. New York: Teachers College, Columbia University, 2000. 64-71.
- _____. *Escritos mitimaes. Hacia una poética andina postmoderna*. New York: Barro Editorial Press, 1998.

_____. "Free Traditions: Translations in Quechua Spanish and English". *Journal of Latin American Cultural Studies* 5/1 (1996): 3-10.

Varese, Stefano. "Parroquialismo y globalización. Las etnicidades indígenas ante el tercer milenio". *Pueblos indios, soberanía y globalismo*. Stefano Varese, coord. Quito: Ediciones Abya-Yala, 1990. 15-30.

Zevallos Aguilar, Juan. "Discursos de identidad andina en el extranjero". *Identidad(es) del Perú*. Fernando de Diego, et.al. Ottawa: University of Ottawa, 2005. 27-38.

Fuente: Revista Iberoamericana, Vol. LXXIII, Núm. 220, Julio-Septiembre 2007, 649-664 [en línea] revista-iberoamericana.pitt.edu/ojs/index.php/.../article/.../5506